سلسلة الدراسات الفكريّة والسياسيّة

دار نهوض للدراسات والنشر

في النظريّة السياسيّة الإسلاميّة

دراسة تحليليّة نقدية لمسارات تطوّر تاريخ الفكر السياسي السُّنِّي والشيعيِّ

تأليف:

د. علي فهد الزميع

مجموعة وقف نهوض لدراسات التنمية

NOHOUDH ENDOWMENT FOR DEVELOPMENT STUDIES

في النظريّة السياسيّة الإسلاميّة

دراسة تحليليّة نقدية لمسارات تطوّر تاريخ الفكر السياسي السُّنِّي والشيعيّ

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظرًا لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهيًا وتاريخيًا كمكون رئيسي من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م - كوقف عائلي - بتسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقًا من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوارات والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسي أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

سلسلة الدراسات الفكريّة والسياسيّة

في النظريّة السياسيّة الإسلاميّة

دراسة تحليليّة نقدية لمسارات تطوّر تاريخ الفكر السياسي السُّنِّي والشيعيِّ

تأليف:
د. علي فهد الزميع

وقف نهوض
NOHOUDH
ENDOWMENT FOR
DEVELOPMENT STUDIES

د. علي فهد الزميع

في النظرية السياسية الإسلامية: دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السُّنِّي والشيعيِّ

الطبعة الأولى ٢٠١٨م

ISBN: 978 - 614 - 470 - 011 - 2

«الآراء التي يتضمّنها هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر دار نهوض للدراسات والنشر»

بريد الإلكتروني: info@nohoudh.com

دار نهوض للدراسات والنشر

تأسست «**دار نهوض للدراسات والنشر**»، كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة وقف نهوض لدراسات التنمية**» في الكويت والتي تأسست في عام ١٩٩٦م.

تسعى الدار للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاتها، والمساهمة في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

تعتني الدار بإصدار الكتاب الجيد؛ بدءاً من الفكرة والمضمون، وانتهاءً بالشكل والإخراج، كما تختار منشوراتها بمعيار العلمية والحاجة والمستقبل.

فهرس المحتويات

الباب الثاني

تحديات وإشكاليات بناء نظرية سياسية إسلامية

تمهيد

في خضم التحولات السياسية والاجتماعية الكبرى الجارية في الوطن العربي، ونتيجة لها: لم تَعُدِ العلاقة بين الإسلاميين وقضايا نُظُم الحكم والسياسة مجرَّدَ مسألةٍ نظريَّةٍ؛ بل أضحت خاضعة للممارسة الميدانية الواقعية بامتياز؛ إذ تطور الأمر من جدل وتنظير داخل الأروقة الفكرية والسياسية إلى طرح مشروع وبرنامج حيوي على أرض الواقع حول كيفية إدارة نُظُم الحكم بفكر وفقه سياسيٍّ إسلاميٍّ، عزَّزَ من ذلك وصولُ بعضِ التيارات الإسلامية إلى السلطة، أو مشاركتُها فيها بشكل أكبر مما كانت عليه، غير أن الممارسة السياسية لهذه التيارات أظهرت تعثُّرَها وضعف إمكانياتها وقدراتها على تبني برنامجٍ سياسي متطور قادر على استيعاب الواقع على تناقُضاتِهِ، والآخرين على اختلاف توجُّهاتهم، ومن ثم أخذت تلك الأزمة ـ أزمة العلاقة بين الدين والسياسة ـ في إعادة إنتاج نفسها من جديد بأنماط وأشكال مختلفة؛ فهي أزمة قديمة حديثة متجددة.

يؤكد هذه الأزمة وجود فرضية: أن مُنْحَنَى التراجُعِ الحضاريِّ للأمة الإسلامية بدأ في الانحدار نتيجة لتراجع المستوى السياسيِّ؛ لذلكَ أفضتْ هذه الأزمة إلى صراع دينيٍّ، تبعه تراجُعٌ على أغلب المستويات؛ فقد كان الخلاف السياسيُّ في القرن الأول الهجري تحديدًا مؤجِّجًا لخلاف ديني أفضى إلى تشرذم الأمة إلى عقائد وفِرق؛ مثل: أهل السُّنَّة بأطيافهم، والشيعة بفرقهم، والخوارج بجماحِهم، وغيرهم من الفرق، وهذه حقيقةٌ من شأنها أن تفرض على الباحث إعادة قراءة التاريخ السياسي للإسلاميين، ومسيرة تجارب الحكم لديهم، قراءةً علميَّةً تحليليَّةً؛ للوقوف على الأسباب الحقيقية لهذا التراجع والانهيار الحضاري؛ بدلًا من أن يتطور الفكر السياسي الإسلامي ويخطو للأمام؛ فيطور من تجربته في الممارسة السياسية بالاستضاءة بهَدْيِ تجربة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده، إذا به ينتكس؛ مؤسِّسًا لأنظمة جبريَّة وراثيَّة، كانت هذه الأنظمة أحد أهمِّ الأسباب التي أدت إلى ما وصل إليه المسلمون من تخلف على كافة الأصعدة، وهي الإشكالية التي تبدَّتْ تجلياتها على الواقع السياسي الإسلامي المعاصر.

من هذا المنطلق يمكن القول: إن واقع الأمة السياسيَّ منذ الخلافة الراشدة وإلى اليوم يشير إلى حالة من الغفلة عن تطوير الفقه السياسي الإسلامي، وهذا ما أدى إلى

تراجع الممارسة السياسية، على الرغم من أن القضية السياسية كانت وما زالت محور الحراك والتغيير في حياة المسلمين؛ فأول دم سفك في الإسلام ـ كما يذهب الشهرستاني ـ كان بدوافعَ سياسيَّةٍ.

إن النظرة المتأمِّلة في واقع الفكر والفقه السياسي الإسلامي تُنبِئُ أن هذا الفكر لم يتطور بالقدر المطلوب؛ فبرغم الزخم الكبير في الدراسات التي أُنتجت في هذا الشأن من حيث الكمُّ، إلا أن التأصيل العلمي الفقهي لملامح فكر سياسي إسلامي شامل ظلَّ غايةً شبه غائبة أو مهملة، نعم لدينا كتابات كثيرة لكنها تأتي على هامش الحراك السياسي الآني فقط، كما أنها ـ في أغلبها ـ كتابات وصفية أُنتجت في ظل صراع سياسي وأيديولوجي يعبر عن واقع مأزوم.

وفي هذا السياق يمكن القول: إن التحدِّيَ الأكبرَ الذي يواجه المهتمين بالشأن الإسلامي في لحظتنا الراهنة، ليس هو التخوف من تداعيات الدعوة لمشروع نهضوي بمعزلٍ عن الدين؛ فذلك أمرٌ لن تقبله المجتمعات الإسلامية حتمًا، لكن الهاجسَ الحقيقيَّ هو من عدم قدرتهم على إدارة واقعهم بفكر سياسي متقدِّم ومنطلق في الوقت ذاته من قيم الإسلام وثوابته، فهل هم على مستوى هذا التحدِّي الحضاري؟ وهل يمتلكون رؤية وبرنامجًا سياسيًا يحظى ـ من الشرعية الدينية والشعبية والكفاءة والعقلانية الدنيوية ـ بما يمكن أن يُقنع شعوب الأمة بتَبَنِّيهِ والسير خلفه؟

من المؤكَّدِ أن هذا الوضع الجديد قد طرح على الواقع الإسلامي أسئلةً وإشكالياتٍ جديدةً لم يسبق طرحُها من قبل، وأصبحت الأمة مطالَبَةً بتقديم إجابات حاسمة بشأنها؛ نظرًا لمحوريتها في الحراك السياسي والاجتماعي محليًّا وإقليميًّا بل ودوليًّا.

إن أُولَى خطوات هذا الطريق الطويل والشاق هي العمل على خلق مناخ ومنهج يؤصِّلُ لبحث علميٍّ وشرعيٍّ موضوعيٍّ يقوم على احترام الآخر، ومن ثم تقليص مناخ الأزمات التي لا تنتج إلا فكرًا وفقهًا مُضطَّربًا مرتَبِكًا؛ يعالجُ الواقع معالجةً جزئية، بدلًا من إنتاج مشاريع وبرامج إيجابية قابلة للنقاش والحوار، لتمثِّلَ انطلاقة نحو الاتفاق على أجندةٍ وقائمةٍ من المفردات الفكرية والفقهية السياسية الجامعة والفاعلة، يتم طرحها في ظل مناخات موضوعية هادئة بعيدًا عن الصراع السياسي، وانتهازيةِ المصالح، وتحالفاتِ الفرص المؤقتة، وانطلاقًا من حتمية الإيمان بالتغيير، تأسيسًا على حقيقة أن الإسلام دينُ حيويَّةٍ وتجديدٍ؛ بمقاصده ومبادئه، وقواعده وأحكامه، يستطيع الإسهام في حركة التاريخ الإنساني عامة، ومسيرة المسلمين خاصَّةً نحو التطور ومواجهة التحديات، بما يجنبهم كارثة التخلف والانهزام الحضاري.

وبعبارة أخرى: فما تنشُدُه هذه الدراسة هو الإسهام في الكشف عن معالم خطٍّ فكريٍّ يملك من الجرأة والمبادرة والإبداع ما يكفي لكسر الجمود، والخروج عن

التقليدية التي وقفت حجر عثرة حالت دون التفكير الخلاق، وطرح منهج وفكر سياسيٍّ جديدٍ، ومنبثق في الوقت ذاته من الإسلام، إسلام الوحي بصفائه ونقائه، لا إسلام المذاهب والأنظمة ذي التفسيرات والمصالح البشرية وذي الإرث التاريخيِّ الثقيل، الذي أُسبغت عليه من القداسة ما جعله دِينًا موازيًا للإسلام، حال دون قيام عملية اجتهادية من شأنها إنتاج فقه سياسي متطور؛ للخروج من مأزق الانهيار الحضاري الذي تعيشه الأمة في لحظتها الراهنة.

ومن ناحية أخرى: فإن الدراسة تفرض على الباحث ـ في إطار محاولة فهم طبيعة العلاقة بين الإسلام والسياسة لإنتاج نظرية سياسية إسلامية حية ومتطورة أن ينطلق من موقف علمي صارم، يأخذ على عاتقه تَبِعَةَ إعادة قراءة التاريخ الإسلامي بما يحويه من تجارب سياسية وأنظمةِ حكم، فمَن لا يعي حركة التاريخ، سيقع حتمًا ضحية التخبُّطِ الإخفاقِ؛ إذ إن التاريخ سيظل دائمًا مصدر خبرة وتجربةٍ عميقَينِ، تلك حقيقة يجب أن نَعِيَها جَيِّدًا ونحن بصدد البحث عن المبادئ العامة التي تشكل ملامح تلك النظرية، فهذا التاريخ لا يزال ـ بزخمه الفكري والسياسي سلبًا وإيجابًا ـ خيرَ مُعلِّم لنا إذا ما أردنا تجاوُز الواقع السلبي للأمة.

ستتناول الدراسة تحليل لتطور مسارات الفكر السياسي السُّنِّيِّ والشيعيِّ وذلك عن طريق رصد مسار وتطور التجربة الإسلامية في الفكر السياسي (الباب الأول)، مع التعرض للتحديات والإشكاليات التي تواجه بناء نظرية سياسية إسلامية (الباب الثاني)، وذلك وفقًا للتقسيم التالي:

الباب الأول: في رصد مسار وتطور التجربة الإسلامية في الفكر السياسي:

وينقسم هذا الباب إلى أربعة فصول، يتناول **الفصل الأول** مفهوم النظرية السياسية وأهميتها، وأبرز إسهامات العلماء المسلمين لتأطير الفكر السياسي الإسلامي في نظرية سياسية إسلامية شاملة. بينما يركز **الفصل الثاني** على التحليل التاريخي والفكري والفقهي للحِقَبِ السياسية المختلفة منذ بداية التاريخ الإسلامي وحتى اللحظة الراهنة وهي: حقبة الرسول ﷺ، حقبة الخلافة الراشدة، حقبة ما بعد الخلافة الراشدة وحتى سقوط الخلافة العثمانية. ويتناول **الفصل الثالث** تطوُّرَ الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر، وبالأخص حقبة ما قبل سقوط الخلافة العثمانية، وكذلك حقبة ما بعد السقوط. ويتعرض **الفصل الرابع** لتطور الفكر السياسي الشيعي الحديث والمعاصر، وأبرز رواد الفقه السياسي الشيعي، وكذلك أبرز الحركات والتنظيمات السياسية الشيعية الحديثة والمعاصرة.

الباب الثاني: تحديات وإشكاليات بناء نظرية سياسية إسلامية:

وينقسم هذا الباب إلى ستة فصول تتناول أبرز التحديات والإشكاليات التي تواجه

بناء نظرية سياسة إسلامية؛ حيث يتناول **الفصل الأول**: تحديات وإشكاليات الاجتهاد في المجال السياسي. و**الفصل الثاني**: تحديات وإشكاليات نظام الحكم في المنظور الإسلامي. و**الفصل الثالث**: تحديات وإشكاليات بناء مفاهيم السيادة والشرعية. **والفصل الرابع**: إشكاليات مدنية الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. **والفصل الخامس**: تحديات وإشكاليات تقنين الحالة الحقوقية في الإسلام. **والفصل السادس**: تحديات وإشكاليات قضية العنف السياسي في الفكر الإسلامي. وفي نهاية الباب سيخصص **مبحث ختامي** لتناول تجليات الواقع السياسي الإسلامي المعاصر، وآفاق المستقبل.

الباب الأول

في رصد مسار وتطور التجربة الإسلامية في التاريخ والفكر السياسي

الفصل الأول: مدخل في التنظير السياسي الإسلامي؛ مقدماتٌ منهجيَّةٌ، وتحدياتٌ واقعيَّةٌ، وإسهاماتٌ أوليَّةٌ.

الفصل الثاني: تطور التجربة السياسية في التاريخ الإسلامي من عهد الرسول وحتى سقوط الخلافة العثمانية.

الفصل الثالث: تطور الفكر السياسي السُّنِّي الحديث والمعاصر.

الفصل الرابع: تطور الفكر السياسي الشيعي الحديث والمعاصر.

الفصل الأول

مدخل في التنظير السياسي الإسلامي
مقدمات منهجيَّة، وتحديات واقعيَّة،
وإسهامات أوليَّة

تمهيد

يَهدُفُ هذا المدخلُ إلى تناوُلِ مفهوم النظرية السياسية وأهميتها والمفاهيم المتشابكة معها، ثم يتطرق إلى واقع مجال التنظير السياسي الإسلامي، وما يطرحه من إشكاليات نظرية في مواجهة تحديات واقعية متزايدة، وفي هذا السياق نقدم مجموعة من المقدمات المنهجيَّة التي تساعد القارئ على النظر النقدي المقارن في دراسة الواقع وإشكالياته وتحدياته، ثم نختتم هذا المدخل الطويل نِسبيًّا بإلقاء الضوء على أبرز إسهامات العلماء المسلمين المعاصرين في تأطير الفكر السياسي الإسلامي في نظرية سياسية إسلامية شاملة، وتُعالَج قضايا هذا الفصلِ تحتَ مبحثَينِ: **الأول** يشمل المقدمات النظرية وتحديات وأولويات دراسة الواقع السياسي، وأهمية الحاجة للنظرية والتنظير، وصولا إلى ملامح النظرية السياسية من منظور إسلامي، **والمبحث الثاني** يَختَصُّ بدراسة بعض إسهامات المفكرين المسلمين المعاصرين في مجال النظرية السياسية، والتي تصل إلى أربعة عشر إسهامًا معاصرًا على مدار الخمسين سنة الأخيرة.

المبحث الأول

في النظرية السياسية
مقدمات وتحديات وملامح عامة

• محاور المدخل:

أولًا: مقدمات نظرية منهجيَّة مقارنة.

ثانيًا: تحديات وأولويات دراسة الواقع السياسي المعاصر.

ثالثًا: واقع التنظير السياسي الإسلامي.

رابعًا: لماذا نحتاج إلى النظرية والتنظير؟

خامسًا: ملامح في النظرية السياسة من منظور إسلامي.

سادسًا: إشكاليات التراث الفقهي حول نظرية الحكم.

سابعًا: علم السياسة والنظرية السياسية (نظرة تعريفية).

أولًا: مقدمات نظرية منهجية مقارنة:

من المقدِّماتِ المهمة ـ قبل الانخراط في هذا البحث ـ التوافق العلمي والقيمي على عدد من الضوابط العلمية المؤسِّسةِ للمفاهيم والتصورات، والقواعد المنهجية الضروريَّة لأيَّةِ دراسةٍ تهتم بهذا الحقل الفكري، **ومن هذه المقدمات:**

ـ تجنُّبُ الانزلاقِ نحو إحياء معارك الماضي التي شهدها التاريخ الإسلامي؛ وذلك باستحضارِ أبعاد الواقع السياسي والاجتماعي والإنساني والتاريخي الذي دارت فيه هذه المعارك وتلك الأحداث، وكذلك إدراك الأبعادِ الفقهيَّةِ والفكريَّةِ والدعويَّةِ والتحريضيَّةِ التي نشبت في ظلها هذه المعارك، فهذا من شأنه أن يُجنِّبَنَا إسقاطها على الواقع الحالي، ومن ثم يُجنِّبُنَا الانخراطَ في صراعات الماضي ومشكلاته التي لا زالت تلعب دَورًا أساسيًّا في تمزقنا وتشرذُمِنا، فنحن بحق مشبعون بالماضي بفِرَقِهِ ومذاهبه وصراعاته الفقهيَّةِ والفكريَّةِ والسياسيَّةِ.

ـ لا ينبغي أن يكون هناك أيُّ حرج ـ في مثل هذه الدراسات ـ من استخدام المصطلحات الواردة في العلوم السياسية الحديثة، وإسقاطِها على الفقه والفكر والتاريخ السياسي الإسلامي، ورغم أن هذا الإجراء سينتقده كثيرون؛ لحاجة تلك المصطلحات

إلى إعادة النظر في مفهومها ومضمونها، ومع كامل الاحترام والتقدير لهذا الطرح، ومع الاعتراف بأن هذه المصطلحات تحتاج إلى دراسة وتأصيل، وتأمل وتحليل، إلا أننا سنقتصر في هذا البحث على المصطلحات المتَّفَق عليها، ففي التحليل الأخير لا نريد لتلك القضية أن تمثل عقبة أمام مسيرة هذه الدراسة، أو تشغلنا عن هدفنا؛ بالدخول في جدل حول إسقاطاتها الحقيقية في الفكر والفقه الإسلامي، إن أحد أهم الآمال المعقودة على النظرية السياسية المرجوة هو الشروع في صَكِّ مصطلحاتٍ قادرة على حَملِ مفاهيم هذه الدراسة وموضوعاتها إلى القارئ، ويكون من شأنها الإحاطةُ بالظاهرة السياسيةَ التي ستعبر عنها هذه المصطلحات؛ لتُعِينَ على إنقاذِ الأمَّة من حالة التشوش المفاهيميِّ الراهنة، وما يدور حولها من معارك فكرية وجدل، لا يفضي إلا إلى إرباكِ مسيرةِ تلك الأمَّة.

ـ السعي نحو التركيز ـ بشكل أساسي ـ على دور المجتمع المدني في العملية السياسية، من منطلق أن التغيير من شأنه أن يتم من خلال المجتمع وليس الدولة؛ إذ ليس غاية الدولة تحقيق الهوية الإسلامية، وإنما تتحقق من خلال المجتمع الذي يحدد أهدافه، ويعمل على تفعيل قِيَمِهِ ومبادئه وتصوراته، وهو الذي يحدِّدُ ما يجب على الدولة أن تقوم به، فهو بحقٍّ صانع الحضارة، أيِّ حضارةٍ؛ ففي الحضارة الإسلامية ـ على سبيل المثال ـ وعلى الرغم من انحراف المسيرة السياسية الإسلامية بعد الخلافة الراشدة، إلا أن المدَّ الحضاريَّ ظل ساريًا بقوة؛ بفضل حيوية المجتمع الإسلامي، ومن ثم قدم إنجازات رائعة بعيدًا عن سلطة الدولة؛ كان من شأنها أن أطالت من عمر هذه الحضارة وعظّمت من منجزاتها.

أما منهج هذه الدراسة: فقد اعتمدت الدراسة منهج التحرُّك في حقول علمية مختلفة من خلال الدراسات البينية، والتي يمكن من خلالها تقديم تحليلات ورؤًى أكثر شمولية لأيَّةِ ظاهرة إنسانية وليس السياسية فحسبُ، وعليه سيتم إعمال مناهج الدراسات التاريخية والاجتماعية والفقهية؛ في محاولة تحليل مسيرة التجربة السياسية للمسلمين، وكذلك تحليل تفاعل النصِّ الإلهي والفقه البشري مع الواقع ومحركاته، وما ينتج عنه من أشكال وصور للحراك السياسي، ومن ثم ستحاول الدراسة الإكثار من عمليات الإسقاط على الواقع.

تحديد أولويات التحديات أو القضايا التي يجب البدء بها أولًا حسب قوة تأثيرها على واقعنا الشرعي والإنساني؛ كقضايا الحريات، والحقوق، والأخلاق السياسية، وقيم المواطنة، ومدنية الدولة، ومفهومي السيادة والشرعية السياسية، والدولة الوطنية وارتباطها بمفهوم الأمة الإسلامية، وحق المعارضة والتداول السلمي للسلطة، ومؤسَّسِيَّة الحكم، وغيرها من المفردات.

الاتفاق على منهج إدارة هذه التحديات وتلك القضايا، وسبل الاشتباك معها بشكل موضوعي ودون التشكيك في الآخَرِ؛ من منطلق أن الجميع ينطلقون من نقطة مشتركة هي كونهم تياراتٍ ومدارسَ علميَّةً أو مذهبيَّةً أو سياسيَّةً، تنبعث من فرضيات وقناعات خاصة لديهم بأنهم يخدمون دينهم وأوطانهم بتلك الرُّؤَى التي يتبنَّوْنها، ودون ادعاء أي طرف امتلاكَ الحقيقة الشرعية الدينية أو الحقيقة الإنسانية المطلقة.

تجنُّب السقوط في فخ إضفاء القدسية على آراء أو اجتهادات فقهية بعينها، ومحاولة تحصينها من النقاش والبحث والتمحيص، بما يؤدي إلى إنهاء وقطع المسيرة العلمية والتحول إلى الرفض والإقصاء، ومن ثم الدخول في دوامة الصراع والإنكار الديني المتبادل، الذي من شأنه أن يعيق الأمة عن الحوار والتفاعل المشترك الساعي للخروج بمشاريع فكرية وسياسية نهضوية.

الموازنة بين هدم الضارِّ الفاسد، وهو فعل سالب وتأسيس البديل النافع، وهو فعل موجب، وتحديد أكثرهما أهمية وأولوية، فالذي يأخذه الكثيرون على الإسلاميين أنهم ظلوا يرفعون طوال مسيرتهم شعار: «**إزهاق الباطل وإحقاق الحق في الأرض**»، غير أن ما يحدث على أرض الواقع إنما هو تطبيق الجزء الأول من الشعار: (إزهاق الباطل)؛ أي: (الهدم)، في حين أن عملية البناء (إحقاق الحق) لا تزال غائبة عن مَشهدِهم؛ من هنا كانت الإجابة عن السؤال: لماذا نحن بحاجة إلى تلك النظرية السياسية الإسلامية؟ بأنها: الحاجة إلى ملء هذا الفراغ؛ بتجنُّبِ الإفراط في عملية الهدم والتمركز حوله وما قادت إليه من معارك استنزاف وصراعات ـ سواء مع الإسلاميين أنفُسِهم أو مع غيرهم ـ حول كثير من المصطلحات والمفاهيم، ومن ثم الانخراط في عملية بناء وتنمية من شأنها حشد الجميع وراء مشروع نهضوي مستقبلي دون تهميش أو إقصاء لأيٍّ من مكونات المجتمع.

إعادة بناء الحاسة التحليلية النقدية للعقل المسلم، فالعقل المسلم المعاصر بل وعقل الأمة الجمعي فَقَدَ حسَّهُ التحليليَّ والنقديَّ الذي يعتبر المنطلق الأول لإعادة إنتاج معرفة علمية جديدة تكون قاعدة للانطلاق الحضاري، وأصبح يقبل بأنساق فكرية كاملة، تبلورت في عصور خلت، دون أن يحاول إخضاعها للتحليل ومدى قابليتها للتطبيق في واقعه الحالي، من هنا وجب الشروعُ في إعادة بناء الحاسة التحليلية النقدية للعقل المسلم؛ إذ لا يُعقل أن نقنع بدور: «حُرَّاس التراث» ـ وبخاصة التراث الفقهي السياسي منه ـ كما هو بكل حذافيره، متناسين أنه قد أُنتج لواقع وظروف تختلف جذريًّا عن واقعنا المعاصر.

إن أزمة العقل المسلم اليوم ـ وكما يرى كثيرون ـ تتجلَّى في الاستسلام المطلق لضغط مقولات فقهية تبلورت في تاريخ مفارق للواقع المعاصر، أضفت عليها السنوات المتعاقبة نوعًا من القداسة؛ ومن ثم تحول التاريخ الفقهي إلى نصٍّ ملزمٍ، فتوقفت حركة

الزمن عند لحظة تاريخية بعينها، وعليه أصبح عقلًا مُحنَّطًا تقلصت قدرته على العطاء والإبداع في معترك الحضارة الإنسانية.

القبول بمبدأ التعددية الفكرية والسياسية؛ فهناك حقيقة تاريخية مأساوية لا زالت تلازمنا، وهي فِقدانُ ثقافة التعدُّديَّة وقَبول الآخر لدى أغلب التيارات، وقد أدت هذه المأساةُ إلى عملية واسعة من الفرز والتقسيم السلبي للأمة، ترتَّبَ عليها رفضُ الكل للكل، وإقصاءُ الآخر دينيًّا وسياسيًّا وفكريًّا، وقد يصل الأمر أحيانًا إلى محاولةِ إقصائِهِ وجوديًّا؛ بالعنف والتصفية الجسدية، ومن ثم انزلاق المجتمع نحو الفوضى، وهو مدعاة للتوقف عن هذا المنهج، وقبول مبدأ التعددية؛ باعتبار أن الرأي الآخر هو اجتهاد في التفسير ليس المطلوب اتباعه، بل التعامل معه ومحاورته بالفكر والدليل الشرعي في ظل أُطر وآليات وسياسات؛ تأسيسًا على فلسفةِ التنوُّعِ والاختلاف التي تضمن إثراءَ التجربة السياسية والحضارية لأيَّةِ أمة.

إن الملاحظة الأساسية هنا: أن مجمل التيارات الإسلامية التقليدية والتي تتبنى موقفًا رافضًا للآخر ممن يدين بالإسلام، هي بالمقابل تمجد من ذاتها ومشروعها الأيديولوجي والعقائدي والسياسي؛ باعتبار أنه استكمال لصراع الرسل مع أهل الكفر والطغيان، بل وتبرر أخطاءها بأنها من قبيل التمحيص، وأنها سُنَّة الله في خلقه، وعلى الجانب الآخر: لا تعطي أيَّ تيار آخر فرصة إمكانية الخطأ؛ بل يتم وصم هذه التيارات المخالفة بأنها علمانية أو بدعية وغيرها من الصفات.

والتساؤل الذي يطرح نفسه بهذا الصدد: هل هذا الموقف من الآخر المسلِم هو رأي عارض أم إنه مبدأ تربت عليه أغلب هذه التيارات الإسلامية تجاه بعضها من منطلقات دينية شرعية ومنهج علمي إنساني قاصر؟ وإذا كان هذا هو الحال في فهم وفكر ومشاريع التيارات الإسلامية وما يترتب عليها من علاقات، فما موقفُ هذه التيارات من الآخر من غير المسلمين؟

الإجابة ـ دون شك ـ هي رفض الآخر بإطلاقه لدى الكثيرين، سواء أكان مسلمًا ذا اجتهاد مخالف، أو غير مسلم داخل الوطن أو خارجه؛ فالواقع المعاصر للحراك الإسلامي يؤكد روح وفلسفة وفقه الإقصاء ـ وإن كان بنسب متفاوتة ـ من منطلق رؤية هذا الآخر من منظور أنه يحمل فكرًا عقائديًّا وشرعيًّا منحرفًا، أو باتهامه بالعمالة السياسية للداخل والخارج، أو باستدعاء تهم من الماضي، دون أن تكلف نفسها عناء التحليل العميق لحقيقة الواقع، فربما تجد ما يبرِّرُ موقفه، أو حتى فهم البواعث التي أدت إلى تَبنِّي هذا الفكر دون غيره.

ومما يزيد من خطورة هذا المنهج والفكر الإقصائي الذي تتبناه بعض التيارات الإسلامية ـ: هو تطوُّرُهُ في حالات كثيرة داخل حواضن ومناخات تكفيريَّة، ثم انتقاله

إلى ممارسة الإلغاء والإقصاء المادي والتصفية الجسدية بين هذه الفصائل بشكل بشع ووحشي وغير إنساني، وإن كان بنِسَبٍ متفاوتة؛ تأسيسًا على تبريرات ذات ديباجات شرعية، تدور في مجملها حول رؤية زائفة للذات على أنها هي «**الفرقة الناجية**»، وما عداها خارج إطار الإيمان، وبمرور الوقت تتضخم الأنا لديها فتصبح «**الفرقةَ المُنْجِيَةَ**» للأمَّة بمشروعها وبرنامجها المخلِّصِ والهادي للصراط المستقيم بحسب زعمها.

وتظهر تجليات هذا الفكر الإقصائي في العلاقة بين كل من السُّنَّة والشيعة أحد أكبر مكونين للمجتمع المسلم، ثم انعكاسها السلبي على استقرار المنطقة العربية والإسلامية، من هذا المنطلق ارتأت الدراسة أن تفرد فصلًا كاملًا لتناول مراحل تطور الفقه السياسي الشيعي بنجاحاته وإخفاقاته والتنوعات الفقهية والفكرية والأيديولوجية داخله، ومن ثم إلقاء الضوء على أهم الآراء والاجتهادات الفقهية السياسية به وبخاصة المتقدم منها والداعي لحوار حضاري مع الآخر، إذ لا يمكن إيجاد أرضية مشتركة للتعايش بين الفريقين ـ السُّنَّة والشيعة ـ دون أن يعرف بعضهم بعضًا بشكل جيد، فالإنسان ـ كما تقول الحكمة ـ عدوٌّ ما يجهل، ومن ناحية أخرى فإن ترك هذه المناطق الفكرية خفيَّةً غامضةً هو ما يخلق مساحة للتيارات المتشددة لتستغلها في إطلاق حكم عام على هذا الآخر باعتباره خارجًا عن الدين، إن أوَّلَ قاعدةٍ من قواعد التعايش بين البشر هي الاستماع لرؤية الآخر وطرحه الفكري، فمن غير المنطقي أن ندعو إلى توافق أو تحالف أو حتى صراع مع هذا الآخر ونحن لا نعلم أيديولوجيته الفكرية والفقهية، وكيف ينظر إلينا باعتبارنا الآخر المناظر له.

ثانيًا: تحديات وأولويات دراسة الواقع السياسي المعاصر:

فيما يتعلق بالأولويات الفقهية والفكرية ـ التي هي ذاتها تساؤلات هذه الدراسة، والتي تمثل تحديات وأولويات دراسة الواقع السياسي الإسلامي ـ إذا ما أردنا تعيينها بشكل أكثر وضوحًا، فالدراسة في إطار سعيها لرصد مسيرة الفكر والممارسة السياسية في التاريخ الإسلامي ستحاول طرح عدد من التساؤلات والأولويات والتحديات الفقهية المتعلقة بهذه المسيرة وتلك الممارسة؛ في محاولة لمناقشتها من منطلق أن مواجهة تلك التحديات بشكل علمي يُسهِم في الدفع نحو دراسات أكثر عمقًا لتأطير وتقنين العلاقة بين الإسلام؛ عقيدةً وشريعةً، وبين السياسة ممارسةً بشريَّةً لإدارة الناس لأمورهم الدنيوية، **ومن هذه الإشكاليات وتلك التحديات:**

ـ تحدي إعادة قراءة التاريخ السياسي للمسلمين بشكل أكثر موضوعية، وإخضاعه لمنهج علمي صارم يستبطن ما يحويه من دروس وعبر، يمكن البناء عليها؛ في إطار السعي نحو إنتاج ملامح نظرية سياسية إسلامية.

ـ تحدي تفعيل ثقافة الاجتهاد والتجديد في الفقه والفكر السياسي الإسلامي؛ ليتسنى تطوير منظومة فكرية إسلامية يمكنها التعاطي مع الواقع المعاصر، وهو ما يقتضي مراجعة الفقه السياسي الإسلامي ـ القديم والحديث منه ـ وبخاصة المتعلق منه بأبعاد الدعوة لإحياء نظرية الخلافة الإسلامية.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن أي نقد سيتم توجيهه للخلافة هو في حقيقته نقد للمؤسَّسَة والآلية كتجربة بشرية للمسلمين، وليس نقدًا لفكرة وقِيَم الخلافة الإسلامية.

ـ تحدي إلقاء الضوء على أطروحة الدولة الوطنية الحديثة، ومدى اقترابها أو ابتعادها عن مفهوم دولة الخلافة (الدولة الأممية)، ومن ثم تأثيرها على الإسلاميين قديمًا وحتى اللحظة الراهنة إيجابًا وسلبًا.

ـ تحدي الإجابة عن سؤال السيادة والشرعية السياسية؛ في محاولة لتحديد مصدرهما؛ فلا يُتصور بناء نظام سياسي ولا الحديث عن نظرية سياسية حيَّةٍ ومتطورة، دون تحديد صارم ومقنن لهذين المفهومين؛ إذ إن بناء النسق القياسي لكل من الشرعية السياسية والسيادة هو في حقيقة الأمر حجرُ الزاوية في تأسيس الأمة سياسيًّا، بحيث تصبح السلطة السياسية معبرة عن دوافع الأمة وتوجهاتها، ومن ثم إضفاء الرضا والقبول على النظام السياسي القائم، فأحد الأسباب الرئيسية في إرباك صفوف الأمة وعدم استقرارها سياسيًّا، وانتشار ظاهرة التكفير في التاريخ الإسلامي وحتى الآن ـ: هو عدم تقنين وتحديد هذين المفهومين.

ـ تحدي حسم إشكاليات مدنية الدولة من خلال تأطير العلاقة بين القيم السياسية الحديثة والنظام السياسي الإسلامي، وموقف الإسلاميين من الديمقراطية وأبعاد تطور هذا الموقف، ومن ثم تحديد علاقة الإسلام بالدولة المدنية، وما تدعو إليه من احترام لقيم المواطنة.

ـ تحدي تقنين حقوق الإنسان المدنية في الإسلام وبخاصة في شقها السياسي؛ إذ إن من أبرز القضايا التي تواجه الدولة الحديثة قضية حماية منظومة الحقوق والحريات، ومدى قدرة النظام السياسي القائم ـ أو النظرية السياسية المؤطِّرة لهذا النظام ـ على ضمان حقوق وحريات كافة مواطنيه من ناحية، والتوفيق بين جدلية الحقوق والواجبات داخل المجتمع من ناحية أخرى.

ـ تحدي دراسة العنف السياسي في الفكر والتاريخ الإسلامي، ودوره في إرباك مسيرة التقدم لهذه الأمة؛ وذلك بإخضاعه ـ كظاهرة إنسانية ـ للتحليل العلمي الذي يستبطن أسبابه، ثم اقتراح بعض المعالجات العلمية ذات الصلة المباشرة بالنظرية السياسية الإسلامية، والتي من شأنها استيعابه وتصريفه سِلميًّا في إطار العملية السياسية.

وبشكل عام ـ وكملاحظة منهجية ـ ستحاول هذه الدراسة ألا تكون أسيرةَ برنامج

أو رؤية محددة سلفًا تحاول فرضها، وألا تنتمي لأيِّ فكر أيديولوجي تهدف للترويج لأطروحاته، إلا انحيازها للمستقبل؛ إذ ستتحرى الموضوعية العلمية قدر الإمكان، وإن كانت الموضوعيَّةُ التامَّةُ في الدراسات الإنسانية غاية بعيدة وصعبة المنال، فالدراسة في التحليل الأخير تجربة بشرية قد تخطئ أو تصيب، والباحث في نهاية الأمر إنما هو إنسان لا يمكنه التجرد من خلفياته الثقافية والسياسية بشكل مطلق، إلا أنه سيسعى قدر طاقته البشرية لأن يرتفع عن ولاءاته الفكرية؛ لذلك نقدِّمُ الاعتذارَ عن أيِّ خطأ قد يكتنف المسيرة البحثية لهذه الدراسة، سواء أكان في حق شخص، أو تيار، أو طرح عقائديٍّ ما، كما تأمل الدراسة أن تتمكن من عرض جميع الأفكار على تباينها؛ ليمكن دراستها وتحليلها بشكلٍ عميقٍ، ثم إعادةُ صياغتِها في نَسَقٍ فكريٍّ واحدٍ وشاملٍ، على أن يُسهِمَ الجميع في بلورة ملامحه.

وتأمل الدراسة ألا تكون تعبيرًا عن مواقفَ سابقةٍ، كما ترجو من الآخرين ألا يتبنَّوْا ما تطرحه من أفكار من غير تحليل وتمحيص، بل تَصبُو إلى أن تُمثِّلَ إسهامةً نحو حراكٍ فكريٍّ مؤسَّسٍ لإنتاج معرفة سياسية إسلامية متكاملة، ذات قابلية لنقلها من عالم الأفكار إلى عالم الواقع؛ لتدخل حيز التطبيق العملي.

كما حاولت الدراسة استعراض مادة مرجعية فقهية سياسية للمهتمين، ومن ثم حرصت على التنوع في تلك المادة على **مستويات ثلاثة**:

المستوى الأول: عرضُ أفكار المدارس المختلفة سُنِّيَّةً وشيعيَّةً، تقليديَّةً أو اجتهاديَّةً.

المستوى الثاني: التنوُّعُ في جغرافية الفكر الإسلامي؛ بعرض أطروحات لعدد من الرواد يمثلون مناطق جغرافية متنوعة في العالم الإسلامي.

المستوى الثالث: تناولُ عدد كبير من قضايا ومفردات الفكر السياسي الإسلامي والاجتهادات المتباينة بشأنها.

وتعترفُ الدراسة بأن كل واحدة من تلك القضايا والموضوعات والمفردات السياسية بحاجة إلى دراسة مفصَّلة؛ لسبر أغوارها، والدفع بها نحو رؤًى واجتهاداتٍ أكثرَ منطقيَّة ومواكبةً لمتغيرات العصر، ولكنها خشيت من الانزلاق في اللامحدود واللامتناهي، ومما يبرر قصور هذه الدراسة عن استيفاء البحث في قضاياها وحسم القول فيها ـ أن هذه الدراسة تمثِّلُ نقطة الانطلاق نحو مشروع علمي مستقبلي؛ إذ يأمل القائمون عليها أن يخرج من رحمها عدة دراسات مستقبليَّة؛ فهي مجرد دراسة فكرية بالأساس ـ وليست أكاديمية متخصصة ـ إذ ستحاول الانتقال بين مناحي الفقه والفكر والتاريخ والسياسة؛ لتحريض وإثارة العقل الجمعي للأمة نحو تبني القضايا التي تطرحها، ومن ثم بناء حوار مجتمعي حولها.

ثالثًا: واقع التنظير السياسي الإسلامي:

من الأهمية بمكان وقبل تناول التطور التاريخي للمسيرة السياسية الإسلامية منذ عهد الرسول ﷺ وصولًا للواقع المعاصر باعتبارها خبرةً سياسيَّةً بشرية يتعين أن نستفيد منها قدر الإمكان سواء على مستوى التنظير أو على مستوى الممارسة العملية ـ قبل ذلك كلِّه ارتأت الدراسة أن تبدأ باستعراض تطور علم السياسة ومفهوم النظرية السياسية بشكل سريع وعامٍّ، ومن ثم علم السياسة الإسلامي، وبعض محاولات العلماء المسلمين في التاريخ المعاصر لبناء علم سياسة بمرجعية إسلامية وتأطير ملامح نظرية سياسية إسلامية قابلة للتطبيق؛ إذ إن هذا الترتيب ـ وإن بدا مغايرًا لمنهج الدراسات المعتادة بقراءة التاريخ ثم الانتهاء بالتنظير ـ من شأنه أن يتيح للباحث قراءة التاريخ السياسي الإسلامي، بل وتحديات النظرية ذاتها على ضوء هذا التنظير ـ وعلى هدى منه ـ بشكل أكثر وعيًا وعمقًا.

ومن ناحية أخرى فإن المتأمِّل في واقع الأمة منذ سقوط الخلافة وصولًا إلى اللحظة الراهنة ستنكشف أمامَه حقيقة مفادها أن الحراك السياسي قد ملأ الدنيا وأصبح الشغل الشاغل لجل تيارات وجماهير الأمة، غير أنه نتيجة لسيره من دون رؤية سياسية مقاصدية واضحة ـ كما يرى البعض ـ قد مُنِيَ بإخفاقٍ سياسيٍّ، وحروب أهلية، وتَوَتُّرات وفتنٍ طائفيَّةٍ، وصراعات مدمرة ـ داخليًّا وخارجيًّا ـ فالأمة منذ سقوط الخلافة العثمانية وإلى الآن تتحرك بجناحين: **أحدهما** ضخم؛ هو الحراك السياسي الدائر على الأرض ـ وهو في معظمه سلبي ـ **والآخر** اتسم بضآلته؛ وهو التنظير السياسي والتقنين الفقهي ـ وإن كان متضخِّمًا كمًّا لا كَيْفًا ـ فما ينتجه العقل المسلم من تنظير لا يرقى من حيث الكيفُ بأية حال ليناسب حجمَ الحراك الدائر على الأرض ليُؤَطِّرَهُ ويأخُذَ بيدِهِ إلى مسالكَ مأمونةِ العواقبِ ومَدْرُوسة جيِّدًا، ومن ثم يقوده نحو نهضة حقيقية.

والمثير للدهشة حقًّا، والباعثُ على الاستغراب: أن كثيرا من التيارات السياسية الإسلامية تتوجس من التنظير والبحث التأصيلي نحو فكر سياسي إسلامي متطوِّرٍ، وقد تَزْدرِيهِ وتراهُ تَرَفًا فكريًّا وجدلًا لا طائل من ورائه، أو تعتبره مرحلةً سابقة لأوانها؛ فيجب أن تُؤجَّل لما بعد تحقيق هدف إدارة الدولة، وبالتالي أصبح الواقع السياسي الإسلامي أقرب إلى من وضع العربة أمام الحصان؛ فقَدَّمَ الممارسةَ على التنظير، مع وجوب المواءمة بينهما، أدت هذه المنهجية (وستؤدي حتمًا ودومًا) إلى سقوط التجربة السياسية في خانة الفشل، لقد قاد هذا الوضع المقلوب إلى انهيارات عامة على كافة الأصعدة، أفرزت واقعًا بائسًا متعثرًا بكل ما يكتنفه من سلبية، وأدَّتْ إلى ظهور حركات العنف والتطرف بشكلِها الفجِّ؛ لذلك وَجَبَ إعادةُ النظر في هذه الاستراتيجية التي انتهجها المسار السياسي ـ استراتيجيةَ الفشل والإخفاق إن صح التعبير ـ ومن ثم حتمية

الإسراع في عملية إنتاجِ الرُّؤى التنظيريَّةِ الضرورية لإضفاء الزخم والفاعلية على التجربة السياسية، ومن ثم وضعها في مسارها الصحيح، ثم البناء عليها بهدي من القيم السياسية الإسلامية، ومن وحي الممارسة، وما تفرضه مُستجِدات الواقع.

هذا يَنقلنا إلى حتميَّة إعادة قراءة تطور الفكر السياسي الإسلامي بعد سقوط الخلافة العثمانية بنجاحاته وإخفاقاته؛ فإن محاولة قراءة الخريطة المعرفية لتطور هذا الفكر خلال قرن من الزمان تفضي بالباحث إلى أن مدرسة عصر النهضة متمثلة في الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد حسين النائيني، ورشيد رضا، والسنهوري، وغيرهم ـ: قد قدمت تنظيرًا للفِكر السياسيِّ، مزج بين مقاصد الشريعة الإسلامية وبين تطورات العصر ومنتجات الحضارة الغربية، غير أنها لم تجد من يتبنى فكرها ليطوره، ويعطيه زخمًا جماهيريًا، ومن ثم يُطبِّقُهُ على أرض الواقع؛ ليصبح واقعًا معاشًا، وإن بدأت في السنوات الأخيرة تتعالى أصوات تنادي بإحياء تلك المدرسة بأبعادها الحضارية، ولعل التجربة الإسلامية المغاربية ـ التي رفعت شعار: التغيير الحضاري ـ خير شاهد على ذلك، في حين نرى المدرسة التقليدية التراثية الحرفية برغم مما حققته من جماهيرية إلا أن تقليديتها الشديدة قد دفعتها إلى المطالبة بعودة الماضي بكامل ملابساته وظروفه التاريخية؛ مما أدى إلى فشل تجاربها السياسية، وجعلها تدور في حلقة مفرغة دون إنجاز على الأرض؛ فانشقت منها مجموعات أكثر تقليدية وتشددًا ارتأت أن الحل إنما هو فَرضُ الخلافة الإسلامية بشكلها التراثي بالقوة؛ وهي السلفية الجهادية التكفيرية، التي يمثلها الآن كلٌّ من: طالبان، والقاعدة، وبوكو حرام، والنصرة، وداعش، وغيرها، لم يكن هذا هو الانشقاق الوحيد فحسب؛ بل انشق أيضًا عن تلك المدرسة التقليدية التراثية تيارٌ آخرُ من الشباب المنتمي إليها؛ اعتراضًا على تراثيَّتِها وحرفيَّتِها؛ ليُؤسِّسَ مدرسة السياسة العملية، والذي ـ بقليل من التنظير وكثير من الحراك العملي المسترشد بالتجربة الديمقراطية الحديثة ـ استطاع قيادة تجارب سياسية ناجحة إلى حد كبير في كل من تركيا وماليزيا وغيرها، محدثًا طفرة تنموية في تلك البلدان، ومع ذلك لا تزال تفتقر إلى الكثير من التنظير والتقنين الفقهي القانوني، الذي من دونه قد تتعرض لهزات عنيفة وتصدعات من شأنها أن تقوض التجربة، وتأتي على مكتسباتها حسبما يرى البعض، فغالبية الجماهير قد انتخبتهم على أساس مرجعيتهم الإسلامية وينتظرون منهم الدفع بهذا الاتجاه ـ أي: التقنين الفقهي القانوني وفقًا لتلك الأسس ـ فكيف يتسنى لهم ذلك دون الإضرار بالسلم المجتمعي، ودون إثارة التيارات الأخرى؟

لقد أدى هذا التباين الذي وصل إلى حد الصراع إلى إخفاقات عديدة على مستوى التنظير ومن ثم الممارسة، وبعبارة أخرى: يمكن القول: إن واحدة من أهم مسببات هذا الإخفاق هي تحول الجدل الفكري حولها لصراعات فكرية وتخوين وتمترسات

خلف أسس أيديولوجية، بدلًا من محاولة خلق أرضية مشتركة للحوار، ثم التوجه نحو بناء رؤية متكاملة تقترح مخرجًا لهذه الأمة؛ لينقذها من واقعها الراهن، ومن المراوحة في تلك الدائرة المفرغة.

وهو نتيجة حتمية لعدد من الإخفاقات السياسية التي مُنيَتْ بها الأمة على مر تاريخها، فرغم أن الفكر السياسي الإسلامي يضرب بجذوره في أعمق نقاط الوعي بمركزية المسألة السياسية في الإسلام، إلا أنه لم يتطور ليواكب تطورات الواقع؛ فبُعيد وفاة النبي ﷺ اشتعل فتيل أول خلاف بين المسلمين حول قضية الإمامة، وما أعقب ذلك من فصول دموية، أسهَبَ مفكرو الإسلام في بيان ملامحها، ومحاولة فهم منطق وقوعها في التاريخ الإسلامي، لذلك ما كان صدفة أن يقر كثير من الباحثين بمركزية المسألة السياسية في الإسلام، بل ويعتقد بعضهم أن السياسة هي المدخل الرئيس لفهم المؤثرات في تشكُّل العقل العربي الإسلامي، ونحت أبرز مفاهيمه التي لا زالت تلقي بظلالها على وعينا إلى اليوم[١].

ولعل أبرز القضايا السياسية التي أثارت جدلًا واسعًا في التاريخ المعاصر ورأى البعض أن عدم حسمها قد أدى إلى تأجيج هذه الصراعات ـ: هي الدعوات لإحياء الخلافة الإسلامية؛ فمنذ سقوط دولة الخلافة الإسلامية ـ الدولة العثمانية ـ عام ١٩٢٤م، وظهور نظام الدول الحديثة في العالم الإسلامي، أصبح استعادة الخلافة أو تأسيس الدولة الإسلامية هو المحورَ الأساسَ المشترَكَ للحركات الإسلامية كافَّةً، وبينما انشغل الإسلاميون بإجابة سؤال: (كيف يمكن استعادة الخلافة؟) لم يصرفوا جهدًا كافيًا لإجابة سؤال: (هل ذلك ممكن، وما هو شكلها، وكيف يمكن مواءمتُها مع متطلبات العصر ومستجِدَّاته؟)[٢].

هذا في الداخل الإسلامي، أما بين الإسلاميين والتيارات الأخرى، فقدِ انقسم الجدل ما بين مؤيِّدٍ ومعارض، فالمؤيد يرى أنها ـ أي: الخلافة ـ هي الخلاص لما نحن فيه من وضع حضاري متردٍّ، بينما يرى المعارض وجود علاقة مباشرة بينها وبين التخلف والاضطراب السياسي، ومن ثم الكثير من الحروب الأهلية في المنطقة، وأنها أصبحت تمثل أحد أهم عوامل تقسيم الأمة وتوترها، ومبرِّرًا قويًّا لتدخلات أجنبية تحت ذريعة وأدِ هذه الدعوة؛ بحجة تهديدِها للسلم العالمي بمحاولة إحياء مشروع أُمميٍّ رافض للنظام العالمي القائم ومعادٍ له.

---

(١) نبيل فازيو: **ورقة مشروع النظرية السياسية الإسلامية**، وهي مقدمة لوقف نهوض لدراسات التنمية، الكويت، ٢٠١٦م.

(٢) محمد عفان: **الوهابية والإخوان، الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة**، بيروت، جسور للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م، ص١١٥.

لقد رَسَّخَ هذا الجدل حول فكرة الخلافة لدى الكثيرين رؤيةً، مفادها أن ثمة علاقة وثيقة بين هذه الدعوى وبين العنف المستشري في المنطقة، ومن ثم بدأت قطاعات كبيرة ـ حتى من بين المؤمنين بهذه الفكرة ـ تشكُّ في إمكانية وجود نظرية سياسية إسلامية للحكم، يمكن أن تحقق إنجازًا حضاريًّا معتبرًا وذا قيمةٍ؛ نتيجةً للممارسة السلبية للكثير من القوى السياسية الإسلامية والتي كانت واحدة من الأسباب التي قادت إلى واقع من العنف الدموي، من هنا كانت الأمة في حاجة ماسَّةٍ ـ وكما تذهب هذه الدراسة ـ إلى مشروع فكري وعلمي يأخذ على عاتقه تَبِعَةَ بلورةِ ملامحَ نظريَّةٍ سياسيَّةٍ إسلاميَّةٍ من شأنها جمع كل الفرقاء في إطار قواعد ومبادئ سياسية إسلامية عامَّة؛ لتكون منطلقًا للمستقبل، متجاوزين بكل شجاعة وجرأة تحدياتِ وإشكالياتِ الوضع الراهن.

من هنا تكمن أهمية التنظير لفكر سياسي ونظرية سياسية إسلامية حية متطورة، شريطة أن يكون هذا التنظير اجتهاديًّا مقاصديًّا وذا رؤًى كليَّةٍ تراعي منطلقات الواقع وحيثياته ومستجداته.

وفي هذا السياق يُثير عنوان هذا الكتاب تساؤلًا رئيسًا تجبُ الإجابة عليه، وهو: هل نحن بحاجة فعلًا إلى وجود نظرية سياسية إسلامية؟ وإن كانت الإجابة: نعم، فما المقصود بتلك النظرية، وما أهم ملامحها؟ وما أبرز إسهامات العلماء المسلمين في هذا الشأن؟ وما مدى التباين في تلك الإسهامات والأطروحات حولها؟ ولماذا لم تتم صياغة تلك النظرية بشكل متكامل حتى الآن، أم إن هناك تحديات تقف عائقًا دون صياغتها وبلورتها تمهيدًا لانتقالها إلى الواقع والممارسة؟

كل هذه التساؤلات ستحاول الدراسةُ الإجابةَ عليها في الصفحات القليلة القادمة؛ إذ إنه على ضوء تلك الإجابة سيتسنى بلورة خريطة مفاهيمية لأبرز محاولات التنظير السياسي الإسلامي، والتي على ضوئها ستُعنَى الدراسة بقراءة التطورات التاريخية للتجربة السياسية الإسلامية منذ عهد الرسول حتى اللحظة الراهنة؛ بقيمها وآلياتها السياسية، ثم الانتقال لتناول أبرز التحديات التي تواجه مشروع تلك النظرية السياسية الإسلامية.

رابعًا: لماذا نحتاج إلى النظرية والتنظير؟

بدايةً، يمكن القول: إننا ـ وبشكل مؤكد ـ بحاجة ماسَّةٍ إلى مثل هذه النظرية لعدة أسباب؛ **منها**:

ـ أنه ـ كما سبق القول ـ لا يوجد كيان إنساني على ظهر الأرض إلا وهو بحاجة إلى نظرية سياسية؛ تحدد السلطات والمؤسسات داخله، وتنظم أمور الحكم، وتضبط العلاقة بين الحاكم والمحكومين، وتكون تعبيرًا عن رغبات وطموح هذا المجتمع،

ونابعة من قناعاته، وانعكاسًا لضميره الجمعي، وحماية له من الانزلاق في صراعات عنيفة حول السلطة.

ـ أن واقع الممارسة السياسية لدى المسلمين الآن، هو محصور بين خيارين: إما تطبيق نظرية سياسية مقتبسة من النظريات الغربية المعاصرة، أو نظرية مختلطة تجمع بين النظرية السياسية المعاصرة وبعض المفاهيم المستمدة من الرؤية الإسلامية؛ فإن الظروف التي مر بها الفقه السياسي في التاريخ الإسلامي لم تسمح بتشكيل نظرية سياسية متكاملة؛ فالإنتاج الفقهي السياسي في غالبيته العظمى ـ وكما سبق القول ـ يتناول مفردات على شكل جزر منعزلة، ولا يتطرق إلى رُؤًى شموليَّةٍ يمكن من خلالها تشكيل نظرية؛ إذ نجده يتناول ـ على سبيل المثال ـ مفردات: المشاركة الشعبية، والمواطنة، وتداول السلطة، والخروج على الحاكم، أو الحاكم المتغلب ـ: باعتبارها فتاوى شرعية، وليس ضمن نظرية متكاملة، ودون التطرق لآلية تطبيق هذه القيم، فهذه قضايا يجب أن تصاغ بأحكام شرعية ضمن نظرية متكاملة، تجسد تاريخ الأمة وقيمها وطموحها.

ـ أن الفكر السياسي الإسلامي لم يتطور بالقدر المطلوب، فمع الزخم الكبير في الدراسات التي أُنتجت في هذا الشأن من حيث الكمّ، إلا أن التأصيل العلمي الفقهي لملامح فكر سياسي إسلامي شامل ظلَّ عمليَّةً شبه غائبة أو مهملة، نعم: لدينا كتابات كثيرة في هذا الشأن، لكنها في أغلبها كتابات وصفية أُنتجت في ظل صراع سياسي وأيديولوجي يعبر عن واقع مأزوم، وبصفة عامة فإن أغلب هذا الفكر ـ وبخاصة المعاصر منه ـ تجمعه عدة سمات رئيسية؛ منها: أنه فِكرٌ وصفيٌّ للحراك السياسي الجاري في حينه، ولا يرقى لكونه فكرًا تحليليًّا تأصيليًّا شرعيًّا وإنسانيًّا في إطار منظومة موحدة، كذلك انطلق في معظمه من رؤية فقهية سياسية مسبقة؛ في محاولة لتأكيد صحتها، وإثبات اتساقها مع التصور الإسلامي، كما أنه في أغلبه فكر وفقه مأزوم؛ جاء انعكاسًا لواقع سياسي ضاغط ومؤلم، فلم يَنْمُ نُمُوًّا طبيعيًّا هادئًا في ظل أجواء مواتية لبحث علمي جاد، أضف إلى ذلك أنه حصيلة جهود فردية؛ إذ لم تتبلور ملامحه داخل مؤسسات بحثية علمية وفقهية مستقرة ومستقلة عن السلطة السياسية؛ لتأخذ على عاتقها تبعة إنتاج بحث علمي ذي رؤية موضوعية وشمولية(٣).

ـ تراجع الأبعاد القيمية الأخلاقية والإنسانية في الممارسة السياسية الإسلامية المعاصرة، متزامنًا مع ذات الظاهرة في الممارسة السياسية الغربية المعاصرة، والتي

---

(٣) راجع كلًّا من:

محمد ضياء الدين الريس: **النظريات السياسية الإسلامية**، بيروت، دار التراث، الطبعة السابعة، ١٩٧٦م، ص١٩.

زكي الميلاد: **وقائع مؤتمر نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني**، مركز القدس للدراسات السياسة، عمان، ٢٠٠٧م، ص١٧٧.

شهدت في العقود الأخيرة دعوات متزايدة لإحياء تلك الأبعاد؛ لتتخذ موقعًا مركزيًّا في الممارسة السياسية بصيغتها الداعمة لحقوق الفرد، والمجتمع، والإنسان، وقيم العدالة، والحقوق، والحريات، والتي تتمتع بمكانة مركزية في التصور الإسلامي؛ أي: **أخلاقية الأهداف والغايات والسياسات والممارسة السياسية**، وعليه يرى كثيرون أنه يجب أن تقوم النظرية السياسية الإسلامية على أسس أخلاقية إنسانية؛ بما يحقق تميزها؛ لينعكس على الحياة الإنسانية بأبعادها المختلفة(٤)، فالبعد السياسي يتحتم أن ينسجم مع مبدأ التوحيد، ومن منطلق مساواة البشر جميعهم أمام الله ليرسخ الحريات، فلا عبودية إلا لله ﷻ، كذلك مساواة الحاكم والمحكوم أمام الله، وتجريم التزوير والغش والكذب والخداع في الممارسة السياسية، وكذلك يَفترض عددًا من القيم الإسلامية الحاكمة لحركة الاقتصاد؛ بتجنُّب الصراع المادي النفعي؛ لتقوم حركة الاقتصاد على أساس قيمي تراحمي، والبعد الاجتماعي الداعي للتراحم والتكافل بين مكونات المجتمع من خلال الوقف والزكاة والصدقات وغيرها، والبعد الإنساني في التعامل مع الآخر في الداخل أو في الخارج معاملة تتسم بالتسامح والتفاهم والقبول.

- إن الله ﷻ - على ما يرى كثيرون - قد حدد لنا القيم السياسية الإسلامية المركزية، غير أنه - جلَّ شأنه - ترك آليات إنفاذها على الواقع لاجتهادات البشر، فالقرآن والسُّنَّة لم يحددا صورة مُعيَّنة للحكم؛ بل تركا ذلك للمسلمين ليختاروا ما يناسب واقعهم وزمانهم، فالسُّنَّة - في هذا الشأن - مثلها في ذلك مثل القرآن؛ قد سكتت عن التناول التفصيلي لقضية السلطة، أو تعيين نظام الحكم في الدولة، «ففي حين نجد في نصوص القرآن والسُّنَّة معًا ما يؤكد وجوب السلطة ويشير إلى وظيفتها الموضوعية بشكل عام، فإننا - في الوقت ذاته - نفتقد لوجود نصوص تدل على اسم الحاكم، أو شروط توليته، أو طريقة تنصيبه، أو وسائل عزله، أو حكم يشير إلى بنيان الحكومة، وهل هي كيان مصمت يستغرقه منصب الحاكم، أو كيان يتكوَّن من عدد من المؤسسات التي تملك صلاحية السلطة، بل ويكون الحاكم ذاته هو مجرَّدَ جزء من تلك المؤسسات؟ ومن ثم ما اختصاصاتُ ومسؤوليات تلك المؤسسات كل في مواجهة الأخرى وفي مواجهة الحاكم؟ وكذلك كيف تتحدد مساحات الحرية الفردية للإنسان في مواجهة محاولات الأنظمة الحاكمة السيطرة عليها؟»(٥)، وهو أمر من شأنه أن يفرض علينا بذل الكثير من الجهد في محاولة بلورة الأطر العامة لهذه النظرية؛ خاصة وأن

---

(٤) للمزيد بهذا الشأن راجع: أحمد داود أوغلو: **الفلسفة السياسية**، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم، تقديم: محمد عمارة القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

(٥) للمزيد بهذا الشأن راجع: عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص٢٣٥ وما بعدها.

الشريعة قد حددت لنا الخطوط العريضة التي يمكن اتباعها في هذا الشأن وهي الدوران مع القيم السياسية الإسلامية والمقاصد العامة للشريعة، وبالتالي التأسيس على حق الأمة في التولية والعزل، واشتراط العدل، ورفض الحق الإلٰهي في الحكم.

خامسًا: ملامح في النظرية السياسة من منظور إسلامي:

وعلى أية حال: فمن المؤكد أن الشروع في بلورة ملامح عامة لهذه النظرية، ثم نقلها من الإطار النظري إلى الواقع المُعاش والممارسة العملية من شأنه أن يحقق عدة أهداف، **منها**:

أولًا: التميز بين ما هو ديني وما هو سياسي ـ **ليس الفصل بين الدين والسياسة** ـ أي: بين ما هو مقدس (ثابت) وما هو بشري (متغير) في الممارسة السياسية، وهو أمر من شأنه أن يؤدي إلى نقل الصراع داخل المجتمع وتَحوُّلِهِ من صراع ديني إلى صراع مدني سياسي بشري يمكن استيعابه داخل العملية السياسية، وتنظيمه وإدارته في شكل تداول سلمي بين مؤيد ومعارض ـ أي: ثنائية الممارسة السياسية ـ وليس مُسلمًا وكافرًا؛ باعتبارها ثنائيَّةً ناجمةً عن استقطاب وصراع ديني داخل المجتمع تؤدي في النهاية إلى تمزقه(٦).

وهو مطلب ليس بعيد المنال؛ فالمدقق في تاريخ الأديان ـ كما يرى كثيرون ـ سيدرك جيدًا كيف أن الإسلام لا يزال يقف وحده مُتميِّزًا بتجربته الثرية ـ في عهد الرسول، ثم الخلفاء الراشدين من بعده ـ في ضبط العلاقة بين الدين والسياسة، مؤسِّسًا الملامحَ الأولى لدولة مدنية حقيقية خارج هيمنة الدولة الدينية ومؤسساتها، وتحكمها في الوقت ذاته الأطر العامة للقيم السياسية الإسلامية.

فلا شك أن إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة هي المأزق الحقيقي الذي عانت منه الأديان من قبل؛ فالمسيحية انتهى بها الأمر إلى الانفصام عن السياسة بعد التجربة المريرة للكنيسة في العصور الوسطي، وفي اليهودية لا زالت المشكلة لم تُحسم بعد؛ فرجال الدين في إسرائيل على سبيل المثال ليس لديهم تصور كامل لنظرية سياسية للحكم تأسيسًا على التراث الديني اليهودي، ولعل هذه الإشكالية هي التي منعت إسرائيل من كتابة دستور لها حتى الآن، هذا فيما يتعلق بالأديان السماوية، أما الأديان غير السماوية ـ كالبوذية والزرادشتية ـ فهي لم تَدَّعِ يومًا اهتمامًا بالسياسة، وإن وظَّفَها أتباعُها في كثير من الأوقات في صراعات سياسية عديدة(٧).

---

(٦) حسام العيسوي إبراهيم: **الفصل والوصل بين الديني والسياسي**، بحث منشور على موقع الألوكة الثقافي بتاريخ ٦/ ٣/ ٢٠١٣م، <http://www.alukah.net/sharia/0/36149>

(٧) سلوى زيتون: **لماذا لم تضع (إسرائيل) دستورًا لها حتى الآن؟ ساسة بوست**، ١٦ أكتوبر ٢٠١٥م، https://www.sasapost.com/what-are-the-reasons-beyond-lack-of-constitution-of-israel/ =

في مقابل هذا كله نجد الإسلام في أصوله قد قطع شوطًا كبيرًا نحو ضبط العلاقة والتمييز بين الديني والسياسي - المقدس والبشري - برفضه السلطة الفردية المطلقة أو الولاية الدينية السياسية، التي كان يتمتع بها رجال الدين في الأديان الأخرى، فالإسلام في تصوره العام لا يحمل صدامًا بين الوحي والعقل (المقدس والبشري)، لكن يبقى السؤال: من يضبط العلاقة بين الاثنين؟ وهنا تكمن الإشكالية؛ إذ إن الوحي الإلهي قد اكتفى بالقيم والمبادئ السياسية العامة، تاركًا الأمور الدنيوية - بتفاصيلها الدقيقة - للأمة، فلم يتضمن القرآن الكريم تفصيلًا لنظام الحكم؛ بل اكتفي بالنص على القواعد العامة؛ كالعدالة، والشورى، والحريات، والمساواة، وغيرها، لذلك اتسمت التشريعات الإسلامية بقدر كبير من المرونة جعلتها صالحة للتطبيق في كل العصور، ويرى كثيرون أن تلك المساحة المرنة التي تركها النص هي التي يجب أن يتحرك بها العقل حاملًا معه الظرف الإنساني والمتغيرين: الزماني والمكاني، في إطار القواعد والمبادئ العامة للتصور الإسلامي: قواعد دينية عامة، ليست قواعدَ مُفصَّلةً على واقعٍ معيَّنٍ، وإلا أدت إلى الجمود وعدم التطور، ثم إلغاء دور العقل في المسيرة الإنسانية، لذلك كان رأي جماهير علماء الأمة أن السياسة من المسائل الفروع، وليست من أصول الدين.

وفي هذا السياق يلفت انتباهَنا المفكرُ: «محمد أسد» إلى حقيقة أن التفسيرات والاستنباطات التي قام بها الفقهاء، والتي تمتاز بالتعدد والتعقيد - بل والتعارض أحيانًا - ليست مقدسة، وليست ملزمة، على الرغم من أنها تكتسب في الوعي الشعبي قداسة؛ باعتبارها جزءًا من الشريعة لا ينفصل عنها، وهنا يجب أن نفرق بين الفقه والشريعة(٨).

وتأسيسًا على هذا: يرى محمد أسد أن آليات إدارة أمور الحكم هي من المتغير البشري، وأنه عند مناقشة السؤال المتعلق بمفهوم الدولة الإسلامية، أمكن القول باطمئنان: إنه لا يوجد نمط واحد للدولة الإسلامية؛ بل هناك عدة أنماط لها؛ وبالتالي فللمسلمين في كل حقبة أن يختاروا النَّمَطَ الأكثرَ ملاءمةً لاحتياجاتهم، وذلك مشروطٌ بأن يكون النمط المختار متوافقا تمامًا مع الأحكام القاطعة والواضحة للشريعة(٩).

ثانيًا: تَحُدُّ هذه النظرية بقدر كبير من العنف المجتمعي؛ بالسعي نحو إيجاد آلية

= للمزيد راجع:

Rabinovich Itamar and Jehuda Reinharz, **Israel in the Middle East: documents and readings on society, politics, and foreign relations, pre-1948 to the present**, Volume 5 of Tauber Institute for the Study of European Jewry series, Tauber Institute for the Study, UPNE, 2008, P.101.

(٨) Mohammad Asad, The **principles of the state and Government in Islam**, University of California, 1961, p.11.

(٩) **Ibid**, p.23.

للتداول السلمي للسلطة؛ من خلال المشاركة الشعبية للأغلبية التي ستفرض إرادتها عبر تلك المشاركة، ولسبل الخروج على النظام الحاكم وتغييره (السلطان الجائر)، بآلية تحظى بقبول الغالبية العظمى من المجتمع.

ثالثًا: تؤدِّي هذه النظرية حتمًا إلى تنظيم حق المواطنة وسبل ممارسته؛ وبالتالي إشاعة السلام الاجتماعي داخل المجتمع، وتماسك مكوناته في وحدة منسجمة، ينتفي معها بقدرٍ كبيرٍ أيُّ صراع طائفي أو عرقي إثنيّ، وهو صراع عانينا منه كثيرًا؛ نتيجةَ ضبابية التصوُّرِ في الفكر السياسي الإسلامي حول هذه الإشكالية.

رابعًا: ستحاول حسم الجدل الدائر حول مفهوم الدولة، ابتداء ثم مفهوم الخلافة الأممية والدولة الوطنية، فهي مفاهيم غير محددة في ظل فِقدان نظرية سياسية إسلامية؛ إذ تعتقد العديد من التيارات الإسلامية أن الوطن لا يمكن أن يمثل السقف النهائي الذي يجب أن تتوجه كافة الجهود إليه، وعليه تسعى إلى الوصول إلى صيغة توافقية تمكنهم من التجمع تحت لواء الإسلام؛ لإعادة إحياء الخلافة الإسلامية، وهو ما يراه البعض اعتداءً على مفهوم الدولة الوطنية.

خامسًا: سيقع على عاتق هذه النظرية تَبِعةُ صياغة رؤية لنظام متكامل اقتصاديًّا واجتماعيًّا يتفق مع الشريعة الإسلامية، ويحقق التنمية والعدالة الاجتماعية والرفاه، ويحافظ على حقوق الفرد والمجتمع التي طالما نادى بها الإسلام طول مسيرته التاريخية، ولكن دون تطبيق حقيقي على أرض الواقع، إلا في فترات زمنية ضئيلة جدًّا؛ إذ إن هناك الكثيرَ من الآثار السلبية الناجمة عن عدم تبلور ملامح اقتصادية واجتماعية للنظرية السياسية الإسلامية، حيث لا يزال الاهتمام مُنصَبًّا في العمل على توضيح مفردات الاقتصاد والاجتماع والسياسة كلٌّ بشكل منعزل، في وقت أصبح من الضروري تأطير ذلك في نظرية ذات رؤية شمولية، ويمكن الاعتماد عليها في صياغة نظام سياسي ذي رؤية اقتصادية، تتوافق مع مقاصد الإسلام وقيمه العليا.

سادسًا: إثراء الفكر السياسي الإنساني ـ ومن ثم الممارسة السياسية ـ بأبعاد قيمية أخلاقية، في ظل سيادة التصورات النفعية الميكافيلية التي ذهبت إلى أن الغاية تبرر الوسيلة؛ فاعتمدت كل الأساليب المتاحة ـ بغض النظر عن أخلاقيتها ـ للوصول للسلطة والاستمرار فيها، وتحقيق الدول لمصالحها، وهو ما نتج عنه ما نشهده من صراعات واضطرابات في النظام الدولي.

سابعًا: ستحاول تلك النظرية أن تضع الأمة في موقعها الطبيعي والمركزي؛ باعتبارها الممثل والمفسر الوحيد للدِّينِ، فالله تعالى قد استخلف الأمة بمجموعها، ولم يستخلف عالِمًا أو جماعة ما، وفي هذا الشأن يذهب أحد الباحثين الغربيين إلى أن الدولة الحديثة ـ ممثلة في القابعين في السلطة في العالم الإسلامي ـ ظلت طوال

تاريخها هي من يحدد ما الإسلام؟ بالسيطرة على مؤسساته؛ وبالتالي فرضت رؤية للدين تتوافق مع مصالحها، وتضفي عليها الشرعية التي تريدها، وفي المقابل تبنت تيارات إسلاميَّة غير رسمية الدعوةَ إلى أن يكون الإسلام هو مُؤصِّلَ نظامِ الدولة ومحدِّدَهُ لكن من خلال رؤيتها هي للدين، ويرى هذا التيار أن حل تلك المعضلة كان ولا يزال مرهونًا بالتنقيب عن صيغة علاقة متوازنة وراسخة بين الإسلام والدولة والمجتمع، فمن يقود من؟ ومن صاحب الولاية في تحديد ما هو الإسلام(١٠)؟

لا شكَّ أنَّ الحل يكمن في تحرير الدين من سيطرة الدولة ومن سيطرة التيارات والجماعات والعلماء على حدٍّ سواء، وردُّ الأمر إلى الأمة؛ باعتبارها المستخلفةَ من قبل الله تعالى، وأنها صاحبة الحق في إنفاذ هذا الدين، وتنزيله على الواقع، بالشكل الذي تريد، والذي يتفق وقناعاتها الدينية.

سادسًا: إشكاليات التراث الفقهي حول نظرية الحكم:

بالعودة إلى سياق هذا المدخلِ مرة أخرى: فالجدير بالذكر أن محاولة البحث في التراث الفقهي حول تطوير نظرية مثالية وصالحة للحكم ليست بالأمر الهين، بل ستواجه العديد من الإشكاليات، **لعل من أهمها**(١١):

- أن الاشتغال الفقهي بمبادئ الحكم والسياسة لم يكن بإطار ورؤية شاملة، كما أنَّ ما قُدم من اجتهاد - رغم كثرته - قد رَكَّزَ على الفقه في مجال العبادات بصفة أكبر، أو أنه تناول القضايا الفقهية المتعلقة بفقه المعاملات والسياسة تحديدًا، لكن في شكل جزر منعزلة دون الاهتمام ببلورة رؤية كلية تُؤَطِّرها بإطار فكري عام، كما أن أغلب الفقه السياسي الإسلامي التاريخي لم يلتزم بتطبيق قواعد المنهج العلمي للخروج بأحكام شرعية، وهذا يفرض علينا إعادة إخضاع هذه الأحكام لمنهج علمي صارم.

- توقف الاجتهادات الفقهية السياسية عند اجتهادات ابن تيمية وابن القيم والماوردي ونحوهم، فهي ذاتها المادة التي أنتجتها المؤلفات التالية لها، مُتَّخذة شكلًا جديدًا، لكن دون تطوير حقيقي للمضمون، في حين يرى آخرون أن المستشرقين هم من روجوا لمقولة توقف الفكر السياسي عند الماوردي وابن تيمية، وأننا تبعٌ لهم في ذلك، وبالتالي من المهم إعادة اكتشاف تراثنا بالتوازي مع تطويره وتجديده أو حتى تجاوز بعض أطروحاته.

---

(١٠) جاكوب سكوجارد بيترسون: **تعريف الدولة المصرية بالإسلام، مفتو وفتاوى دار الإفتاء**، ترجمة: الدكتور السيد عمر، ولا تزال مخطوطة تحت الطبع، دار نشر نهوض، ٢٠١٦م، مقدمة المترجم، ص٦ وما بعدها.

(١١) راجع: إبراهيم غرايبة: **الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها**، بحث منشور على الجزيرة نت بتاريخ ٢٥/ ٣/ ٢٠١٥م، https://goo.gl/YBikkf

ـ فردية الاجتهاد؛ إذ اعتمد على اجتهادات فقهية فردية، وبدا على شكل جزر منعزلة، دون التوحد في شكل اجتهاد جماعي، يقدم رؤية ذات صبغة شموليَّة؛ تضع ملامح لمشروع حضاري للأمة.

ـ غياب الإدراك الكلي للكثير من الوظائف والظواهر المتعلقة بعملية الحكم والسياسة، وهذا ما حال دون تقديم خريطة معرفية لها، ومن ثم تطويرها لتسير باتجاه تشكيل نظرية متكاملة.

ـ النسبية التاريخية للفقه السياسي، وهي تعني أن ما تم تقديمه من اجتهادات في زمن ما قد لا يصلح لزمن آخر؛ لذلك كانت بحاجة لإعادة مراجعة أطروحاتها وفقًا لآليات ومعطيات العصر.

ـ معظم الأحكام الشرعية السياسية جاءت ردودَ أفعال لمواقفَ مضادَّةٍ، أو استجابةً لضغوط مصلحيَّةٍ؛ فيتعيَّنُ علينا إعادة دراستها في سياقها التاريخي الذي أُنتِجت فيه؛ لكي نتفهَّم المنحى الذي نحتاجه دون غيره، وبالتالي إمكانية القبول بهذه الأحكام أو تطويرها أو حتى رفضها.

ـ النزعة المحافظة للفقه السياسي التقليدي، والذي ظل متخوفًا بشكل كبير من إحداث تعديلات جوهرية على تراثه السياسي، ملتزمًا باجتهادات السابقين درءًا للفتن، وهو توجه رفضه أتباع المدرسة الاجتهادية المقاصدية؛ التي ترى أنه قد أصبح فرض عين على الجميع أن يُسهِم في التحرُّر من تلك الرؤية بالدفع نحو بروز خط فكري يملك من الجرأة والمبادرة والإبداع ما يعين على كسر الجمود، والخروج عن التقليدية التي وقفت حجر عثرة يحول دون التفكير الخلاق، وطرح منهج وفكر سياسي جديد ومنبثق في الوقت ذاته من الإسلام، إسلام الوحي بصفائه ونقائه، وليس إسلام المذاهب والأنظمة بإرثه التاريخي الثقيل الذي أُسبغت عليه من القدسية ما جعله دينًا موازيًا للإسلام، حال دون قيام عملية اجتهادية من شأنها إنتاج فقه سياسي متطور؛ للخروج من مأزق الانهيار الحضاري الذي تعيشه الأمة في لحظتها الراهنة.

وفي هذا السياق لا بد أن نكرر الاعتراف أننا أمام مأزق فكري مفاده أن الجانب التنظيري الذي قام به الباحثون والمتخصصون في هذا المجال ـ وهو الاجتهاد نحو بناء نظرية ـ ليس بحجم الحراك السياسي الدائر على الأرض ولم يَرْقَ إليه بأية حال، فالتنظير الفقهي والعلمي ـ قياسًا بحجم هذا الحراك ـ لا يزال ضئيلًا ولا يعدو كونه ردود أفعال، ولا يمكن اعتباره توجهًا نحو بناء نظرية متكاملة؛ إذ استُهلِكَ في مناقشة مفاهيم جزئية خلافية، بدلًا من أن يسعى إلى بناء نظرية متكاملة في الفكر السياسي الإسلامي.

ويمكن القول: إن هناك العديدَ من العوامل التي أدت إلى تراجع التنظير السياسي

الحديث والمعاصر؛ منها: العوامل الخارجية؛ كالاستعمار، والتوجس من الغزو الفكري والثقافي؛ ومن ثم مقاطعة كل المنتجات الفكرية للحضارة الغربية، كذلك هناك العوامل الداخلية؛ كالصراعات الطائفية والمذهبية ذات الديباجات السياسية، والاستبداد السياسي، وغيرها من العوامل التي أسهمَتْ في تكريس عدد من الظواهر السلبية؛ كالتخلُّف الاقتصادي، وتدني التنمية البشرية، وتفاقم ثالوث: الفقر والجهل والمرض، ويرى كثيرون أن كل هذه العوامل مثَّلت واقعًا ضاغطًا بقوة على التيارات الإسلامية بحيث لم يكن أمامَها فُسحة للتنظير؛ فركزت على العمل والنشاط الحركي، متجاهلةً الجانبَ التنظيريَّ الاجتهاديَّ التجديديَّ الذي تراجع بشكل كبير.

وهذا الفراغ التنظيريُّ[(١٢)] الذي أدركه الكثير من الباحثين، وقد لخص رُؤَاهم الدكتور سيف الدين عبد الفتاح؛ الذي أكَّدَ على أن الأمة بحاجة ملحة إلى تأصيل علميٍّ للنظرية السياسية من منظور إسلامي، وأنه مجال تمتد فيه القضايا، ويحتاج إلى أكثر من دراسة، وأن البحث في أزمة تلك النظرية السياسية وكذلك معالجة هذا العلم من منظور مفاهيمي ـ أمرٌ يستحق المتابعة والاهتمام البحثي المتواصل؛ خاصة أن الاهتمام بعملية التنظير قد ندر في الوسط الأكاديمي وداخل الجماعة البحثية[(١٣)].

أضف إلى ذلك أن كثيرًا من كتب السياسة الشرعية ـ كما يرى بعض الباحثين ـ إنما هي إعادة صياغةٍ وشروح لكتب التراث في هذا العلم، والتي وُضِعت منذ مئات السنين، متجاهلين أن هذه الكتب كانت قد كُتبت لعصور خلت، وفي ظل ظروف سياسية ضاغطة وواقع أليم، ولا تناسب واقعنا الراهن.

ولعل عدم وجود نظرية سياسية إسلامية للحكم واضحة المعالم، هو ما أنتج في أيامنا هذه ما نراه من استشراء العنف، واعتماده آلِيَّةً وحيدةً للوصول للسلطة، وهي الظاهرة التي عبرت عن نفسها في كل من طالبان، وبوكو حرام، وداعش، والنصرة، وغيرهم، أضف إلى ذلك ما يثار من جدل لا حدود له في تونس ومصر وليبيا وغيرها من البلدان العربية والإسلامية حول صياغة دستور متفق عليه، وعلى هذا اتجهت كل من التجربة السياسية الماليزية والتركية إلى تبني نظام حكم بآلية ديمقراطية غربية، رغم قيادة الإسلاميين إيَّاها، فلم يتم تقنين نظرية سياسية من منظور إسلامي، وربما اضطروا إلى هذا المسار؛ تفاديًا للصدام مع الواقع القائم، واعتمادًا لخيار تكتيكي مرحلي، ولكنه

---

(١٢) يرى البعض أنه ليس هناك فراغًا تنظيريًّا، مؤكدين أن هناك كمٌّ لا بأس به من التنظير الفقهي السياسي ولكن الحركات السياسية الإسلامية لا تأخذ على عاتقها تبعة إنزاله على الواقع عند انغماسها في العمل السياسي.

(١٣) سيف الدين عبد الفتاح: **النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي، منهجية التجديد الإسلامي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، الأردن، المركز العلمي للدراسات السياسية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص٥.

وراجع أيضًا: ضياء الدين الريس: **النظريات السياسية الإسلامية**، مرجع سابق.

أمر ينطوي على خطورة كبيرة على المدى البعيد؛ إذ تتفاقم التساؤلات الشرعية والفقهية السياسية والدستورية بمرور الوقت، وستواجه هذه الدول تحديات مفصلية حول موقف الإسلام من الكثير من القضايا السياسية؛ وعليه يجب مواجهتها ـ من الآن ـ بشجاعة، وحسمُ نتيجتها؛ تمهيدًا لتوفير مادة فقهية وقانونية لصياغة نظم سياسية ودستورية(١٤).

وتأسيسًا على هذا: فإن التحدياتِ السياسيَّةَ ومفرداتِ الواقع الإسلامي المعاصر تؤكِّدُ على أننا بحاجة يقينية إلى نظرية سياسية إسلامية، ولكن: ما المقصود بعلم السياسة أولًا؟ ومن ثم: ما المقصود بالنظرية السياسية؟

سابعًا: علم السياسة والنظرية السياسية (نظرة تعريفية):

بدايةً: السياسة(١٥) ـ كما عرَّفها جوليان فروند (Julien Freund) ـ هي: «الفعالية الاجتماعية التي تأخذ على عاتقها ـ عن طريق القوة المرتكزة إجمالًا على القانون ـ تأمينَ السلامة الخارجية والوفاق الداخلي لوحدة سياسية خاصة، وصيانة النظام وسط الصراعات الناجمة عن تنوع واختلاف الآراء والمصالح»(١٦).

أما علم السياسة: فهو ذلك العلم الذي يهتم بدراسة السلوك السياسي للجماعة، أيَّةَ جماعةٍ كانت، وطبيعة التفاعلات السياسية داخل المجتمع وفهم الواقع السياسي له؛ من خلال استخدام مجموعة من الافتراضات والنظريات والمفاهيم؛ إذ ينصب اهتمامه على دراسة النشاطات السياسية للإنسان؛ كعمليات الحكم، والتصويت، والضغط

---

(١٤) هناك معضلة تواجه المجتمعات الإسلامية تحديدًا وهي الشروع في وضع دستور دون وجود نظرية سياسية؛ إذ اعتبر البعض أن وضع دستور يتفق مع الشريعة الإسلامية هو بمثابة نظرية سياسية إسلامية، وهو في الحقيقة ليس نظرية؛ بل هو أحد منتجاتها.

(١٥) يقصد بالسياسة في لسان العرب: «القيام بالأمر بما يصلحه»، والأمر هنا هو أمر الناس أو الحكم والدولة، ويعرِّفها معجم روبير بأنها: «فن إدارة المجتمعات الإنسانية»، ومعجم كاسل (casslle) بأنها ـ أي: السياسة ـ: «ترتبط بالحكم والإدارة في المجتمع المدني»، أما في قاموس ليتره (littre) الفرنسي ١٨٧٠م، فقد قدم ثمانية تعريفات لكلمة سياسة منها: «فن حكم الدولة»، و: «السياسة علم حكم الدول وإدارة العلاقات مع الدول الأخرى»، وفي قاموس العلوم الاجتماعية عُرِّفت السياسة بأنها: «تلك العمليات الصادرة عن السلوك الإنساني التي يتجلى فيها الصراع بين الخير العام من جهة ومصالح الجماعات من جهة أخرى، ويظهر فيه استخدام القوة بصورة أو أخرى؛ لإنهاء هذا الصراع أو التخفيف منه أو استمراريته»، أو هي: «أفعال البشر التي تتصل بنشوب الصراع أو حسمه حول الصالح العام، والذي يتضمن دائمًا استخدام القوة أو النضال في سبيلها»، كذلك عرَّفها ماكس فيبر (Max weber) بأنها: «الفعالية التي تطالب بحق السيطرة من أجل السلطة القائمة على أرض ما مع إمكان استخدام القوة أو العنف في حالة الحاجة، سواء من أجل النظام الداخلي أو الفرص التي تنتج عنه، أو من أجل الدفاع عن الجماعة في وجه التهديدات الخارجية»، وعرَّفها المعجم القانوني بأنها: «أصول أو فن إدارة الشؤون العامة».

راجع بهذا الشأن كلًّا من:

موسوعة العلوم السياسية، الكويت، مطابع دار الوطن، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ١/ ١٠٢.

إبراهيم ابراش: **النظرية السياسية بين التجريد والممارسة**، دار الجندي للنشر، ٢٠١٢م، ص١٩.

(١٦) جوليان فروند: **ما هي السياسة**، ترجمة: يحيى علي أديب، سوريا، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨١م، ص١٢٤.

السياسي، وتكوين التنظيمات السياسية؛ كالأحزاب، وجماعات المصالح، وغيرها، فهو علم دراسة الدولة والسلطة، ومؤسساتها، وعلاقتها بعضها مع بعض ومع المجتمع، وإدارة علاقات الدولة مع القوى الخارجية، والغرض النهائي من السياسة هو تحقيق مصالح المجتمع، وحل الخلافات، وتحقيق الانسجام بين الحُكَّام والمحكومين، وَفْقَ قاعدة الحقوق والواجبات، وتنظيم الصراع السياسي بشكل سلمي(١٧).

وذهب جبرييل ألموند (Gabriel almond) إلى أن حقل علم السياسة هو: «نظام التفاعلات الذي يوجد في جميع المجتمعات المستقلة، والذي يقوم بوظائف التوحيد والتكيف، ويؤديها في الداخل وتجاه المجتمعات الأخرى، ويمارس هذه الوظائف باستخدام القسر المادي أو بالتهديد باستخدامه، سواء أكان استخدامه شرعيًّا شرعيَّةً تامَّةً، أو بعض الشيء؛ فالنظام السياسي هو القَيِّم أو القائم الشرعي على أمن المجتمع، والصانع الشرعي لما يحدث فيه من تغيير(١٨).

ويرى مارسيل بريلو (Marcel prelot) أن فكرة السلطة هي الموضوع الخاص بعلم السياسة، ولجميع فروع هذا العلم موضوع مشترك هو دراسة السلطة في المجتمع من مختلف وجوهها، فموضوع هذا العلم ليس الدولة فقط؛ وإنما أيضًا الجماعات المحلية والنقابات والمؤسسات والكنائس؛ فكل تجمع يعود لعلم السياسة فور حيازته سلطة(١٩).

أ ـ فروع العلوم السياسية:

من الجدير بالذكر أن علم السياسة مرَّ عبر مراحل تطور كثيرة، وفي هذا السياق يؤكد البعض أن علم السياسة قد اكتسب شخصية متميزة عن غيره من العلوم الاجتماعية مع ظهور قائمة اليونسكو لعام: (١٩٤٨م)، والتي حدد بها علماء السياسة أربعة قطاعات لعلم السياسة **هي**:

١ ـ **النظرية السياسية**: وتشمل النظرية السياسية وتاريخ الفكر السياسي.

٢ ـ **النظم السياسية**: وتشمل الدستور، والإدارة العامة، والنظم السياسية المقارنة.

٣ ـ **الحياة السياسية**: وتشمل موضوعات عديدة؛ منها: الأحزاب السياسية، وجماعات الضغط السياسي، والرأي العام.

٤ ـ **العلاقات الدولية**: وتشمل: العلاقات السياسية الدولية، والسياسة الدولية، والتنظيم الدولي، والقانون الدولي، وغيرها(٢٠).

---

(١٧) إبراهيم ابراش: **النظرية السياسية بين التجريد والممارسة**، مرجع سابق، ص١٩.

(١٨) Gabriel almond and james coleman, eds, **the politics of the developing areas**, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1960, p.196.

(١٩) مارسيل بريلو: **علم السياسة**، ترجمة: محمد برجاوي، بيروت عويدات للنشر والطباعة، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، ص٨٤.

(٢٠) راجع بهذا الشأن: **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق ١/ ١٠٥.

أما فيما يتعلق بالنظرية[٢١] ـ أيّةِ نظريّةٍ ـ فهي عبارة عن: مجموعة من المفاهيم والتعريفات والافتراضات التي تعطينا نظرة منظمة لظاهرة ما؛ وذلك بتحديد العلاقات المختلفة بين المتغيرات الخاصة بتلك الظاهرة؛ بهدف تفسير تلك الظاهرة، والتنبؤ بها مستقبلًا، أو هي مجموعة من الفرضيات التي تحاول تفسير الوقائع العلمية أو الظنية أو البحث في المشكلات القائمة على العلاقة بين السبب والمسبب، وفي الدراسات الإنسانية تعني النظرية: التصوراتِ أو الفروض التي توضح الظواهر الاجتماعية التي تأثرت بالتجارب والأحداث والمذاهب الفكرية والبحوث العلمية التطبيقية[٢٢].

كذلك عرَّفها أرنولد روس (Arnold Ross) في مؤلفه النظرية والمنهج في العلوم الاجتماعية بأنها: «بناء متكامل يضم مجموعة تعريفات وافتراضات وقضايا عامة، تتعلق بظاهرة معينة، بحيث يمكن أن يستنبط منها منطقيًّا مجموعة من الفروض القابلة للاختبار»[٢٣].

ب ـ تعريف النظرية السياسية:

هذا عن النظرية بشكل عامٍّ، أما النظرية السياسية، فهي تعني: دراسة تطور الأفكار السياسية منذ أفلاطون والظروف التي أنضجتها، ثم تأثير هذه النظرية في الممارسة السياسية، وهي تعني أيضًا: الدراسة المنهجية للمؤسسات والسلوك السياسي في العالم المعاصر، مع الابتعاد عن أيَّة أحكام أخلاقية أو قيم معيارية، ومحاولة التوصل إلى تعميمات؛ بواسطة طرق ومناهج جمع المعلومات، والتحقق من صحتها بالبرهان، وليس بالحدس[٢٤]، وتعد النظرية السياسية من المواضيع الرئيسة في علم السياسة؛ إذ إن بلورة الأفكار السياسية في إطار نظريات هو أمر من شأنه أن يؤكد أن السياسة لم تعد مجرد أفكار ومقولات عامة بعيدة عن الواقع؛ بل أصبح من الممكن ضبط وتقنين الشأن السياسي؛ ليصبح علمًا مثله مثل العلوم الأخرى[٢٥]، وهي تمثل مرحلة من النضج المتقدم للفكر السياسي؛ فهي محاولة من الباحثين السياسيين للوصول بالمعرفة السياسية إلى درجة من الدقة والموضوعية، بشكل أقرب إلى الحالة التي عليها العلوم الطبيعية.

---

(٢١) النظرية عمومًا ـ وكما تُعرِّفها موسوعة العلوم السياسية ـ هي قضية تثبت ببرهان وهي تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ، كما تشمل أية نظرية على مجموعة من التعميمات أو الأحكام العامة المجردة عن حقيقة ما.

راجع: **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق، ١/ ١٠٥.

(٢٢) إبراهيم ابراش: **النظرية السياسية بين التجريد والممارسة**، مرجع سابق، ص٢١.

(٢٣) Ross, Arnold.**Theory and Method in the social science, minneapolis**, the university press, 1954, p.95.

(٢٤) راجع: **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق، ١/ ١٠٥.

(٢٥) إبراهيم إبراش: **النظرية السياسية بين التجريد والممارسة**، مرجع سابق، ص٨.

ومع ذلك فالأمر يكتنفه العديد من الصعوبات؛ إذ إن الظواهر الاجتماعية تختلف اختلافًا جذريًا عن الظواهر الطبيعية، فإذا كانت الثانية قابلة للملاحظة والضبط والتجريب، فإن الأولى على درجة كبيرة من التعقيد وعدم الثبات والتحول من حال إلى حال، فالظاهرة الاجتماعية يتداخل في تشكُّلها مؤثرات سيسيولوجية ونفسية ودينية واقتصادية وسياسية؛ مما يجعل حصر مكوناتها وإخضاعها للتجربة أمرًا شاقًّا[٢٦][٢٧]؛ إذ إن القائمين على هذا العلم - علم السياسة - لا يزالون يبذلون الكثير من الجهد في مجال ضبط المفاهيم والمقولات السياسية؛ للوصول إلى درجة عالية من الدقة والتحديد؛ كما هو الحال في العلوم الطبيعية، وهو ما يزيد الأمر صعوبة.

---

(٢٦) المرجع السابق، ص٩.

(٢٧) للمزيد حول اختلاف الظاهرة الطبيعية عن الظاهرة الاجتماعية راجع: عبد الوهاب المسيري: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ١/ ٨٣ وما بعدها.

المبحث الثاني

إسهامات إسلامية في النظرية السياسية
قراءة تحليلية لإسهامات المفكرين المسلمين المعاصرين

تمهيد:

رغم حداثة التقنين المتعلق بالنظرية السياسية في العالم ـ بل ومصطلح: «النظرية السياسية» ذاته لم يتم صكه إلا في العصر الحديث، إلا أن مدلوله وما ينطوي عليه من مفاهيم ـ وبحسب كثيرين ـ يكاد يكون حاضرًا بكل مشتملاته ومفرداته السياسية في التجربة السياسية الإسلامية في عصر النبوة والخلفاء الراشدين من بعده ـ: غير أنه لم تكن هناك نظرية بالمعنى المعروف في تلك الفترة؛ لأنها كانت عصور تأسيس وانتقال، إلا أنها صارت مرجعية للنظرية فيما بعد، ومع ذلك فقد اتسمت الرؤية السياسية في تلك الفترة بمقدرتها على إدارة الصراع بشكل سلمي داخل المجتمع، أضف إلى هذا تميزها القيمي والأخلاقي وبُعدَها الإنساني التراحمي المستمد من إنسانية العقيدة الإسلامية ذاتها في تلك الحقبة المبكرة.

غير أنه ـ ومع سقوط الخلافة الراشدة ـ بدأت قيم تلك النظرية تتراجع مع تراجع الممارسة ذاتها؛ فبدأت تظهر مفردات التغلُّبِ عوضًا عن سيادة الأمة، والحكم الوراثي العضوض في مقابل البيعة، وتقلص مفهوم المشاركة الشعبية، فكان هذا التراجع السياسي واحدًا من أهم عوامل تفكك الأمة وتشرذمها لدويلات متناحرة ومن ثم تدهورها الحضاري.

والجدير بالذكر أن التاريخ الإسلامي قد شهد إسهامات كثيرة لعدد من العلماء المسلمين في مجال السياسة، والتي لا يتسع المقام لذكرها هنا، وتحتاج إلى دراسة موسعة ومتخصصة، ومن ثم ارتأت الدراسة أن تركز على الاجتهادات التنظيرية في التاريخ الحديث والمعاصر؛ نظرًا لقربها زمنيًّا من واقعنا الحالي؛ وبالتالي فأطروحاتها يمكن إسقاطها بشكل كبير على واقع الحراك السياسي المعاصر؛ لتشابه الإشكاليات المطروحة في كثير من جوانبها، كما أنها ـ أي: تلك الاجتهادات السياسية الإسلامية الحديثة ـ قريبة من التنظير السياسي الإنساني الحديث بالمعنى الحقيقي، والذي أضحى

علمًا للسياسة والنظرية السياسية، وما انطوى عليه هذا العلم من تخصص وتشعب وتنامٍ بفضل جهود إنسانية فكرية ضخمة شاركت فيها البشرية جمعاء.

• **محاور المبحث:**

- تمهيد في دوافع الاهتمام بالنظرية السياسية الإسلامية.

- إسهامات مدرسة رشيد رضا.

- إسهامات عبد الرزاق السنهوري.

- إسهامات محمد ضياء الريس.

- إسهامات علال الفاسي.

- إسهامات مدرسة القاهرة: حامد ربيع نموذجًا.

- إسهامات تلميذ ربيع: سيف الدين عبد الفتاح.

- إسهامات الدكتور محمد طه بدوي.

- إسهامات طه عبد الرحمٰن ولؤي الصافي.

- إسهامات المدرسة التركية: أحمد داود أوغلو نموذجًا.

- إسهامات أمجد جبرون.

- أطروحة أحمد ولد مولاي.

- أطروحة وائل حلاق.

- إسهامات الفقه السياسي الشيعي.

- المخاطبون بعملية الاجتهاد الفقهي السياسي المعاصر.

- وجهتان في تجديد الفقه السياسي الحضاري.

تمهيد في دوافع الاهتمام بالنظرية السياسية الإسلامية:

جاء العصر الحديث ومع بداية التَّماسِّ والاحتكاكِ مع الغرب المتقدم، هنا أدرك رواد النهضة الإسلامية - (رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، والأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا، والسنهوري، وغيرهم) - دور الفكر السياسي الغربي المتطور في إحداث تلك النهضة الغربية، ومنطلقين من إيمانهم بأن هذه بضاعتنا؛ فيجب أن تعود إلينا، فلم ينظروا إلى هذا الفكر السياسي الغربي باعتبارِهِ منتجًا غربيًّا فقط؛ ومن ثم يجب المفاصلة والقطيعة المعرفية معه، وإنما رأوه بنظرة أرحب؛ فرأَوهُ منتجًا إنسانيًّا عامًّا وميراثًا للبشرية جمعاء، أسهم فيه المسلمون إسهامًا كبيرًا في الماضي، وعنهم أخذه الغرب؛ نتيجة اتصاله بمسلمي الأندلس وغيرها من البقاع الإسلامية وطوره، ومن ثم دمجه مع ما كان لديهم من ميراث وتراث سياسي قديم، كل هذا كان

مدعاة لأن يطالب هؤلاء الرواد المسلمون بأهمية بلورة رؤية سياسية إسلامية متكاملة، من شأنها أن تعطي التجديد بُعدًا ومنطلقًا اجتماعيًّا؛ أي: أهمية تأطير الإصلاح الدستوري بالتغيير الاجتماعي، وليس العكس؛ مستفيدةً من التطور الإنساني في هذا المجال من ناحية، ومنبثقةً من قيم الإسلام السياسية ومقاصد الشريعة الإسلامية من ناحية أخرى.

وعليه؛ يمكن الحديث عن عاملين رئيسَينِ أدَّيا إلى الاهتمام بمشروع النظرية السياسية الإسلامية في العصر الحديث **وهما**:

الأول: ظهور الضعف والتخلف في الواقع الحياتي السياسي والاجتماعي والاقتصادي الإسلامي والفقهي، وتراجع التجربة والممارسة السياسية الإسلامية على كل المستويات؛ كتراجُع الحريات والشورى والعدالة الاجتماعية، انتهاءً بسقوط الخلافة العثمانية نفسها.

الثاني: التماسُّ مع التجربة الغربية الحديثة بعد عصر النهضة الأوروبي، وخاصة ما قبيل الحقبة الاستعمارية؛ ومن ثم طرحوا على أنفسهم سؤال النهضة: لماذا تقدم الآخرون بينما تخلف المسلمون؟

كان هذان هما الباعثين الرئيسَينِ اللَّذين حركا الأمة، فبدأ روادها في ذلك الوقت بالتحرك نحو مشروع حضاري نهضوي والذي تجلت واحدة من إرهاصاته الأولى في رحلة رفاعة الطهطاوي إلى باريس، والتقائه بالحضارة الغربية بعد الثورة الفرنسية بسنوات قليلة، وما حققته من إصلاحات سياسية واسعة، وهو ما أحدث له ما يطلق عليه (صدمة الحضارة)؛ فشرع في ترجمة الدستور الفرنسي الجديد للعربية؛ لتستفيد منه الأمة، منطلقًا من قناعته بأن أطروحاته الدستورية لا تتنافى في معظمها مع التصور الإسلامي؛ بل هي من صميم مبادئه، ثم جاء الوزير الأكبر: «خير الدين التونسي» ليعلن أن الخروج مما تعانيه الأمة من تدهور وتراجع حضاري هو في حتمية إجراء إصلاحات دستورية على نظام الخلافة، وهي إصلاحات من شأنها أن ترد السيادة للأمة في الحكم والإدارة والمشاركة الشعبية، وبالفعل تم وضع أول دستور للخلافة، تبنَّاهُ السلطان عبد الحميد، غير أنه تراجع عنه فيما بعد، ثم قامت محاولات كلٍّ من: الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، والسنهوري؛ لإحياء النظرية السياسية الإسلامية وإكسابها روح العصر، إلا أنها لم تجد من يتبناها، ثم يُسقِطُها على الممارسة السياسية وواقع الأمة.

إسهامات مدرسة رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م):

الجدير بالذكر أن أبرز ما تم تقديمه من تنظير في ذلك الوقت هي محاولات كل من رشيد رضا والسنهوري لصوغ ملامح نظرية سياسية إسلامية متكاملة؛ إذ اتسمت

محاولتاهما بكونهما بلورة وصياغة لفكر من سبقهما؛ كالطهطاوي، وخير الدين، والأفغاني، والكواكبي؛ فجاءت على قدر كبير من التطور بشكل جعلهما أقرب للتقنين الفقهي والقانوني الدستوري الحديث:

فقد ارتكزت ملامح النظرية السياسية عند هذه المدرسة ـ كما لخصها الإمام رشيد رضا ـ على عدد من المحاور الأساسية[1]؛ **وهي**:

ـ ضرورة وجود دستور؛ فقد أقر في وقت مبكر مبدأ وضع الدساتير؛ عقدًا اجتماعيًّا بين الحاكم والمحكومين.

ـ أن الدولة في الإسلام دولةٌ مدنيَّةٌ بكل ما تحمله الكلمة من معنى، بل إن هدم وإنهاء السلطة الدينية (الكهنوت الديني) والإتيان عليها أحد مقاصد الإسلام.

ـ أن الواقع الإسلامي الحالي يجيز تعدد الإمامة (الدولة الوطنية وليس الدولة الأممية)، على أن يتم تهيئة الأمة مستقبلًا للإمامة الكبرى، وحين تسمح الظروف بذلك، وليس شرطًا أن تكون بالصيغة والشكل التاريخي.

ـ أن إحياء وتفعيل عملية الاجتهاد الفقهي في الجانب السياسي هو المخرج والحل؛ فمن خلاله يمكن استحداث آليات ونظم سياسية جديدة، تنبثق من قيم الإسلام من ناحية، وتواكب متغيرات العصر من ناحية أخرى.

ـ أن السيادة هي للأمة، والأمة تُنيب عنها أهل الحل والعقد، الذين من شأنهم أن يضفوا الشرعية السياسية على الحاكم، ولهم أن يحاسبوه، أو ينزعوا هذه الشرعية عنه، وقد حدد ذلك بتأكيد تفسير مفهوم آيات (أولي الأمر) بأنها تقصد من يُنيب عن الأمة وليس الخليفة الحاكم.

ـ تأكيده على أن فكرة وفتوى جواز وإقرار سلطة التغلب هي ما أدت إلى تراجع الأمة سياسيًّا، وأنها وضع عارض يتحتم العمل على تغييره والعودة بالأمة إلى وضعها الطبيعي، وهو الحكم المبني على الشورى والاختيار الحر للأمة.

ـ تمييزه بين ما هو بشري وما هو مقدس في الإسلام، وأنه لا يجب إضفاء أيَّةِ قدسيَّةٍ على التاريخ السياسي للمسلمين؛ فإنه تجربة بشرية إنسانية، ومن ثم انطلق إلى تحليل الأحداث السياسية تحليلًا علميًّا نقديًّا، فقام بإسقاط القيم الشرعية السياسية على تلك الأحداث والمواقف والممارسات الشخصية الإنسانية للمسلمين لتحديد الموقف منها، حتى لو كانت هذه الممارسات لصحابة الرسول رضوان الله عليهم، دون أن يمس ذلك من مكانة الصحابة؛ فقد تعامل الرجل معهم بجرأة وبأدب جم في نفس الوقت

---

(١) سيتم تناول فكر العلامة رشيد رضا السياسي بشيء من التفصيل في الفصل الثالث من هذا الباب؛ وذلك من خلال مؤلفاته المرجعية، ومن أبرزها: **الخلافة أو الإمامة العظمى**.

ومن منطلق مصالح الأمة، وهي جرأة المفكر التي قد يدفع ثمنها غاليًا، وبخاصة من قِبل التيار التقليدي النصي.

إسهامات عبد الرزاق السنهوري (١٨٩٥ ـ ١٩٧١م):

بشكل متوازٍ نسبيًا استطاع عبد الرزاق السنهوري بلورة ملامح مشروع نظرية سياسية جيدة وفريدة في وقتها؛ لما انطلقت عليه من طرح عملي قابل للتطبيق على أرض الواقع؛ فقد استطاع إحداث نقلة نوعية من الفقهي للقانوني الدستوري، وقد قامت ملامح هذه النظرية على خمس فرضيات أساسية، **وهي**:

الفرضية الأولى: أن الإسلام يضمن الفصل بين السلطات الثلاث بشكل أكثر رقيًا من الديمقراطيات الغربية، وبخاصة الفصلُ التامُّ بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، فالأخيرة لا يمكنها بأي حال التدخل في التشريع الإسلامي.

الفرضية الثانية: أن الإجماع يعني أن السيادة للأمة، وهو يعطي عنصر المرونة والتطور للشريعة الإسلامية ويقودها لتطوير نظم الحكم الإسلامية؛ لتصبح نيابية ديمقراطية، ذات قيم إسلامية؛ فهيئة الإجماع يمكن أن تتسع لتشمل أكبر عدد من مواطني الدولة.

الفرضية الثالثة: أن وحدة الأمة لا تعني وحدة الدولة؛ وبالتالي يمكن تحقيق وحدة الأمة تحت سقف أي منظمة أو هيئة، ودون انتظار انضواء شعوبها في دولة (خلافة) واحدة؛ باعتباره حلًّا عمليًا للوضع الراهن لسقوط الخلافة، مما يجيز وجود دول وطنية إسلامية متعددة بما لا يتناقض ووحدة الأمة.

الفرضية الرابعة: أن الاجتهاد هو السبيل إلى تحقيق نهضة إسلامية حقيقية؛ لذلك دعا إلى الشروع في إنشاء مراكز علمية ومؤسسات خاصة في هذا المجال؛ لإنتاج فقهي مستقل ذي صبغة شمولية ومواكبة للمتغيرات المحلية والدولية، ومعبِّرٍ في الوقت ذاته عن مقاصد الشريعة الإسلامية.

الفرضية الخامسة: أن الشريعة الإسلامية لا تفرض شكلًا معينًا لنظام الحكم، وكل نظام يتوفر فيه الخصائص المميزة للخلافة هو نظام شرعي وصحيح، فالخلافة ليست نظام حكم جامد من حيث شكله؛ بل هي نظام مرن يمكن أن يتطور شكله ليتلاءم مع الظروف الاجتماعية[٢].

وفي مرحلة ما بعد سقوط الخلافة العثمانية ومع الاقتراب من منتصف القرن العشرين ـ تحول الهدف إلى إعادة الخلافة بآلياتها وهياكلها التقليدية؛ فتقلَّصَتِ الرُّؤَى

---

(٢) سيتم تناول فكره السياسي بشيء من التفصيل في الفصل الثالث من هذا الباب؛ من خلال مؤلفاته المرجعية ومن أبرزها: **«فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية»**.

الإحيائية التي بلورتها مدرسة النهضة، وتنامي الفكر التقليدي الماضوي الحرفي، كما انشغلت الحركات الإسلامية بالواقع الاجتماعي والدعوي أو السياسي التنازعي المُعاش، ولم تَسْعَ لمواصلة جهد التجديد؛ فلم تقدم إضافة؛ فخفتت دعوات الإصلاح، وصولًا للواقع الحالي الذي تعيشه الأمة في لحظتها الراهنة.

إسهامات محمد ضياء الريس (١٩١٢ ـ ١٩٧٧م):

على الرغم من أن الفكر السياسي الإسلامي لا يجمعه إطار نظري واحد، إلا أن هذا لا ينفي إمكانية صياغة نظرية سياسية إسلامية، فمفردات النظرية السياسية منتشرة ومنثورة في مختلف العلوم الشرعية، وهو شأن يفرض علينا أن نتساءل: أين مكان الفكر الإسلامي بين هذا الإنتاج الإنساني العام؟ ألم يكن في الإسلام مفكرون سياسيون؟ ألم ينتج الإسلام فكرًا سياسيًّا؟

هذه التساؤلات صاغها الباحث، محمد ضياء الريس في كتابه: «**النظريات السياسية الإسلامية**»، في إطار بحثه عن وجوب وضع نظرية سياسية إسلامية؛ إذ يقول في هذا الشأن: «وما يدفعنا لهذا البحث أن صياغة نظرية سياسية إسلامية ليس ضربًا من الخيال، وإن كان البحث في كتب ومخطوطات التراث الإسلامي عن النظرية السياسية الإسلامية سيبوء بالفشل، فإن ذلك لا ينفي إمكانية وجود مضمون نظرية سياسية إسلامية، ولكن تحت مسمًّى آخرَ، فالنظرية السياسية الإسلامية نجد آثارها وبجلاء في علم الفقه، وعلم الكلام، والتاريخ، والفلسفة، والأدب، ويوجد بعضها في كتب التفسير، وشروح الأحاديث، وغيرها من العلوم بشكل جزئي وغير مترابط»[٣].

وعليه؛ فإن عملية صياغة نظرية سياسية إسلامية ستفرض علينا البحث في كل هذه العلوم لجمع مفرداتها وإعادة تحليلها، ومن ثم تأطيرها في شكل نظرية متكاملة تصلح للتطبيق في الوقت الراهن، من خلال جمع التخصصات الشرعية لفهم منطق أو فقه الاجتماع والسياسة المنبثق عنه الاقتصاد والعمران؛ لذلك فهو مسعى يجب أن يتوازى مع الاجتهاد.

فما قام به عدد من مفكري وفقهاء العصر الحديث هو من أبرز المحاولات التي بُذلت لجمع متفرقات هذه النظرية من العلوم المختلفة، وتبويبها بصورة يسهل الاستفادة منها في حينها، مع تقريب المصطلحات لتتواكب مع التطورات المعاصرة، وذلك من أجل الخروج بمشروع نظرية منبثقة من كيان وإرادة الأمة؛ ليكون بإمكانها الإجابة على الكثير من التساؤلات والتفسيرات وتلبية الاحتياجات التي تطمح إليها المجتمعات والدول الإسلامية، على أن تنبثق هذه النظرية من مرجعيتها الشرعية ومقاصد دينها،

---

(٣) محمد ضياء الريس: **النظريات السياسية الإسلامية**، مرجع سابق، مقدمة الكتاب، ص١٥ وما بعدها.

وتتفاعل إيجابيًّا مع متطلباتها المعاصرة والمستقبلية؛ **مثال ذلك**: الإجابة على التساؤلات المتعلقة بشكل الحكومة الوطنية في الإسلام، وطبيعة العلاقات الدولية بين الدولة المسلمة والعالم، وما هو شكل الإدارة العامة والسلوك السياسي في المجتمع والدولة الإسلامية؟

إسهامات علال الفاسي (١٩١٠ ـ ١٩٧٤م):

استشعر العلامة علال الفاسي من وقت مبكر هذه الأهمية؛ فدعا إلى وضع نظرية سياسية مفصلة للسير عليها في المستقبل؛ يقول: «من الواجب علينا أن ننبه إلى بعض مواطن النقص التي يجب أن نعمل على إتمامها، وأول هذه المواطن يرجع إلى تكوين النظرية، وأعني به: ما يتعلق بخلق برنامج مفصل للنظام السياسي والاقتصادي الذي يجب أن يكون عليه المغرب وقت استقلاله»(٤).

وهي مقولة تعبر عن درجة عالية من الوعي لديه في ذلك الوقت المبكر؛ باستشعاره الفراغ التنظيري الذي تعيشه الأمة، وبالتالي حتمية إيجاد نظرية من شأنها ضبط حركة الممارسة السياسية للأمة مستقبلًا في مرحلة ما بعد التحرر الوطني من الاستعمار.

إلا أنه يحذر من الركون إلى استيراد إحدى النظريات الغربية، ومحاولة فرضها على الواقع الإسلامي دون دراستها بعمق، ثم تطويرها لتتلاءم مع هذا الواقع بكل متغيراته وسياقاته؛ فيقول: «من البلادة أن ننغمر في نظرية من النظريات السياسية والاجتماعية الغربية دون تعمقها ودراسة العوامل الأساسية في تكوينها، وعرض ذلك كله على تجاربنا القومية وذهنيتنا التي للإسلام الأثر الكبير في تكوينها أحببنا أم كرهنا»(٥).

إسهامات مدرسة القاهرة: حامد ربيع نموذجًا (١٩٢٥ ـ ١٩٨٩م):

جدير بالذكر أن مدرسة العلوم السياسية بالقاهرة قد قدمت إسهامات متميزة في الحقبة المعاصرة في هذا الشأن أبرزها ما طرحه الدكتور حامد ربيع باعتباره أحد مؤسسي هذه المدرسة في توجهها لإعادة بناء علم السياسة من منظور إسلامي.

فينطلق ربيع في طرحه من حقيقة أن التراث الإنساني بصفة عامة قد عرف خمسة نماذج حضارية من حيث دلالتها السياسية، **وهي**:

الأول: النموذج اليوناني، المتجسِّد في الدولة التي ظهرت في القرن السابع حتى

---

(٤) علال الفاسي: **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، مؤسسة علال الفاسي، الدار البيضاء، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، ص٥٢١.

(٥) علال الفاسي: **النقد الذاتي**، القاهرة، المطبعة العالمية، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م، ص١٠٤.

القرن الخامس قبل الميلاد، والصفة الرئيسة في هذه الخبرة هي الفكر المثالي المجرد على حساب الحركة السياسية؛ حيث قدمت نماذج فكرية في نطاق الأخلاقيات السياسية على حساب النموذج العملي الصالح لحل مشكلات المجتمع اليوناني وصناعة الدولة المعبرة عن حقيقة العصر وآمال الجماعة السياسية.

الثاني: النموذج الروماني، ونلحظ فيه طغيان الحركة، والمقصود بالحركة في هذا النموذج: القوة، وتمكين مجتمع معين من فرض نفوذه وسطوته على بقية المجتمعات الأخرى، وهو تعبير عن دولة القوة في التاريخ الغربي؛ فالسيادة فيه إنما هي لطبقة معينة في المجتمع، والآخرون في مرتبة أقل تتلاشى فيها حقوقهم السياسية.

الثالث: النموذج الفارسي، وفيه تتلاشى حقوق المحكوم إزاء الحاكم؛ فالمحكوم لا وجود له، والحاكم هو الإله السياسي، ويختلف النموذج الفارسي عن النموذج الروماني في أن الفارسي أطلق سيادة الحاكم الإله، ولم يسمح للفرد بأيِّ وجود سياسي، ولو حتى من خلال الممارسة الطبقية، أما الروماني، فقد قيد من طغيان الفرد باسم القيادة الحاكمة، كما مَنَحَ حقوقًا شبه مطلقة للطبقة المختارة أو أرستقراطية الدم.

الرابع: النموذج الكاثوليكي في القرون الوسطى وخاصة خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديينِ، ووُصِفَ هذا النموذج بالتعصب الديني المطلق، بما يترتب عليه من نتائج أساسها رفض التصورات المخالفة، والالتجاء إلى الطرد من الكنيسة في كل مناسبة تشعر فيها الكنيسة بالخوف أو الفشل من المواجهة.

الخامس: الدولة القومية، فقد كان رد الفعل الطبعي على النموذج الكاثوليكي هو بروز الدولة القومية، التي تقوم على أساس سيادة الفرد، وجعل حقوق المواطن تحتل المحور الأول والأخير للوجود السياسي، وقد انتهى هذا النموذج إلى تأليه الدولة باسم حقوق الفرد(٦).

وأكد ربيع أن كلًّا من النماذج السابقة لها مميزاتها وعيوبها، وأن هناك خصائصَ معيَّنَةً للعلاقة السياسية في النموذج الإسلامي، تجعله نموذجًا متفردًا ومستقلًّا في التطبيق؛ **ومن تلك الخصائص**:

- أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة بين اثنين يقف كل منهما من الآخر موقف المساواة، لا تفصل أيًّا منهما عن الآخر أيَّة عقبة اجتماعية أو نظامية.
- أن العلاقة السياسية هي التزام قِيميٌّ نابعٌ من الدين.
- أنها علاقة كفاحية؛ فإن مفهوم الدعوة ونشر تعاليم الإسلام الذي ينبع من طبيعة

---

(٦) شهاب الدين بن أبي الربيع: **مقدمة كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق: حامد ربيع، القاهرة، مطابع دار الشعب، ١٩٨٠م، ص١٤ وما بعدها.

العلاقة القيمية الشرعية السياسية يفرض على المواطن المسلم الدفاع عن المثالية الحركية بجميع الأدوات والوسائل.

- أنها علاقة مطلقة لا تعرف التمييز أو التنوع الطبقي؛ أي: التدرج التصاعدي؛ فالتمييز بين الحاكم والمحكوم إنما هو تمييز وظيفي لا ينبع من متغير الانتماء، ولا من متغير الاستمرارية الوراثية؛ لذلك كان النموذج الإسلامي مُعبِّرًا عن مذاق خاص يجمع بين الفكر والحركة، ويخلق توازنًا معينًا بين الحاكم والمحكوم، فهو نموذج يجمع بين الخصائص المتباينة والمتعارضة(٧).

ويواصل حامد ربيع عرض أطروحته؛ فيؤكد على مركزية العدالة في الفكر السياسي الإسلامي، وأن الحضارة الإسلامية تنظر لمبدأ العدالة على أنه جوهر نظام القيم السياسية؛ فمبدأ العدالة هو حقيقة كلية تمثل النظام، وهو حقيقة جزئية تسيطر على سلوك المواطن، وهو نظام يحدد علاقة الحاكم بالمحكوم، وهو مثالية والتزام يفرض على الدولة الإسلامية أن تتعامل من منطلق العدالة مع غير المسلم؛ بل ومن نفس المنطلق الأخلاقي مع العدو(٨).

فعلى الرغم من أن مبدأ العدالة هو المبدأ التابع الذي يتشكل بمبدأ الحرية، رغم ذلك فإن الحضارة الإسلامية عرفت تصورًا آخر، أساسه النظر إلى مبدأ العدالة على أنه المبدأ الأصيل والمركزي، من هذا التصور نبعت جميع المبادئ السياسية في التقاليد الإسلامية، بل إن مراجعة عملية البناء السياسي الإسلامي تفصح عن أن مبدأ العدالة دائمًا هو المحور الأصيل في نظام القيم السياسية(٩).

ومن ثم يذهب إلى أن العدالة يجب أن ننظر إليها من منظورين:

أولًا: أن العدالة وظيفة؛ بمعنى: أن العدالة تصير أحد الأهداف أو المهام التي تسعى الجماعة السياسية إلى تحقيقها، بحيث تمثل هدفًا ثابتًا للنظام السياسي.

ثانيًا: أن العدالة نظام؛ بمعنى: أنها تتكوَّن من مجموعة إجراءات وضمانات ومؤسسات(١٠).

ثم ينتقل ربيع ليعرف النظرية السياسية الإسلامية باعتبارها مجموعة المدركات المجردة، التي من حصيلتها نستطيع أن نخلق التصور الذي ساد الممارسة السياسية الإسلامية، بغض النظر عن تطبيقه من عدمه، وبغض النظر عن نجاح التطبيق من

---

(٧) المرجع السابق، ص١٦.

(٨) المرجع السابق، ص١٥٨.

(٩) حامد ربيع: **مدخل لدراسة التراث السياسي الإسلامي**، تعليق وتحرير: سيف الدين عبد الفتاح، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ٢/ ١١٠.

(١٠) المرجع السابق ٢/ ٨٢.

فشله[11]؛ إذ يجب أن نرتفع إلى قمة التجرد من أجل إحاطة متكاملة للعالم الفكري وللتراث الحضاري في خليط متجانس من العلاقات الارتباطية والدلالات المنطقية والقوانين العلمية التي تحكم الوجود السياسي، وأن هذه النظرية يتحتم أن تتأطر بعدد من القيم السياسية الإسلامية؛ وهي العدالة، والمساواة، وسيادة التشريع النابع من الأمة، والأصل الإرادي للسلطة والشورى[12].

ولا ينسى ربيع أن يحدد قواعد الممارسة السياسية في التراث الإسلامي، وهي:

أوَّلًا: أن الرأي بوصفه قيمة عليا سياسية حقيقة لا تقبل الاستثناء في جميع مراحل تاريخ الحضارة الإسلامية؛ فإعلان الرأي هو واجب والتزام، وليس حقًّا ومشاركةً؛ فأعظم الجهاد قَولَةُ حَقٍّ عند إمام ظالم؛ ومن ثم: كان احترام الرأي والرأي الآخر إحدى القيم الراسخة في التقاليد الإسلامية.

ثانيًا: أن السلطة محنة؛ فالحكم محنة، والمحكوم محنة، والسلطة ليست حقوقًا؛ بقدر ما هي واجبات، والواجبات تعني التزامات، الحقوق تدور حول الطاعة، ولكن لا طاعة على ما هو مخالف للقيم السياسية الدينية والقواعد الأخلاقية الثابتة، السلطة ضرورة، ولكنها لا تعني الاستسلام، لو أخطأ من في السلطة، فواجب المواطن أن يُقوِّمَهُ ولو بسيفه.

ثالثًا: أن واجب الفرد أن يقول رأيه، مهما كانت المخاطر التي يُفضِي إليها.

رابعًا: أن الأخلاقيات تسيطر على المحكوم والحاكم، على الفرد والدولة، على الإمام في تعامله مع المسلم وغير المسلم في الداخل والخارج، وهي جميعها تنبع من ثلاثة أمور متكاملة: الإيمان، والتضحية، والعلم.

خامسًا: أن التشريع حق الأمة الذي يمثِّلُ أداة التعبير العملية عن ضمير الجماعة.

سادسًا: أن مبدأ العدالة يظل محور السلوك الفردي، ليس فقط على الحاكم أن يمكن الفرد من حقوقه؛ بل وعلى الفرد أن يكون عادلًا في سلوكه؛ فالعدالة ـ بهذا المعنى ـ تصير تعبيرًا عن المساواة بين الحاكم والمحكوم.

سابعًا: مبدأ الكرامة الفردية باعتباره تعبيرًا مختلفًا عن حماية الحريات الشخصية؛ فالمحور الحقيقيُّ الذي تنبع منه خصائص الممارسة ـ هو أن الحياة اختيارٌ، وأن تحمل المشاق في الممارسة والسلوك هو أمر طبيعي؛ لأن الحياة الدنيوية هي مقدمة لحياة أخروية، هذا المفهوم العام للوجود الإنساني لا بد أن يعكس نفسه في خصائص

---

(١١) قد يختلف معه البعض في هذا الطرح، مؤكِّدًا على أن فشل التطبيق يؤذن بضرورة إعادة النظر في التنظير؛ الذي من رحمه انبثق هذا التطبيق؛ ومن ثم يتعين إجراء مراجعة جذرية لهذا الأساس التنظيري.

(١٢) شهاب الدين بن أبي الربيع: **مقدمة كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك**، مرجع سابق، ص١٦٣.

الممارسة السياسية[١٣].

وفي التحليل الأخير: استطاع حامد ربيع بشكل كبير أن يمزج بين الفكر القومي الذي تأثر به تأثرًا بالغًا ـ وبخاصة في جذوره الإيطالية والألمانية ثم القومية العربية ـ وبين الفكر السياسي الإسلامي.

إسهامات تلميذ ربيع: سيف الدين عبد الفتاح (١٩٥٤م ـ...):

لا شك أن أطروحات ربيع قد ألقت بظلالها على كثيرين ممن أتوا بعده من رواد الفكر السياسي الإسلامي؛ وبخاصة تلك الأطروحات التي عمقت من مفاهيم الأمة، ومركزية العدالة والمنظور الحضاري في البناء السياسي الإسلامي.

ولعل أحد أبرز تلامذته هو الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، الذي قَدَّمَ عددًا من الرُّؤَى السياسية التجديدية الأكثر عُمقًا؛ إذِ انبَرَى لهذا الهدف منذ بداية مسيرته البحثية؛ فقد جاءت رسالته للماجستير حول الفكر السياسي للمعتزلة، أعقبها برسالة الدكتوراه حول التجديد السياسي الإسلامي، وأعمال بحثية أخرى حاول من خلالها بناء مفاهيم سياسية إسلامية، ووضعها في إطار موحد؛ لتكون مساهمة في مشروع بناء نظرية سياسية إسلامية معاصرة[١٤].

لَفَتَ عبد الفتاح الانتباه إلى أهمية التنظير والفعل التنظيري الذي هو «بطبيعته إبداعيٌّ؛ فليس ناقلُ التنظير بمنظِّرٍ، وليس مستهلِكُ النظرياتِ كمنتجها أو على الأقل من يسهم في بنائها، وربما يحتاج الأمر إلى كثير من التأمل والتفكير أكثر من الانصراف إلى نقل النظريات وتدبيجها بالمراجع»، مُؤكِّدًا أن «التأمل أهم خطوات التنظير... وما أجدَرَ بنا أن نمارس تأملات تنظيرية هي في هذا الحقل خطوة مهمة نعتقد أنها مأجورة حتى لو أخطأت أو تحركت ضمن عمل ما زال يحبو ضمن حقل النظرية السياسية وعمليات التنظير السياسي!»[١٥].

وعليه؛ يرى عبد الفتاح أن الخطوة المبدئية يجب أن تنصرف إلى «إجراء عملية مراجعة نقدية للمفاهيم الأساسية، واستبعاد المنهجيات غير الصالحة التي تختلط فيها القواعد النظرية بالطموحات المتغيرة، وبالغايات المحدودة، وبالتحيزات الأيديولوجية؛ حيث تطمح جهود العلماء على الرغم من ذلك إلى تحقيق نوع من التراكم المعرفي؛ من خلال القيام بدراسات جزئية، تصل في نهايتها إلى مجموعة من التعميمات ترى فيها المحصلة لهذا التراكم المعرفي الذي لا يمكن تحققه في ظل تعدد المناهج واختلاط

---

(١٣) حامد ربيع: **مدخل لدراسة التراث السياسي الإسلامي**، مرجع سابق، ص٣٢ وما بعدها.

(١٤) سيف الدين عبد الفتاح: **النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي**، مرجع سابق، ص٥.

(١٥) المرجع السابق، ص٥.

الفروض العلمية بالفروض الأيديولوجية؛ لذلك وَجَبَ القيامُ بالمراجعة النقدية للمفاهيم التي أفرزتها الدراسات الإنسانية الوضعية والدراسات السياسية خاصة... وذلك أن المفاهيم تعتبر في نظر واضعيها من أساسيات المعرفة»[١٦].

فبناء المفاهيم السياسية الإسلامية ـ بحسب تصوره ـ يشكل القاعدة الأساسية في أيِّ بناء منهجي ينبثق عن الرؤية الإسلامية، وهي تتميز بالخصوصية في تأويلها من حيث استنادُها العقديُّ، ومفارقتها للمفاهيم الغربية، وطبيعة المصادر التي تعود إليها، والأدوات التي تتوسلها، وعلاقتها بالخبرة والواقع المعاش[١٧]، وتقع عملية بناء المفاهيم تلك في قلب التجديد السياسي؛ بل تعتبر أهم أدواتها وأحد شروطها ومقصدًا مُهِمًّا من مقاصدها؛ فليس منَ المبالغة القول: إن التجديد سياسة، والسياسة تجديد، وتدبير، وإصلاح، وتقويم، وتغيير، وفقه واقع، وتنزيل حكم[١٨].

كما أن بناء علم سياسة إسلامي يجب أن ينطلق من نقطة أساسية تتمثل في إعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته وفق الرؤية الإسلامية، وتميزه في هذا المقام كنسق قياسي؛ فمفهوم علم السياسة الذي شاع منذ نشأة علم السياسة المعاصر ودخوله في العالم العربي قد مارس دورًا كبيرًا وخطيرًا في تحديد مسار العلم وموضوعاته وطريقته في البحث؛ فممارسة السياسة بكونها مفهومًا يستبطن قيم الصراع والتكيف والحلول الوسط وتحكيم الواقع وباعتبارها فن الممكن... قد عبر عن رؤية اقتفت أثر مفهوم السياسة الوضعي في الفكر السياسي الغربي، وهي وإن وجدت مجالها وطريقها للتعميم والانتشار والاستقرار، إلا أن هذا كله لا يعني صحتها أو صلاحيتها أو فعاليتها وفق الرؤية الإسلامية؛ فالسياسة ـ وفقًا للرؤية الإسلامية ـ ليست إلا قيامًا بالأمر بما يصلحه شرعًا، وقد وردت النصوص بما يحدد مدلولها نظرًا وعملًا من خلال آيات الحكم، ونصوص الإمارة، والنهي عن المنكر، والتي تحيط كلها بالمفهوم وتحدد مكوناته... والسياسة وفق هذا التصور ليست صراعًا؛ بل هي رعاية متكاملة لكل شؤون الجماعة، رعاية قائمة على العقيدة الإسلامية، ومسيرة بالتشريع الإسلامي في الداخل والخارج؛ فأساليبها واتجاهاتها ونتائجها كذلك إسلامية إذا ما تفاعلت معها عناصر الرابطة السياسية على نحو يملك البصر والبصيرة[١٩].

فالسياسة ـ تأسيسًا على هذه الرؤية الإسلامية التي يطرحها سيف عبد الفتاح ـ تتصف بالعموم والشمول؛ فهي مفهوم يخاطب كل فرد مكلف في الرسالة الإسلامية؛

---

(١٦) المرجع السابق، ص١٤.
(١٧) المرجع السابق، ص٣٣.
(١٨) المرجع السابق، ص١٧.
(١٩) المرجع السابق، ص١٥.

بأن يرعى شؤونه ويهتم بأمر المسلمين، وعلى هذه الأسس يجب إعادة صياغة علم السياسة إسلاميًا، والذي يتطلب إعادة تحديد وترتيب المعلومات، والنظر فيما يترتب عليها من استنتاجات، وتقويمها، وتصور أهداف العلم ومقاصده، ومن أجل تحقيق هذه الغاية يجب أن تأخذ التصنيفات المنهجية للإسلام ـ وحدة الحقيقة، ووحدة المعرفة، ووحدة الإنسانية، ووحدة الحياة، وخضوع الإنسان لخالقه ـ مكانَ التصنيفات الغربية[٢٠].

وفيما يتعلق بالموضوعات التي سيتناولها علم السياسة الإسلامي: يرى سيف عبد الفتاح أنه يجب أن يتجاوز البحث عن ظاهرة السلطة، وينطلق من مفاهيم أكثر رحابة؛ كالتوحيد، وتأثيراته على مجمل الحياة السياسية، والاستخلاف، والشرعة، والشريعة؛ باعتبارها مفاهيمَ إطاريَّةً كليَّةً، تشكل إطار المرجع، وتنبثق عنها مجموعة أخرى من المفاهيم العامة والأساسية، تفضي بدورها إلى مفاهيم فرعية، كما أن هدف العلم لا يجب أن يقتصر على الوصف أو التحليل والتفسير لما هو قائم؛ بل يجب أن يتعدى ذلك إلى تقويم هذا الواقع ومحاولة إصلاحه[٢١].

إسهامات د. محمد طه بدوي:

كانت هناك مساهمة للدكتور بدوي في تعليقه على كتاب المستشرق الإنجليزي: «أرنولد» في كتابه: «النظرية السياسية في الإسلام»، والذي نشر ضمن إصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العرب لدول الخليج، تحت عنوان: «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية»[٢٢].

ينتهي الدكتور: «محمد طه بدوي» في بحثه في النظام السياسي الإسلامي إلى نتيجة مفادها: أن «**الإسلام قد سبق الفكر الغربي الحديث بأكثر من ألف عام**»[٢٣]؛ في إرساء منهج البحث المناسب والمنتِج في الفكر السياسي، ولإثبات هذه النتيجة اعتمد د. بدوي على «**التعبير الاصطلاحي كلهجة للمعرفة العلمية، مخاطبًا بذلك المتخصصين دون غيرهم، وبالتحليل الموضوعي الصرف كمنهج للمعرفة الصادقة في آن واحد**»[٢٤]، وأتبع في بحثه: «**المنهج المقارن؛ المعتمد على المعايير التي يعتمد عليها الغربيون كدعائم**

(٢٠) المرجع السابق، ص١٦.
(٢١) المرجع السابق، ص١٧.
(٢٢) للمزيد راجع: محمد طه بدوي: **بحث في النظام السياسي الإسلامي ردًا على المستشرق الإنجليزي «أرنولد»**، منشور في: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، ١٩٨٥م، ٢/ ١٠٥ ـ ١٣٣.
(٢٣) المرجع السابق، ص١٠٦.
(٢٤) المرجع السابق، ص١٠٥.

نظمهم السياسية المعاصرة»[٢٥].

ـ مضمون المشكلة السياسية:

وفقًا للدكتور بدوي: فإن «**الأصل في أيِّ نظام سياسي أنه يرتكز على عدد من القواعد والقيم والفلسفات التي تمت صياغتها كحل للمشكلة السياسية، ومن ثم فإن تقييم النظام السياسي بصورة موضوعية يتطلب تقنين قدرته على تقديم الحلول الفعالة للمشكلة السياسية**»[٢٦].

ويري الدكتور بدوي أن صلب المشكلة السياسية ينطلق من أنه على الرغم من أن السلطة السياسية إنما هي ضرورة اجتماعية، إلا انه «**ما من إنسان إلا فيه وبطبعِهِ درجةٌ من الرغبة في التسلط على الآخرين، وإن تولي السلطة بما يتضمنه من احتكار لأدوات العنف**»[٢٧]؛ مما قد يؤدي إلى التعسف في استعمال السلطة؛ بل والى الانحراف بها؛ من هنا تبرز المشكلة السياسية، والتي مضمونها: **ما هي الوسائل التي لو اتبعت لحالت دون التعسف في استعمال السلطة؟**

يرى الدكتور بدوي أن «**الفكر السياسي الغربي قد تأثر بكثير من المفاهيم اليونانية القديمة**»[٢٨]، والذي كان يدور حول المعيار العددي للتفريق بين حكم الفرد الواحد كالديكتاتورية، وحكم القلة كالأرستقراطية، وحكم الكثرة كالديمقراطية، وهو ما يعد خلطًا بين مفهوم الحكم الدستوري المتوافَق عليه من الأغلبية العددية للمواطنين، وبين الكيان السياسي للمجتمع ذاته، والذي ينبغي ألا يكون معتمدًا على الأغلبية العددية بمقدار اعتماده على مدى كفاءة القائمين على الحكم[٢٩] «**لذا كان اليونانيون يرون إسناد الحكم إلى الفلاسفة؛ بوصفهم مستنيرين، ولا حاجة لهم إلى قانون أو عرف أو تقاليد يُهتدَى بها؛ ولذا فلا مكان في الفكر اليوناني القديم للحكم الدستوري، أو لفكرة الدستور المسبق المتوافَق عليه**»[٣٠].

ويرى الدكتور بدوي أنه في النظم السياسية الحديثة والمعاصرة اعتمد الفكر الغربي على مفهوم حديث، يقوم على «**تنظيم السلطة تنظيمًا قانونيًّا سابقًا**»، في كيانها العضوي والوظيفي، مما أدى إلى نقل مجتمعاتهم من المجتمع السياسي ذي السلطة المتمثلة في شخص الحاكم، إلى صورة الدولة الحديثة؛ حيث يحل حكم القانون محل حكم

---

(٢٥) المرجع السابق، ص١٠٥.
(٢٦) المرجع السابق، ص١٠٦.
(٢٧) المرجع السابق، ص١٠٧.
(٢٨) المرجع السابق، ص١٠٧.
(٢٩) المرجع السابق، ص١٠٧.
(٣٠) المرجع السابق، ص١٠٧.

الأفراد، وتقوم النظم السياسية الغربية المعاصرة على دعامتين هما ـ **مبدأ الشرعية، ومبدأ سيادة الأمة** ـ بوصفها الحل الأمثل للمشكلة السياسية، «**والحل الناجع للاستبداد السياسي الناتج عن التعسف في استعمال السلطة من جانب المسؤولين، فلا تكفي المشروعية العددية للحاكم؛ بل ينبغي أن يمارس حكمه وفقًا لمبدأ المشروعية، والذى يعني الاحتكام للدستور والقوانين**»[٣١]، وتستعرض السطور التالية مبدأَيِ الشرعية وسيادة الأمة بوصفهما عمادَيِ النظام السياسي للدولة الحديثة:

ـ مبدأ الشرعية والمشروعية:

يفرِّق الفقه القانوني الغربي المعاصر بين[٣٢]:

• **الشرعية**: بوصفها شرعية وجود وتأسيس السلطة القائمة من حيث صلاحياتها كسلطة للأمر الذي يستوجب من الآخرين امتثال الطاعة للقيادة السياسية، أو هي السند الذي ترتكز عليه السلطة السياسية.

• **المشروعية**: التي تتمثل في التزام السلطة الحاكمة بالدستور والقوانين في إدارتها للحكم، حتى تحظى بحق الاستمرار في السلطة.

لذا؛ يرى الدكتور بدوي أنه لا يكفي أن تستند السلطة الحاكمة على دعائم تتصف بشرعية الوجود (كالانتخابات التعددية الحرة النزيهة ـ أو توارث الحكم المؤصل دستوريًّا)؛ بل ينبغي أن تمارس سلطاتها بما يلائم الدستور والقوانين والعُرف، وهذا ما يطلق عليه: «**المشروعية**»، واعتماد هذا الضمان القانوني ـ على الرغم من تطوره ـ قد يشوبه الكثير من الصعوبات؛ إذ من المحتمَلِ انحراف الأجهزة القائمة بالرقابة على دستورية القوانين ـ كالمحكمة الدستورية أو المجالس التشريعية ـ سواء أكانت رقابة سابقة أو لاحقة، «**ومهما اتصفت هذه الهيئات بالاستقلالية إلا أنها في النهاية من أجهزة الدولة التي من المحتمل أن تتأثر بوطأة سلطة الدولة، أو بنزعات أعضائها السياسية**»[٣٣]، ذلك الاحتمال القائم دفع النظامَ القانوني الأنجلو أمريكي إلى اشتراط أن تصدر القوانين وتعديلاتها وفقًا للقيم والأهداف العليا للمجتمع؛ بوصفها أساس المشروعية؛ لذا ورد في الدساتير الغربية المعاصرة ما يفيد عدم شرعية أيَّة قوانين تصدر مخالفة لأهدافه العليا ومبادئه الأساسية الواردة في أيديولوجيات النظام وفلسفته.

من هنا جاءت فكرة حق الأفراد في مقاومة جور الحكام، والتي تستند إلى حق الثورة كحق طبيعي للمواطنين إذا ما خرجت السلطة على أهداف قيام المجتمع السياسي

---

(٣١) المرجع السابق، ص١٠٩.
(٣٢) المرجع السابق، ص١١٠.
(٣٣) المرجع السابق، ص١١٤.

ذاته، إلا أن تلك الأفكار تفقد فاعليتها في ظل سيادة فكرة أن القانون هو المعبر عن الإرادة العامة، «**ولا يعقل أن يقع من الإرادة العامة جور على نفسها؛ ومن ثم إذا تكلم القانون وجب على الضمير أن يصمت، وفي ضوء هذه الفلسفة لا مكان للجور أصلاً؛ مما يؤدي إلى عدم الاعتراف به أو الاعتراف بمقاومته**».

هكذا يظل مفهوم الشرعية ـ عند د. بدوي ـ بأبعاده الغربية المعاصرة لا يقدم الحل الفعال للمشكلة السياسية تبعًا لعجزِهِ عن تقديم «**ضمانة فعالة ضد تدلي الدولة بنظامها القانوني إلى الجور**»(٣٤).

ـ مبدأ سيادة الأمة:

يرى الدكتور بدوي أن فكرة سيادة الأمة في الفكر الغربي ظهرت لمواجهة «**سلطات الملوك المطلقة، وامتيازات النبالة حينذاك، ولحساب البرجوازية النامية فيما بعد**»(٣٥)، لذا تصور «جون لوك» «**أن حل المشكلة السياسية إنما يقبع في الديمقراطية النيابية**»(٣٦)، لكن مع تطور المجتمعات أصبحت المجالس النيابية بمنأى عن رقابة الناخبين؛ مما هيأ لها الفرصة في التعسف في استعمال السلطات المخولة لها، ويرى د. بدوي أن تطبيق مبدأ سيادة الأمة «**أدى ـ في أعقاب الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) إلى دولة بقوة واحدة مركزية طاحنة يزحف إليها الانتهازيون مجمعين في مجالس ـ برلمانات ـ تتسلط باسم كيان خيالي لا وجود له ـ الأمة ـ... وانتهى الأمر من طاغية واحد ـ الحاكم ـ إلى طغاة متعددون ـ أعضاء المجالس النيابية ـ وإحلال مَلِكَة متخيَّلة «الإرادة العامة» محل ملك حي**»(٣٧).

وبعد أن عرض الدكتور بدوي في تقييم سريع أصول الفكر السياسي الغربي، ينتقل إلى عرض أصول ومبادئ الفكر السياسي الإسلامي ومعالجته للمشكلة السياسية:

نموذج النظام السياسي الإسلامي والحلول التي قدَّمها الإسلام للمشكلة السياسية:

يرى الدكتور بدوي أن النظام السياسي الإسلامي هو «**النظام الذي يستنبط فروضه ومفاهيمه من الكتاب والسُّنَّة، لا مستقرأة من واقع التاريخ السياسي للمجتمعات الإسلامية، والتي لا تمثل في غالبيتها تاريخًا للنظام السياسي الإسلامي الحق، وإنما تاريخًا للممارسة الفعلية للسلطة السياسية**»(٣٨)، والتي انحرفت في كثير من الأحيان عن

---

(٣٤) المرجع السابق، ص١١١.

(٣٥) المرجع السابق، ص١١٥.

(٣٦) المرجع السابق، ص١١٥.

(٣٧) المرجع السابق، ص١١٦.

(٣٨) المرجع السابق، ص١٠٦.

قيم الكتاب والسُّنَّة الحقة، التي تصبو إليها المجتمعات الإسلامية؛ لذا لا يمكن الحكم على النظام السياسي الإسلامي بتقييم هذا التاريخ أو بتقييم واقع الحكم في مجتمع إسلامي ما(٣٩).

ويطرح د. بدوي تساؤلًا حول **موقف الإسلام من فكرة الدولة الغربية الحديثة، التي مضمونها الانتقال من حكم الفرد إلى حكم القانون؟**(٤٠).

يرى د. بدوي أن «**النظام السياسي الإسلامي أتى بفكرة الحكم الدستوري للمرة الأولي في تاريخ نظم الحكم**(٤١)، **والتي لم يعرفها الغرب الحديث إلا في حدود أضيق، وبعد الإسلام بأكثر من ألف عام، كما أتى الإسلام بقواعد تدعو إلى فصل سلطة الأمر عن أشخاص القائمين عليها؛ ليكونوا مجرد عمال عليها**».

ويرى د. بدوي أن الإسلام جاء للمرة الأولى في تاريخ النظم بمبدأ **الشرعية** بمدلوله الدقيق، وحدد له أبعادًا، «وشرع» له ضمانًا فعَّالًا؛ إذ ربطه بالنظام القانوني الإسلامي، جاعلًا من مقاومة الجور حقًّا «شرعيًّا» للمواطن المسلم؛ فلم يترك الأمر لأجهزة السلطة، حتى لا تكون خصمًا وحكمًا؛ كما هي الحال في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة»(٤٢).

ويرى د. بدوي أنه بنظرة فاحصة إلى النظام القانوني للدولة الإسلامية تؤكد على أن «**الشرعية والمشروعية بمدلولَيهما الغربيَّينِ هذين يندمجان تمامًا في نظام واحد هو نظام الشرعية... فالهدف النهائي للدولة الإسلامية بشتى مؤسساتها إنما ينحصر في إقامة مجتمع إسلامي... وهو على حد تعبير الفقه الإسلامي: «شرط ابتداء، وشرط بقاء» بالنسبة لولايتهم؛ في معنى: أن شرعية السلطة في الدولة الإسلامية مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم، وبين تلك القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسُّنَّة**»(٤٣).

ويرى د. بدوي أن حق المعارضة جاء ضمانةً قانونيَّةً فعَّالة للنظام، وهي «**حق مقاومة الجور كحق إيجابي للمسلم... بل إنه يجاوز ذلك إلى كونه واجبًا على كل مسلم وكأصل من أصول الإسلام التي صورت في كتاب الله، وجاء هذا الحق في القرآن ضمن أصل أعم؛ ألا وهو «النهي عن المنكر»**(٤٤) والذي ارتبط بالإيمان ذاته، فضلًا عن كونه

---

(٣٩) المرجع السابق، ص١٠٦.
(٤٠) المرجع السابق، ص١٢١.
(٤١) المرجع السابق، ص١١٤.
(٤٢) المرجع السابق، ص١٢٢.
(٤٣) المرجع السابق، ص١٢٥.
(٤٤) المرجع السابق، ص١٢٦.

«التزامًا عقائديًّا. . . يرتبط بالنهي عن كل محظور في الشرع. . . ومن باب أولى النهي عن الخروج عليه من جانب سلطة المجتمع الإسلامي في جملته أو في أجزاء منه، ودونما تمييز بين أحكامه وقيمه وأهدافه في المعنى المتقدم، وإذا علم ذلك، كان جور السلطة في الإسلام مقدمة المنكرات جميعًا، وكان جزاء الجور هو جزاء هذه المنكرات نفسها؛ بل وأعظم شأنًا في الإسلام»(٤٥)؛ **«فمن حق المسلم في مجتمعة الإسلامي رفض الامتثال لأوامر القائم على سلطة الأمر لمجرد تضمنها لما فيه خروج على الكتاب والسُّنَّة؛ ومن ثَم على الدستور الإسلامي، بينما على المواطن في ظل الدولة الغربية المعاصرة وطبقًا لمفهوم الشرعية الضيق هناك ـ أن يظل ملتزمًا بأحكام قوانين سلطة الدولة برغم اقتناعه بعدم شرعيتها أو بعدم مشروعيتها إلى أن يصدر من المؤسسات القضائية المختصة بذلك ما يقضي بعدم دستوريتها»**(٤٦).

خلص الكاتب مما سبق إلى أن مقاومة الجور والمعارضة تعد ضمانة فعالة لرقابة شعبية الحاكم لا يحتكم فيها المسلم إلا إلى ضميره الإسلامي، ثم الالتزام ـ من حيث هو مسلم ـ بدستور الإسلام؛ أي: بنظامه القانوني(٤٧).

وناقش د. بدوي موقف الإسلام من المعيار العددي في تحقيق الشرعية ـ الأكثرية الانتخابية ـ في شأن الكيان العضوي للسلطة؛ **«فالعبرة في القيام على شؤون الجماعة ليست البتة بالكم البشري، إنما هي في الإسلام بالكيف»**؛ وهنا يبرز رأى الدكتور بدوي وكأنه يشير إلى التطور الذي حدث في الدولة الحديثة ومؤسساتها القانونية والدستورية؛ كبروز المجالس البرلمانية المتخصصة الموازية للمجالس التشريعية، أو وجود مقاعد للفئات ذات علم وخبرة خاصة، إضافة إلى تطور دور مؤسسات المجتمع المدني والإعلام.

وكأن د. بدوي يرى أن الإسلام لم يكتفِ بمفاهيم الشرعية والسيادة **وما أطلق عليه: «شرط تأسيس السلطة وبقائها»**، بل ربط بين الشريعة والقانون؛ بوصف الشريعة هي القيم والأهداف العليا للمجتمع، التي يتم التوافُق عليها في الدستور، كما تعرض إلى ما بدأ يطرح في العقود الأخيرة تحت اسم: **«الدولة الأخلاقية»**، ذلك المفهوم الذي سبق الإسلام فيه غيره، بأن يكون الدستور والنظام القانوني جزءًا من المبادئ والقيم الإيمانية والروحية للفرد والمجتمع، وما يترتب عليه من التزام أخلاقي ذاتي تجاه هذا الدستور وما يحتويه من مبادئ الشريعة التي توافَق عليها المجتمع قِيَمًا وأهدافًا عليا له.

وبنظرة مقارنة من قبل الدكتور بدوي إلى موقف الإسلام من فكرة سيادة الأمة،

(٤٥) المرجع السابق، ص١٢٦.
(٤٦) المرجع السابق، ص١٢٧.
(٤٧) المرجع السابق، ص١٢٨.

ومن مفهوم الديمقراطية النيابية الغربية المعاصرة التي جاءت تطبيقًا لها، فينتقد د. بدوي فكرة التخوف من تغول سلطة المجالس النيابية على سلطة الأمة والمجتمع؛ فيرى «**أن هذه الديمقراطية هيأت لمزيد من التأكيد للسيادة الفعلية للمجالس النيابية والتي راحت تستقل بممارسة الوظائف الرئيسية للدولة بمنأى عن كل رقابة شعبية؛ برفضها فكرة: «لوك» عن مقاومة الجور، وعلى النقيض فإن النظام القانوني الإسلامي ينطوي في ذاته على أروع ضمانة للشرعية؛ متمثلة في واجب مقاومة جور القائمين على سلطة الأمر كواجب قانوني... وقدم الفكر الإسلامي تنظيرًا عقليًّا رائعًا لطبيعة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في المجتمع الإسلامي**»(٤٨)، فقد صور الماوردي علاقة السلطة بالرعية على أنها علاقة تعاقدية بموجَب عقد الإمامة؛ الذي تنشأ به السلطة مقيَّدةً بواجبات تدور حول الالتزام بإعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته، «**ويترتب على هذا العقد حقوق يسأل الإمام عن أدائها قِبَل الأمة، فاذا أدى الإمام واجباته هذه، تنشأ له حقوق قِبَلَ الأمة، تتلخص في واجب الطاعة، غير أن واجب الطاعة هذا يقابله التزام يرتبط به؛ ألا وهو التزام الإمام بعدم الانقياد إلى الهوى، وعدم الخروج على أحكام الشرع، فإن هو اتبع هواه وفسق؛ فظلم وجار، خرج عن الإمامة، وجملة القول إذن أن الماوردي راح بتنظيره لنشأة السلطة نشأة تعاقدية؛ أي: برضا المحكومين من ثنايا عقد هو عقد الإمامة... وثمة نتيجة منطقية لذلك هو أن تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة ما دامت تهدف إلى إخراجه من الخلافة بعد أن أضحى بقاؤه غير شرعي... فوليُّ الأمر ـ وَفقًا لتحليل الماوردي ـ هو من الرعايا في مركز تعاقدي، وفي معنى أن هؤلاء يستطيعون عزله كلما رأوا أنه قد خرج على التزاماته في العقد**»(٤٩)، كما انه ينظر إلى أعضاء المجالس المنتخبة على أنهم «**ليسوا ممثلين للأمة؛ بل إنهم قد تلقوا من ناخبيهم وكالة على سبيل الإلزام من طبيعة وكالة القانون الخاص (الوكالة الإلزامية)؛ الأمر الذي يضعهم تحت رقابة ناخبيهم**»(٥٠).

إسهامات طه عبد الرحمٰن (١٩٤٤م ـ...)، ولؤي الصافي (١٩٥٦م ـ...):

ومما سبق يبدو جليًّا أن وجود نظرية سياسية لدى المسلمين سيكون على عاتقها مهمة ضبط المصطلحات الفقهية السياسية، وتوحيدها لغة ومفهومًا ودلالة؛ فقد ذهب المفكر المعاصر: طه عبد الرحمٰن إلى أن واحدة من الإشكاليات التي يجب أن تتصدى لها هذه النظرية هي عدم انضباط المصطلحات السياسية، وتشوشها في ذهن

(٤٨) المرجع السابق، ص١٢٩.

(٤٩) المرجع السابق، ص١٣٠.

(٥٠) المرجع السابق، ص١٣١.

الإسلاميين، ويتجلى ذلك في استعمال عدد من المفاهيم؛ مثل: السياسة، والدولة، والدين؛ حيث يمكن إحصاء عدد من المدلولات المتباينة لهذه المفاهيم المركزية، وأسباب هذا التشويش في نظره متباينة: أحدُها: انقسام فكر الإسلاميين بين تراث غنيٍّ وتحديثٍ فقيرٍ؛ فيستعمل المفهوم الواحد تارة بمعناه التراثي، وتارة بمعناه الحديث، كذلك ونتيجة عدم قدرة الإسلاميين على الدفاع عن عقيدتهم؛ فقد قاموا بمحاكاة العلمانيين في اصطلاحاتهم وتصوراتهم؛ لدفع تهمة جمود الفكر والتخلف عن العصر»[٥١].

كان ذلك كلُّهُ نتيجة عدم وجود منهج علمي محدد الملامح ليفصل في القضايا التي هي بحاجة لحسم؛ لذلك يرى طه أن التيارات الإسلامية المعاصرة «تفتقر لسند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة؛ فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مؤسس»[٥٢].

ومن ناحية أخرى: يؤكِّدُ لؤي صافي ـ أحد الباحثين المعاصرين ـ على أن هناك قصورًا منهجيًّا في التنظير السائد في قضايا النظام السياسي الإسلامي؛ من مظاهره: غيابُ الأساس النظريِّ المتماسك لمجمل التعديلات المقترحة، ونزوع التنظير المعاصر إلى التوفيق والتجميل؛ مما يَحرِمُ النظرياتِ والأفكارَ المقترحةَ العُمقَ التأسيسِيَّ والتأصيلِيَّ؛ فالمنهج المتبع في تحليل وفهم النص أو استقراء الواقع التاريخي حال دون تطوير نظرية عامة تتألف من قواعد ومبادئ كلية متماسكة، تمكن الباحث من تجاوز التناقضات النصية أو الفعلية، وعدمِ الاعتماد على رأى شخصي أو نزعة ذاتية[٥٣].

وعليه؛ يرى لؤي أن المنهج المعتمد من قبل علماء السياسة القدماء والمحدثين يغلب عليه الطابع التجزيئي الوظيفي، دون الرؤية الكلية، فهذا المنهج لم يطمح إلى دراسة متكاملة لمختلف النصوص المتعلقة بظاهرة سياسية معينة؛ بغية استنباط قواعد عامة تشكل منظومة متكاملة لفهم الموقف القرآني أو النبويِّ الكليِّ من الظاهرة المعنية؛ بل يكتفي بالسَّوقِ الانتقائيِّ لنصوص مختارة؛ لتأييد فهم محدد أو موقف معين.

الطابع الآخر الذي يؤخذ على المنهج الحالي للتنظير السياسي:

هو افتقاده للرؤية المقاصدية؛ فهو منهج وظيفي يحدد البنية السياسية من خلال الوظيفة التي تؤديها، دون اعتبار المقاصد التي توجه الفعل السياسي أو تحكم العلاقات

---

(٥١) طه عبد الرحمٰن: **روح الدين... من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م، ص٣٢٦.

(٥٢) طه عبد الرحمٰن: **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، ص٩.

(٥٣) لؤي صافي: **العقيدة والسياسية، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٩٦م، ص٢٤.

السياسية، مُؤكِّدًا على أن هذه النزعة الوظيفية التي تجاهلت المقاصد الكلية والقوانين العامة التي تحكم الفعل السياسي ـ قد أدت إلى تبرير الممارسات الفعلية؛ باستخدام منهج قياسي صوري، يفتقر إلى العمق النظري، والاطراد المنهجي؛ وعليه فالتحليل السياسي من خلال تحديد العلاقة بين البنية والوظيفة السياسية والمقصد تُعَدُّ واحدةً من أهم وسائل البحث السياسي والاجتماعي؛ وذلك في مواجهة التحليل البنيويِّ الوظيفيِّ(٥٤).

ومن ثم يذهب إلى أن قصور المنهج الوظيفي ناجم عن خطأ معرفي؛ ذلك أن الباحث الوظيفيَّ يقف في تحليله العلمي للظاهرة السياسية عند البنية الوظيفية الجامدة متجاهلًا الأساسَ الفعليَّ للبنية السياسية من ناحية، وارتباطَ البنية بتطور الوعي السياسي من ناحية بما يحقق الرؤية المقاصدية؛ فالبنية السياسية هي في حقيقتها مجموعة من العلاقات بين أفراد المجتمع، تعكس تفاعلًا مُتَّسِقًا ومُطَّردًا، وهو ما يفرض علينا استخدام مفهوم تحليلي ثالث ـ إضافة إلى مفهومي البنية والوظيفة ـ هو مفهوم المقصد. . . فتجاهل الأساس المقاصدي للبنية السياسية، والاقتصار على تحليل وظيفتها يؤدي إلى انحرافات فاحشة في فهم العلاقة بين المبدأ الإيماني وتطبيقاته التاريخية.

ثم ينتقل ليوجه نقده لمن يعتمدون في أطروحاتهم على سلوك الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ باعتبارها مصدرًا للشرعية السياسيَّةِ؛ تأسيسًا على عصمتهم أو قدسيتهم؛ فهم في التصور الإسلامي بشر غير معصومين، يَحتمل فعلُهم الخطأ والصواب، وموقعهم من رسول الله هو ما مكَّنهم من ملاحظة واستبطان المقاصد العامة والقواعد الكلية للحياة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية؛ من هنا يصبح لزامًا على العالم والمفكر الإسلامي أن يتعقب المقاصد والقواعد الموجهة لسلوكهم وفعلهم، ويحددها قبل الشروع في التنظير(٥٥).

ومن ناحية أخرى؛ يُؤكِّد أنَّ على النظرية المرجوة ألا تتورط في الدعوة إلى مثالية طوباوية منفصلة عن ملابسات الواقع العملي للجماعة السياسية؛ وبالتالي النزوع إلى تلك المثالية التي تقدم نماذج غير قابلة للتحقق على أرض الواقع؛ إذ تتجلى المثالية الطوباوية في تطوير منظومة من الأفكار المبنية على مسلمات لم تخضع تاريخيًا للتجربة العملية، أو لا تتفق مع المعطيات الاجتماعية والنفسية للحياة الإنسانية، وفي مقابل النزعة المثالية الطوباوية تقف النزعة الواقعية الارتهانية؛ التي ترفض كل فكر متعال على الواقع الراهن، أو داعٍ إلى تطويرِهِ وتبديله، وهذا يعني تكريس الوضع الراهن للعالم الإسلامي، وهو وضع يتصف بالفوضى السياسية، والاستلاب الثقافي والاقتصادي.

ومن ثم يدعو الباحث إلى تبني ما أسماه «**المثالية الاعتبارية**»، التي تتميز عن

---

(٥٤) المرجع السابق، ص٢٤.

(٥٥) المرجع السابق، ص٢٤ وما بعدها.

المثالية الطوباوية في أنها لا تتجاهل المعطيات التاريخية والنفسية للخبرة الإنسانية خلال عملها التنظيري؛ بل تعمد إلى تطوير نموذجها السياسي من خلال اعتبار تطبيقاته التاريخية؛ وبالتالي فإن المثالية الاعتبارية تتفادى إفراط المثالية الطوباوية التي تتجاهل القيود الوجودية التي تحدد إمكانية وحدود تطبيق المثال على أرض الواقع، كما تتفادى تفريط الواقعية الارتهانية التي تتعامَى عن أهمية المثال في تطوير الواقع وتحسينه، فهي علاقة جدلية، يتم عبرها وخلالها تطوير الواقع؛ ليقارب المثال، وتعديل النموذج؛ بناء على معطيات التجربة ودروسها[٥٦]؛ فالنظرية الاعتبارية ليست مبنيَّةً على فكر مثالي طوباوي، أو فكر واقعي ارتهاني؛ بل هي وسط بين هذين الطرفين.

وهو بشكل عام يرى أن تطوير نظرية عامة للدولة الإسلامية يقتضي اعتماد مبادئ وقواعد كلية للفعل السياسي مستمدة من نصوص الوحي، ومعطيات الخبرة التاريخية للأمة، مع الاهتمام بقواعد وآليات استنباط المبادئ الكلية من مصادرها المعتمدة، وهما مصدران أساسيان: نصوص الوحي، ومعطيات الخبرة التاريخية[٥٧].

مُؤكِّدًا على أن إخضاع النظرية العامة للدولة الإسلامية للنقد والتعديل والتطوير المستمر هو السبيل الوحيد لحفظ وتكريس طبيعتها العمومية، وبدونهما لا يمكن للنظرية العامة للدولة الإسلامية أو أيَّة نظرية أخرى أنتجها جهد بشري من الاحتفاظ بعموميتها أو حيويتها؛ بل لا تلبث أن تتحول إلى نظرية منفكة عن التطور التاريخي للحياة الإنسانية، وغير قادرة بالتالي على توجيه الفعل وتنظيم الحياة السياسية، كما يجب أن تتصف بالمرونة والقابلية للتعديل؛ بمعنى أن أي تغيير في أنساق الفعل أو التركيب الاجتماعي يقتضي تعديل قواعد تلك النظرية بما يتوافق مع طبيعة التغيير، ومن ثم حاجتها دائمًا إلى آلية التطور[٥٨].

ثم يحدد الباحث أربعة أسس يشكل مجموعها ـ بحسَب طرحه ـ القاعدة التي يجب أن تقوم عليها الدولة الإسلامية، **هي**:

ـ اتخاذ القرار وممارسة الفعل السياسي حقٌّ عامٌّ للأمة، ومسؤولية مشتركة بين المسلمين.

ـ تخضع عملية اتخاذ القرار وممارسة الفعل السياسي لمبدأ الشورى.

ـ تناط المرجعية السياسية بقيادة الأمة الممثلة لجمهور المسلمين.

ـ تعود المرجعية القانونية إلى الأحكام الشرعية المستنبطة من مصادرها[٥٩]، ولكن

---

(٥٦) المرجع السابق، ص٣١.

(٥٧) المرجع السابق، ص٣٢.

(٥٨) المرجع السابق، ص٥٠.

(٥٩) المرجع السابق، ص٢٤٣.

من يفسر ويستنبط تلك الأحكام، بالقطع هي للأمة؛ من خلال انتخاب من ينوب عنها في هذا الشأن؛ حتى لا يُترَك الأمر لتفسير مجموعة من رجال الدين، بما يتشابه مع أطروحة الولي الفقيه.

ومن ناحية أخرى؛ ذهب برهان غليون إلى أن الحل ـ للخروج من المأزق السياسي الراهن الذي تعيشه الأمة ـ هو في إعادة بناء مفهوم السياسة، **وذلك بتوافر ثلاثة شروط**:

ـ بناء فضاء آمن للحرية الفكرية.

ـ إعادة النظر في مفهوم الدولة الوطنية والدولة الدينية والدولة عامة.

ـ إعادة النظر في استراتيجية التغيير الحضاري من منطلق أن التغيير من شأنه أن يتم من خلال المجتمع، لا الدولة؛ إذ ليس غاية الدولة تحقيق الهوية الإسلامية، ومن ثم فالإسلامية التي تتغياها الحركة الإسلامية لا تتحقق من خلال الدولة التي يعتبر الرهان عليها رهانًا على قوة القهر والردع لإعادة تأسيس الإيمان بالقوة، وهذا لا ينسجم مع طبيعة الدين الإسلامي، وإنما يتحقق من خلال المجتمع الذي يحدد الأهداف ويضع آليات إنفاذ القيم، وهو الذي يقر ما على الدولة القيام به(٦٠).

إسهامات المدرسة التركية: أحمد داود أوغلو نموذجًا (١٩٥٩م ـ...):

وفي السياق نفسِهِ: أكد أحمد داود أوغلو ـ رئيس الوزراء والخارجية التركي السابق، وأحد رواد ومنظري التجربة السياسية التركية المعاصرة ـ على البُعد القيميِّ والأخلاقي للنظرية السياسية الإسلامية، وما تحمله من مبادئ مستمدة من حقيقة الإيمان بالتوحيد، وعدم خضوع الإنسان إلا لسلطان الله وحده، فهي تعكس الصيغة الأساسية للإسلام، وهي صيغة التسامي الوجودي المتمركز حول الله ﷻ، وهو بذلك يريد إسقاط مفهوم التوحيد الإلٰهي على الحياة الفكرية والعملية السياسية؛ من خلال إطلاق ودعم قيم سيادة الإنسان والمجتمع والحرية والعدالة بين البشر في ظل ثنائية (الله ـ الإنسان)، مؤكدًا على أن تبرير وتفسير النظام السياسي من شأنه أن يحيلنا مباشرة إلى فهم الأمانة التي كلف الله الإنسان بحملها؛ بوصفها أصل القيم المعيارية المطلقة، كما أن تبرير العقد الاجتماعي لإقامة نظام سياسي اجتماعي لا يتأتى إلا من خلال عهد بين الله والإنسان، يتجاوز حدود التاريخ؛ ألا وهو إعلان الإنسان طاعتَهُ لله، ومن ثم يكون إنشاء السلطة السياسة على الأرض وطاعتها أمرًا مقبولًا؛ باعتبارِهِ امتدادًا لهذا العهد، يتجاوز حدود التاريخ؛ بغرض تحقيق القيم المعيارية التي أنزلها الله على أنبيائه، كما أن

---

(٦٠) برهان غليون: **نقد السياسة.. الدولة والدين**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩١م، ص٤٤٠ وما بعدها.

استخدام مفهوم الخليفة يجمع ـ في الدلالة على استخلاف الله للإنسان، وللدلالة على السلطة السياسية والارتباط الكلي ـ بين المجال الوجودي، والمجال السياسي؛ ومن ثم هناك فرق بين الفلسفة الإسلامية المتمركزة حول الله، والفلسفة الغربية المتمركزة حول الطبيعة المادية(٦١).

ومن ثم يذهب إلى أن مسؤولية الإنسان في التصور الإسلامي تؤكِّدُ وجود إرادة حرة على الأرض، تنبع من حقيقة عدم خضوع إرادة الإنسان، إلا لله وحده، فهو يملك قرار نفسه ـ تأسيسًا على عقيدة التوحيد ـ ومن ثم تأتي البنية السياسية ـ نتيجة لاستخدام هذه الإرادة والسيادة ـ استنادًا إلى حقٍّ ممنوحٍ ومسؤوليَّةٍ نابعة من العهد بين الله والإنسان، وهكذا يؤدي العهد بين الله والإنسان إلى عهد سياسي للاضطلاع بالمسؤولية السماوية، ومن مقتضيات هذا العهد تحقيق مفهوم العدالة الذي يعتبر مصطلحًا رئيسًا، يدل بوضوح على الرسالة الجوهرية للدولة الإسلامية؛ فالهدف من الدولة هو تحقيق العدالة باسم الله على الأرض، ففكرة العدالة فكرة جوهرية في تبرير السلطة السياسية لتحقيق الدولة المثالية ذات الرسالة الجوهرية، فهي إحدى الفروض البنائية في تاريخ النظرية السياسية الإسلامية.

مؤكدًا على أن شرعية السلطة السياسية تتصل بطاعة تلك السلطة لشرع الله، ولكن: **لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**، وهذه هي قاعدة المعارضة الشرعية في النظريات السياسية الإسلامية، كما أن الحكام في المجتمع الإسلامي مسؤولون عن سعادة الناس في الدنيا؛ بل إنهم مسؤولون أيضًا عن سعادتهم في الآخرة؛ من خلال تهيئة المُناخ الاجتماعي المناسب لأداء الأمانة التي حَمَّلَهم الله إيَّاها، وهذا يختلف كثيرًا عن الفلسفة الغربية النفعية(٦٢).

كما تتميَّزُ النظرية السياسية الإسلامية ـ وفقًا لطرحه ـ ببعدها التكافلي التعاوني بين أفراد الأمة؛ مقارنة بالنظرية الغربية التي لم تتمكن من الحد من إساءة استغلال القوة على أيدي بعض الجماعات الاجتماعية الاقتصادية؛ فالنظرة التكافلية تنطوي على قدر من التكافل الأخلاقي، يتحدد بنظرة شاملة للعالم، وقانون جامع يجعل الزكاة ـ على سبيل المثال ـ حقًّا للفقراء على أغنيائهم، وتمثل الحسبة ضميرَ المجتمع، فهي فرض كفاية على أفراد المسلمين، وفرض عين على المحتسِبِ؛ لذلك كانت تُمثِّلُ البُعدَ الاجتماعيَّ النفسيَّ لهذا الاستقرار المنشود، القائم على وحدة المجتمع، والمساواة بين

---

(٦١) أحمد داود أوغلو: **الفلسفة السياسية**، المرجع السابق، ص٣٣.

وانظر أيضًا: أحمد داود أوغلو: **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ص١١٥ وما بعدها.

(٦٢) أحمد داود أوغلو: **الفلسفة السياسية**، مرجع سابق، ص٣٣.

أفراده، ولذلك أدانت الثقافة والنظريات السياسية الإسلامية بشدة إساءة استغلال القوة والثروة على يد البعض؛ مثلما حدث في المجتمعات الغربية مُنتِجًا تقسيمًا طَبَقيًّا، والقرآن أدان فرعون كرمز لإساءة استغلال القوة السياسية، وأدان قارون كرمز لإساءة استغلال القوة الاقتصادية(٦٣).

إسهامات أمحمد جبرون:

كذلك يقدم ـ أمحمد جبرون ـ أحدُ الباحثين المعاصرين رؤية مغايرة تتأسس على فرضية رئيسية مفادها: أن سؤال الإسلامية ـ الذي ملأ الدنيا وألفت على أساسه الأطروحات ـ ليس هو المشكلة الحقيقية، بل هو مظهر لمشكلة أعمق وأعقد؛ هي مشكلة العطب الإصلاحي التاريخي الذي حدث خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، واستمر بعد الاستقلالات الوطنية؛ ومن ثم ليس حل أزمة الإسلامية في الماضي السحيق للأمة (الخلافة الراشدة)، ولا يكمن في إقناع العلمانيين بأن في الإسلام سياسةً أو إقناع الإسلاميين بمدنية الإسلام... إنَّ حل أزمة الإسلامية ـ أو أزمة الشرعية الأخلاقية للدولة الحديثة ـ مرتبط أشدَّ ما يكون الارتباط بالعودة إلى روح الحركة الإصلاحية الحديثة ومنهجها، مع مراعاة التطورات التاريخية التي حصلت على امتداد قرن من الزمان.

وأن أصل الخلل في تصور إسلامية الدولة لدى الإسلاميين هو خلل منهجيٌّ يكمن أساسًا في مناهج قراءتهم النصَّ الشرعيَّ (قرآنًا وسُنَّة)؛ الذي يُعطي الأولويَّةَ للأحكام بدل الحِكَم، ويقدم الجزئيات على الكليات، الشيءَ الذي يفوِّتُ عليهم فرصةَ الوعي بالمصادر الكلية؛ بحيث إنهم ربطوا بين هذا الوصف (الإسلامية) وتطبيق الدولة لمجموعة من الأحكام الجزئية (الشريعة والحاكمية)، أو اتخاذها شكلًا معيَّنًا (الخلافة)، وأنه لتجاوز هذا الضعف في القراءة لا بد من مقترب منهجي آخر، يعطي الأولوية للكليات والمنهج بدل التمركز حول الجزئيات(٦٤).

مُؤكِّدًا على أن للقراءة المنهجية الصحيحة للنَّصِّ الشرعيِّ (القرآن والسُّنَّة) **نتيجتَينِ مُهِمَّتَينِ**:

الأولى: هي أن يَخلُصَ الفاعلون الإسلاميون من الضغط والحرج اللَّذينِ تَتَسَبَّبُ فيهما الأحكام الجزئية؛ وبشكل خاصٍّ أحكامُ الحدود، والردَّةِ، والنظام الاجتماعي، وغيرها.

---

(٦٣) المرجع السابق، ص٥٣.

(٦٤) محمد جبرون: **مفهوم الدولة الإسلامية، أزمة الأسس وحتمية الحداثة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م، ص١٢ وما بعدها.

والثانية: هي استخلاص مناط جديد للإسلامية يختلف تمامًا عن المناط الكلاسيكي الذي ربطها وجودًا وعدمًا بالأحكام والأشكال، ويتأسس على مبادئ كلية وأصول عامة قوية السند شرعًا، وقابلة للتأقلم والتكيف مع متطلبات التحديث السياسي.

ومن ثم يذهب إلى أن هناك ثلاثةَ مبادئَ كبرى تُشكِّلُ أساسَ وصف الإسلامية مضافًا إلى الدولة، وهذه المبادئ هي على التوالي: البيعة (التعاقد) أو سيادة الأمة، والعدل، والمعروف (ويقصد بها: اعتبار مصالح الأمة)، وفي غيابها يضعف منسوب الإسلامية(٦٥).

مؤكدًا على أن الدولة الإسلامية ليست دولة الخلافة بالمعنى الذي يحيل إلى تجربة الراشدين، وليست دولة العصبية والأسر المستبدة، وليست دولة الشريعة التي همُّها الأساس تطبيق الأحكام الشرعية وحل الأزمة الجنائية، ولكنها دولة الوقت التي تعمر العالم وتشبه جيلها من حيث الشكل والمؤسسات والأساليب؛ فهي تطبيق من بين تطبيقات ممكنة للدولة، والفرق الأساس الذي يفصلها عن غيرها من النماذج والتطبيقات هو أخذها بعين الاعتبار الرسالة الأخلاقية والإنسانية للإسلام، الشيء الذي يضفي عليها معنًى خاصًا؛ حيث تبدو من زاوية هذا الفرق كيانًا أخلاقيًّا خاضعًا لقيم معيارية عُليَا إنسانية ومثالية، تمنح الدولة الإسلامية تفوقها الرمزي على غيرها من تطبيقات الدولة، وتُنجِيهَا من بعض الآفات البنيوية التي أصابت أبرز تطبيقات الدولة في الحقبة المعاصرة؛ كطغيان المال على العمل الذي جسدته الدولة الرأسمالية، أو طغيان العمل على المال الذي جسدته الدولة الاشتراكية، أو طغيان القوة الذي جسدته الدولة العسكرية(٦٦).

وعليه؛ يذهب إلى أن أحد أهم القيم السياسية الإسلامية هي العدل، وأنه من منظور الإسلام قيمة أخلاقية، ونزاهة مجردة من الأغراض والمصالح، تجعل كُلًّا من الحاكم والمشرِّعِ منحازَينِ إلى الضعيف، ورفيقَينِ به، ونصيرَينِ للقَوِيِّ؛ بمنعه من الطغيان، وتجاوزِ الحدِّ، وهو ما يعزز التماسك والتضامن الاجتماعيين، ويقوي استقرار الدولة وصلابتها، ويجعلها أكثر أخلاقية وإنسانية، وذات نزعة اجتماعية واضحة(٦٧).

أطروحة أحمد ولد مولاي:

يرى ولد مولاي أن الموقف من الدولة الحديثة يشكل واحدًا من الإشكاليات الأساسية في التنظير السياسي لدى الإسلاميين؛ إذ يرفضها كثير منهم بشكل مطلق؛ باعتبار أنها منتجٌ غربيٌّ نَشَأَ في ظروف مغايرة لواقعنا وقناعاتنا الدينية، ودون تقديم بديل معقول لها، في المقابل يرى آخرون أن مفهوم الدولة في التصور الإسلامي لا يعدو

(٦٥) المرجع السابق، ص١٤.
(٦٦) المرجع السابق، ص٢٦.
(٦٧) المرجع السابق، ص٢٨.

كونه آلية للممارسة السياسية، وإن وجدت آلية غيرها أكثر تحقيقًا للقيم السياسية الإسلامية وإنفاذًا لها على أرض الواقع، فأهلًا بها؛ فالإسلام يفترض وجود نظام سياسي، لكن شكل الممارسة السياسية متروكٌ لاختيارات الأمة.

وباستعراض التصورات المختلفة حول مفهوم الدولة لدى الإسلاميين في العصر الحديث سنجد أن هناك **أربعة تصورات**:

التصوُّرُ الأوَّلُ: الدولة التراثية الممثلة في الخلافة بعد الحقبة الراشدة، والتي اتخذت الصبغة الدينية.

التصوُّرُ الثَّانِي: الدولة العلمانية المعادية للدين، التي نشأت بعد تجربة الكنيسة الغربية، واعتمدتِ الفصلَ الكامل بين الدين والسياسة.

التصوُّرُ الثَّالثُ: الدولة الحديثة بشكلها المعاصر، التي تحاول في بعض نماذجها تبني موقف محايد من الدين، ولكن يخشى البعض من تغول أبعادِها المادية النفعية بما يتعارض مع المفهوم الإسلامي الأخلاقي.

التصوُّرُ الرَّابعُ: والمتمثِّلُ في الدعوى للاشتباك مع الدولة الحديثة، وإضفاء أبعاد قيمية أخلاقية عليها، دون الاكتفاء بالموقف الرافض لها، والداعي للقطيعة والفصام معها، في انتظار اختراع - إن صح التعبير - هيكلٍ سياسيٍّ جديدٍ، وكأننا ننتظر: «**المهدي المنتظر**»، الذي قد يطول انتظاره، وقد لا يأتي مطلقًا.

ويرى كثيرون أن الخيار المتاح في مرحلتنا الانتقالية التي تمر بها شعوبنا - أن ننتقل انتقالًا هادئًا بتبني في البدء النموذج الرابع (الدولة الحديثة بصيغتها المعاصرة)؛ لأنها تعطي المرجعيَّةَ للمجتمع وللمواطنين؛ وبالتالي نستطيع من خلال تلك الميزة تفعيل القيم السياسية الإسلامية الأخلاقية، فمن الممكن الإفادة من خاصية التطور الكامنة فيها؛ لتصبح قريبة من المفهوم الشرعي الإسلامي - شريطة الإيمان الحقيقي بها ودون أن نتعامل معها بطريقة ميكيافيلية؛ فنعتبرها طريقة ومَعْبَرًا للوصول للحكم، ثم الانقلاب على القواعد الديمقراطية الشورية، وتأسيس ما يُشبِهُ الحكم الثيوقراطي؛ فنخلط الأمر ما بين رُؤَانا السياسيَّةِ وبين الدين ذاته؛ وعليه يمكن تجاوز المستحيل الذي تحدث عنه الدكتور وائل حلاق بهذا التغيير المتدرج.

بينما في النموذجين الآخرين - الدولة التراثية (الخلافة)، أو دولة ما بعد الكنيسة - لن يتسنَّى لنا الانتقال إلا بالثورة، والتي تأتي نتائجها في الغالب غيرَ مأمونةِ العواقب، وربما تفضي إلى عنف وانهيار سياسي وحضاري.

أضف إلى ذلك: أن الدولة الحديثة الآن يدور حولها صراع وجدل فكري عالمي، يسعى نحو تطويرها وإكسابها بُعدًا قيميًّا أخلاقيًّا؛ فهذا سيساعد ليس في تطوير الدولة

الحديثة فحسب؛ وإنما في خلق رأي عام عالمي قوي، ذي نزعة إنسانية أخلاقية قيمية، في مواجهة النزعة المادية الصراعية القائمة الآن، وهذا من شأنه أن يلتقِيَ كثيرًا بل ربما يتماهى مع ما يطرحه التصور الإسلامي من رُؤًى قيميَّةٍ أخلاقيَّةٍ سبق توضيحها.

وفي هذا السياق يطرح الباحث المعاصر أحمد مولاي عبد الكريم مفهوم «**الدولة المحايدة**» حلًّا وسطًا بين الدولة العلمانية والدولة الدينية، في سياق مناقشة مسألة علاقة الدولة بالدين خصوصًا، وعلاقة السياسي بالديني عمومًا؛ ليكون» مفهومًا تأسيسيًّا وبديلًا اصطلاحيًّا وواقعيًّا عن مفاهيم وواقع الدولتين العلمانية والدينية، وشكَّلَ الفكر الأُحادي الساعي إلى بناء الدولة: دينيَّةً أو علمانيَّةً أو تلفيقيَّةً بَينَهما، فهو يرى أهمية «الدولة المحايدة»؛ باعتبار طبيعتها المتجاوزة للدولتين العلمانية والدينية معًا»، وأنها ـ أي: الدولة المحايدة وَفقًا لطَرْحِهِ ـ ستضمن خروج الدولة من أفق دولة الفتح ذات الطابع الإمبراطوري التي شكلت هويتها وغايتها الأولى، إلى وضع يُؤسِّسُ لدولة حديثة محايدة بلا برنامج لحرب مقدّسة، فتحقّق مطلب السلم الدائم، وتحقّق إلى جانب ذلك المساواة الدينيّة داخليًّا بين المواطنين(٦٨).

وهو يرى أن هدف الدولة المحايدة هو بناء نموذج للاجتماع السياسي المعاصر، يضمن حضور الدين في الدولة، من غير إغماض لصفتها الديمقراطية، التي تضمن المساواة بين المواطنين مهما اختلفوا دينيًّا تكريسًا لحقوق المواطنة؛ فإن الدولة المحايدة دينيًّا بهذا المعنى هي الدولة التي لا تُعارض التديّن والمتدينين، وتعمل على جمع المواطنين من المتدينين وغير المتدينين على قاعدة التسامح الفكري والعقدي، والتعايش على قاعدة المواطنة.

ومن ثم يدعو إلى النظر للدين الإسلامي؛ بوصفه منظومة من القيم الإنسانية السامية، التي رسخها الإسلام، وبنى عليها أسس حضارته، وتطلع دومًا إلى تحقيقها واقعًا في حياة البشرية جمعاء، وهي ذاتها القيم التي تُشَكِّلُ محور الحداثة الإنسانية، وفي مقدمتها قيم العدالة والمساواة والحرية والتسامح، ومن ثم إمكانية إخضاع الحداثة ذاتها أيضًا إلى نقد أخلاقي يُعِيد إليها مُثُلَها وقيمها.

مؤكدًا أن الدولة المحايدة تختلف عن الدولة العلمانية والدولة الدينية من حيث طبيعة حضور الدين في اجتماعها السياسي، فهي لا تقوم على محاربة الدين، ولا تعمل على إلغاء مؤسساته، ولا تفصل بينه وبين الدولة؛ كما هو الأمر في الدولة العلمانية، كما أنها لا تقوم من جهة أخرى على تَبَنِّي دِين معين دون الأديان الأخرى أو التماهي

---

(٦٨) أحمد ولد مولاي عبد الكريم: **في الدولة المحايدة: حول طبيعة الدولة في ما بعد الدولتين العلمانية والدينية**، دراسة منشورة بمجلة ألباب، مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، العدد السابع، خريف ٢٠١٦م، ص٤.

مع مؤسساته؛ بحيث تصبح أداة تنظيمية لجماعة دينية ورُؤاها كما تفعل الدولة الدينية، وإنما هي دولة تعترف بالأديان، وبقيمة الدِّين في الحياة العامة، وتُكرِّس واقعًا يضمن الحِياديَّةَ تُجاه الأديان والجماعات الدينية، بحيث يمكن لكل دين وكل مذهب أن يتمتّع بالحرية الضرورية؛ لكي يعبر عن نفسه... وإذا كانت حيادية الدولة تجاه الشؤون الدينية هي أحد أهم صفات الدولة العلمانية، فإن الدولة المحايدة لا تتوقف عند المفهوم السلبي للحياد الديني؛ وإنما تعمل على أن يكون هذا الحياد إمكانية فعَّالة تَسْمحُ للدِّين بأن يظَهْرَ ويَنمو بوصفه أحد الخيارات المجتمعية الخاصة بشعب دولة معينة(٦٩).

ويوجه نقده لمفهوم (الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية)؛ فهو يرى أن هذا المفهوم يتشبث بمبدأ مرجعية دين واحد للدولة؛ مما يجعل المفهوم يبتعد عن الحيادية التي تتطلبها العلاقة الطبيعية بين الدولة والدين؛ لأنه لا يمكن أن نربط الدولة بطائفة دينية معينة؛ ولهذا فإن مفهوم الدولة المحايدة أدق وصفًا للدولة الديمقراطية المحايدة دينيًّا، والتي يجب أن يسعى حضور الدين في الاجتماع السياسي العربي إلى تحقيقها؛ فهي الدولة التي تحقق المساواة الكاملة بين المواطنين، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية، والطائفية، والمذهبية، والثقافية، وما دامت أغلبية المواطنين داخل تلك الدولة هي من المنتمين لدينٍ ما؛ فحتمًا ستكون اختياراتهم متسقة مع قناعاتهم الدينية.

ومن ناحية أخرى؛ يدعو لملاحقة تطور الفكر السياسي الإنساني ومحاولات تأطيره قانونيًّا ودستوريًّا، دون التشبث بقوالب ومفاهيم تراثية بعينها، فيذهب إلى أنه «مع ظهور الدولة الحديثة بآليات تنظيمها القانوني والجغرافي؛ تطور مفهوم الأمة الديني والعرقي إلى مفهوم الشعب الدستوري، ومفهوم الفرد الرعية إلى مفهوم المواطن الحقوقي؛ نظرًا إلى أنَّ الاجتماع البشري في الدولة الحديثة يضم مختلف الانتماءات العرقية والدينية، وتسود بينها علائق موضوعية منظمة قانونيًّا، ويشكل هذا المفهوم أحد أهمِّ أركان الحياة السياسية الديمقراطية؛ إذ به أصبح ينظر إلى الإنسان بوصفه مواطنًا، له حقوق وواجبات في دولة القانون، وليس فقط رعيَّة أو ذمِّيًّا يتم التعامل معه انطلاقًا من صفته الدينية، أو انطلاقًا من قواعد أخلاق الطاعة، ولذلك اتجه الفكر السياسي العربي المعاصر إلى الأخذ بهذا المفهوم الحديث للمواطنة؛ نظرًا إلى ما يحمله هذا المفهوم من ضمان المساواة بين الأطراف المكونة للاجتماع السياسي»(٧٠).

وتماشيًا مع أطروحة حياد الدولة يرى أحد الباحثين المعاصرين(٧١) أن التاريخ

---

(٦٩) نفس المرجع.

(٧٠) نفس المرجع.

(٧١) محمد طه عبد الحفيظ عليوة: **دور الدين في النظام الدستوري المصرى في ضوء الاتجاهات العامة للأنظمة المعاصرة**، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، إشراف: د. يحيى الجمل، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، أبريل، ٢٠١٠م، ص٥٧٠، وما بعدها.

البشري قد سار في اتجاه الفصل بين الدين والدولة، وليس الفصل بين الدين والمجتمع؛ ذلك أن العلمانية ـ فيما خلا المراحلَ الثوريَّةَ في بعض البلدان التي برز فيها نزوع الدولةِ إلى محاربة الدين باعتباره قرينًا للسلطة المستبدة في عصور لاحقة ـ لا تعني تخلِّي المجتمعِ عن ثقافتِهِ وقِيَمِهِ وتراثه، وتبني ثقافةٍ وقِيَم أخرى، ولكنها تعني ربط الإطار المرجعي للقيم الاجتماعية، بما يتواضع عليه المجتمع المدني، وليس بقرار تعسفي، يتدثَّرُ بالعصمة الدينية، وهي لا تعني إلغاء الدين، بقدر ما تعني التصدِّيَ لنزوع رجال الدين إلى فرض سيطرتهم على المجتمع واكتساح المجال المدني.

وتأكيدًا لطرحه، استعرَضَ عددًا من النماذج لعلاقة الدولة بالدين، وهي: نموذج الدولة المعادية للدين (فرنسا وتركيا في الماضي)، نموذج الدولة المحايدة (فرنسا وتركيا الآن)، نموذج الدولة الدينية (إيران)، نموذج الدولة التي ينص دستورها على وجود دين رسمي لها (مصر)؛ ففي النموذج الفرنسي وبعد الثورة الفرنسية تبنت فرنسا موقفًا معاديًا للدين، فيما أطلق عليه: «**العلمانية الجذرية**»، ثم تطور المفهوم، وانتقلت العلاقة بينهما بمرور الوقت من العداء الجذري للدين إلى العلمانية القانونية أو المحايدة؛ التي تعني الفصل بين الدولة والدين، وإعلان أن الدولة لا تعتنق دينًا معينًا، وتحترم جميع الأديان، وتتخذ منها موقف الحياد، وتحترم هذه العلمانية حرية الاعتقاد، وممارسة الشعائر لأوسع مدى، كما تتسع لتقديم أنواع من المساعدة للجماعات الدينية المنظمة، وتلتزم بتمكين مواطنيها من ممارسة شعائرهم أفرادًا وجماعات، وتعتبر الدين من ضمن المصادر الموضوعية والتاريخية للقانون، وتحترم القواعد القانونية ذات المنشأ الديني في مجال الأحوال الشخصية، ما دامت لا تتعارض مع النظام العام، وتحرص على أن يكون التعليم العامُّ علمانيًّا، وأن تكون المدرسة مكانًا لغرس قيم المواطنة والدولة المدنية، وتحارب بقوة كل إهانة أو تمييز ضد أيِّ إنسان، لأي سبب من الأسباب، ومن بينها الدين؛ من منطلق المساواة والحرية الواسعة التي تضمنها لكل مواطنيها(٧٢).

فحياد الدولة حسبما يرى كثيرون يعني أن الدين ليس مسؤوليتها؛ بل يناط بالمجتمع؛ فهو حماية للدين من ألا يأتي من يعتنق رأيًا ويعتبره دينًا ويفرضه على الجميع بحكم موقعه في السلطة، سواء كان ذلك بحسن نية أو سوء نية منه، كما أن هذا الحياد من شأنه أن يحقق قيم المواطنة لتصبح الدولة على مسافة متساوية من الجميع، وبالتالي يتحقق الإجماع الوطني والسلم المجتمعي.

وفيما يتعلق بالنموذج التركي: فقد اتبعت الدولة الحديثة في تركيا ما بعد سقوط الخلافة نموذج العلمانية المتشددة المشابهة للنموذج الفرنسي في بدايته، واستمرت في

(٧٢) نفس المرجع، ص٥٧٧ وما بعدها.

ذلك منذ الفترة الكمالية وحتى عهد قريب، وفرضت علمنة الحياة العامة ومؤسسات الدولة والقانون، وبمرور الوقت انتقلت للعلمانية القانونية؛ أيْ: حياد الدولة، فأفلحت في تحديث دولتها واقتصادها، وفي تحجيم دور المؤسسة العسكرية في الحياة السياسية، وفي إرساء أسس الإدارة الديمقراطية لمسألة السياسة والحكم؛ فأصبحت قوة اقتصادية يشار إليها بالبنان، ودولة ديمقراطية تعلن علمانيتها، ويمارس شعبها شعائر دينه بكل حرية؛ بل أتاحت لحزب سياسي ذي مرجعية إسلامية أن يصل إلى الحكم؛ وهو حزب العدالة والتنمية(٧٣).

وهنا يجب ألا نغفل دور الحركة الإسلامية المعاصرة في تركيا في إحداث هذه النهضة، وتوفير أجواء مواتية لها؛ فقد استطاعت الخروج من عباءة الفكر التقليدي، إلى تبني فكر مقاصدي منفتح على الآخر، وأكثرَ مواءمةً لواقع العصر؛ فاكتسبت ثقة الكثيرين حتى من بين الليبراليين الأتراك، ومع ذلك فلا يزال الطريق طويلًا أمام التجربة التركية؛ إذ تواجه تحديات فكرية ضخمة، لعل أبرزها كيفية تطوير نظرية سياسية، ينبثق منها دستور بفكر وفقه شرعي؛ تلبية لتطلعات كثير ممن انتخبوهم سواء من الإسلاميين أو غيرهم.

أما في النموذج الإيراني: فبعد أن قطعت إيران شوطًا بعيدًا في طريق التحديث، شرعت بعد ثورة: (١٩٧٩م) في إقامة دولة دينية بكامل المعنى، محاولةً المزج بين الثيوقراطية ومفاهيم الدولة الحديثة، ويعكس دستورها الطبيعة الثيوقراطية للدولة؛ التي يقوم على أمرها رجال الدين، كما يأخذ ببعض المفاهيم الأساسية للدولة الحديثة، وقد رفعت شعار تطبيق الشريعة، لكن إنجازها في هذا الصدد لم يكن بحجم ما يوحي به الشعار، كما أثبت هذا النظام عدم قدرته على تطوير وتنمية مجتمعه وحل مشكلاته الداخلية، ولا على صعيد التعايش مع العالم المعاصر(٧٤)؛ ففي تصدِّيهِ لإنجاز مهمة تقنين الشريعة ومراجعة البنيان التشريعي لتنقيته مما يخالف الشريعة ـ آلتِ التجربة إلى نوع من التلفيق في البنيان التشريعي، يحقق مصالح السلطة تحت العباءة الدينية(٧٥) على حساب مصالح الأمة.

وهناك نموذج معظم التجارب العربية السياسية الرسمية المعاصرة، لعل أبرزها **نموذج الدولة المصرية**، الذي عمد إلى تحجيم تيار الإسلام السياسي، ومنعِهِ من استغلال الدين في العمل السياسي، مع أن الدولة ذاتها لا تتورع عن استخدام الدين في العمل السياسي؛ فتستولي على المؤسسات الدينية الإسلامية التقليدية، وتدمجها في

---

(٧٣) نفس المرجع، ص٥٧٨ وما بعدها.

(٧٤) نفس المرجع، ص٥٧٧.

(٧٥) نفس المرجع، ص٣٤٥.

بنيتها، وتستخدم نفوذها المعنوي في دعم شرعيتها وسياساتها، وقد تعلن في دستورها أن الإسلام وشريعته المصدر الرئيسي لتشريعها، غير أنها تحظر ـ في ذات الوقت، وفي دستورها مباشرة ـ أيَّ نشاطٍ سياسيٍّ، أو قيامَ أحزاب سياسية على أيَّةِ مرجعيَّةٍ دينيَّةٍ أو أساسٍ دينيٍّ، وهي بذلك تسعى إلى احتكار استغلال الدين، ومنافسة الاتجاهات السياسية الإسلامية الساعية إلى السلطة ـ في الإبقاء على الوعي السياسي المتدني للجماهير، وهو موقف غير منطقيٍّ وغير عادل، ولا يمكن اعتباره حلًّا لإشكالية العلاقة بين الدين والدولة(٧٦).

وعليه؛ يرى الباحث أن المخرج من هذه الأزمة يَكمُنُ في حيادية الدولة؛ عبر ترسيخ الآليات الديمقراطية الصحيحة، وفي تحويلها إلى أداة راقية لإدارة المجتمع وحل مشكلاته، والعمل على تطوره ورُقِيِّهِ، بدلًا من أن تكون أداةً لقهره، وإدامة فقره، وتخلُّفِهِ، شريطةَ قَبولِ جميع القوى السياسية بأن تضع مصالحها وقيمها تحت رحمة قرار الجمهور المشارك في العملية السياسية، فالديمقراطية ليست أفكارًا نظرية منقولة عن مجتمعات أخرى؛ بل هي ممارسة وأساليب منغرسة بعمق في نفوس المواطنين ووعي جماهيري يسمح بالدفاع عن الديمقراطية، ويرى أنها بكل عيوبها أفضل الطرق للحكم وإدارة السياسة؛ لما تسمح به من مداواة العلل التي يعاني منها المجتمع، وتمكنه من حل مشكلاته، بما يتوافق مع مصالح الأغلبية من مواطنيه، في إطار من العقلانية والعلم(٧٧).

ولعل هذا النقاش حول حياد الدولة يستدعي إشكالية موقف الكثير من الإسلاميين من العلمانية التي ضمنت هذا الحياد؛ إذ تبنوا موقفًا معاديًا لها؛ باعتبارها إلحادًا وتنحيةً للدِّينِ عن معترك الحياة، وهذا موقفٌ يهمل تمامًا تطور مفهوم العلمانية والذي سبق تناوله؛ إذ تطورت من علمانية جذرية رافضة للدين مع **بدايات الثورة الفرنسية**، لتصبح علمانية قانونية(٧٨)، حتى أضحتِ العلمانية عند البعض: الإيمانَ بإمكانيَّةِ إصلاح حال الإنسان؛ من خلال الطرق المادية، دون التصدي لقضية الإيمان بالقبول أو بالرفض»(٧٩).

فالعلمانية الجذرية كانت تتمثل في الاعتقاد بأن الدين يختلط بطبيعته بالظلامية، وحظر حرية الاعتقاد؛ ومن ثم يكون الهدف النهائي لها هو كبحَ أيِّ تجلٍّ للشعور الدينيِّ، وقد وَلَّدَ ذلك نزعةَ الإلحاد التي سادت لدى الفكرِ الماديِّ في القرن الثامن عشر، وامتد الأمر للعداء للدِّينِ ذاته؛ لمحاولة إلغائه، ومع نضج المفاهيم الفلسفية والسياسية واكتشاف إحدى العلامات الفارقة للحضارات المتطورة؛ وهي احترام

---

(٧٦) نفس المرجع، ص٥٧٨.

(٧٧) نفس المرجع، ص٥٧٨ وما بعدها.

(٧٨) Francois Delafaye, **Laicite de Combat, Laicite de droit**, Paris, Hachette éducation, 1997, P.73.

(٧٩) محمد جبريل عثمان: **العلمانية والنظام القانوني**، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص١٣.

خصوصيات الجماعات، أخلت تلك النزعة المعادية للدين مكانها للاتجاه الآخر ـ العلمانية القانونية ـ وأصبحت العلمانية القانونية تستدعي النِّضالَ ضد نزعة الهيمنة الأكليروسية، وليس ضد الدين. وفي هذا السياق يرى نيكوس كوكوسلاكس (Nikos Kokosalakis) أن الفصل بين الكنيسة والدولة في المجتمعات الغربية لا يعني بالضرورة أن هناك فصلًا بين الدين والثقافة والسياسة(٨٠).

تطوَّرَ مفهومُ العلمانية لتصبح ـ كما يرى بعض الباحثين ـ لا تعني تخلي المجتمع عن ثقافته وقيمه وتراثه، وتبَنِّيَ ثقافةٍ وقيمٍ أخرى، ولكنها تعني تغيير الإطار الرمزي المرجعي الذي يتم على أساسه تنظيم القيم، وربطه بإرادة الإجماع المدني، وليس بقرار تعسفي يتدثر بالعصمة الدينية، ولا تتأتَّى علمنةُ الحياة الاجتماعية إلا بعلمنة العلمانية نفسها، وإعادتها إلى ما كانت عليه كقاعدة إجرائية، وليس كعقيدة منافية لعقائد أخرى أو بديلة عنها(٨١).

مؤكدين أنه على الرغم من إعلان دساتير الدول الحديثة اعتناقها العلمانية، إلا أنها تتعامل مع الدين باعتباره أحد عوامل الاستقرار والسلم الأهلي، وكلها تعترف بحرية الاعتقاد التي لا يملك أحد سلطانًا عليها؛ فالعلمانية الفرنسية ـ على سبيل المثال ـ تعترف بالقواعد الدينية مصدرًا تاريخيًّا أو مادِّيًّا للقانون، ولا تنكرها، رغم علمانيتها الصارمة في الفصل بين الدين والدولة والقانون، ويرى فقهاؤها أن من يَتخلَّى كُليًّا عن العامل الدينيّ في مجال القانون إنما يسعى لأن يُفقد القاعدة القانونية عاملًا مُهِمًّا من عوامل قبولها عند قطاع واسع من الناس هم المؤمنون، فالأمر الأساسي في علاقة الدولة العلمانية بالدين ليس استبعادَ الدين من الحياة الاجتماعية والقانونية؛ فهذا مستحيلٌ؛ بل هو نفيُ أيَّةِ سيطرة لرجال الدين على الحياة العامة أو الخاصة.

والجدير بالذكر: أن تطور الليبرالية في العالم الإسلامي ـ كما يرى كثيرون ـ يؤكد حقيقة أن الليبراليَّةَ ـ بمفهوم الانفصال عن الدين ـ لم تكن هي التصوُّرَ السَّائدَ؛ فمعظم الليبراليين العرب كان موقفهم ليس ضد الدين؛ بل ضدَّ استخدام الدين سِياسيًّا من قِبل البعض، وتذكُّرُنا الوقائع التاريخية بأن سعد زغلول كان من أشد المهاجمين للشيخ علي عبد الرازق وكتابه الإسلام وأصول الحكم؛ لدعوته لفصل الدين عن السياسة(٨٢)، غير أنه ـ نتيجة لأسباب متعددة ـ لم يتطور الموقف من المفهوم التقليدي للعلمانية في عالمنا

(٨٠) Kokosalakis, NikosK **Legitimation Power and Religion in Modern Society**: Sociological Analysis: vol.46, 1985, p. 367.

(٨١) برهان غليون: **نقد السياسة: الدولة والدين**، المرجع السابق، ص١١٠ وما بعدها.

(٨٢) راجع: وجيه كوثراني: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ص٣١.

العربي كما تطور في الغرب، بل تطورت مفاهيمُ أخرى تدعو إلى القطيعة الكاملة مع كل المنتجات الفكرية الغربية.

ومن دون شك فهذه القضايا ـ وتحديدًا الموقف من العلمانية ـ بحاجة إلى حوار فكريٍّ وجهدٍ تنظيريٍّ عميقٍ لإيجاد صيغة أكثر ملاءمة للواقع الإسلامي ـ طالما أنها قابلة للتطور كما رأينا ـ بما يضمن إمكانية تحقيق القيم السياسية الإسلامية، وإنفاذها في الواقع بمرجعية المجتمع الذي يمتلك وحده حق تفسير الدين وتطبيق الشريعة بمفهومها الحضاري الأكثر رحابة.

أطروحة وائل حلاق (١٩٥٥م ـ...):

ننتقل الآن إلى أطروحةٍ أخرى جديرةٍ بالتأمُّلِ؛ لكونها تأتي من خارج الوسط الإسلامي من ناحية، ولتميُّزِ طرحِها من ناحية أخرى، وهي أطروحة البروفسير: «وائل حلاق»، والتي نَظَّرَ لها في بحثه: «**الدولة المستحيلة**»، ذلك البحث الذي حَظِيَ بردودِ فعلٍ واسعة، أغلبها رافض له، ربما نتيجة لسوء فهم الأطروحة، أو الاكتفاء بما يحمله عنوانها من معنى؛ هو أن الدولة الإسلامية دولة مستحيلة، وهو سُوءُ فَهمٍ يمكن رده لعيبٍ جوهريٍّ في العقلية العربية المعاصرة، التي تتسرع في إصدار الأحكامٌ دون إمعان في الرؤية المطروحة؛ إذ يرى وائل حلاق أن استحالة فكرة الحكم الإسلامي في العالم الحديث هي نتيجة لوجود تحديات داخلية وخارجية ستحول دون تحققها على أرض الواقع؛ ومن ثم يجب الشروع في التصدي لهذه التحديات أوَّلًا.

فعلى المستوى الداخليِّ: هي ناتجة بصورة مباشرة عن غياب بيئةٍ أخلاقيَّةٍ مواتيةٍ، تستطيع أن تلبي أدنى معايير ذلك الحكم وتوقعاته، والذي هو أخلاقي بالأساس[(٨٣)].

وعلى المستوى الخارجي: يرى أن هناك ثلاثةَ تحدياتٍ تحولُ هي الأخرى دونَ قيام حكمٍ إسلاميٍّ؛ **وهذه التحديات هي**:

ـ **تحدٍّ عسكريٌّ**: إذ يرى أن الطبيعة العسكرية للدول الإمبراطورية القوية سترفض قيام أيِّ مشروع لدولة أخلاقية قيمية.

ـ **تحدٍّ ثقافيٌّ**: يَتَجَسَّدُ في التغوُّلاتِ الثقافية الخارجية، وهي ثقافة مادية، ترفض بطبيعتها أيَّ ثقافةٍ إنسانيَّةٍ.

ـ **تحدٍّ اقتصاديٌّ**: فالسُّوقُ العالمية الرأسمالية الليبرالية الهائلة قائمة على فلسفة الصراع، في حين أن النظامَ الاقتصاديَّ الإسلاميَّ هو قائم على التعاضُدِ والتراحُمِ.

---

(٨٣) وائل حلاق: **الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة: عمرو عثمان، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م، ص٢٦.

وهو يرى أنها تحديات ليست مستقلة عن بعضها البعض؛ لأن مراكز القوة العسكرية هي نفسها تقريبًا مصادر الهيمنة الثقافية والاقتصادية؛ لذلك سيظل الحكم الإسلامي ككيانٍ وجوديٍّ تحت التهديد المميت على الدوام[٨٤].

ومن أجل التصدي لتلك التحديات يطرح وائل تساؤلًا: كيف يمكن للحكم الإسلامي أن يَصُدَّ قُوَى الثقافة المعولمة، وتلك القوى المدعومة أشد الدعم من قوى العالم العظمى؟ كيف له أن يكبح تغول الشركات العملاقة المدعومة من تلك القوى، والتي تدفع منتجاتها إلى أيدي وأجساد وعقول المراهقين والبالغين على السواء؟ إن صعوبة هذه التحديات لا يمكن إنكارها بكل تأكيد.

ومن ثم يقترح وائل رؤية للعمل لإنزال الفكر السياسي الإسلامي الأخلاقي على الواقع بشكل يسمح بتجاوز هذه التحديات؛ فيقول: «يمكن لهذا النظام الأخلاقي في الإسلام - وهو ثروةٌ لا تُقدَّرُ بثمنٍ - أن يدعم وجهتَينِ للعمل على الأقل: إحداهما داخلية، والأخرى خارجية»[٨٥].

الأول الداخلي: يمكن للمسلمين أن يشرعوا في الإفصاح عن أشكال حكم جديدة، وبنائها على نحو تكون فيه قابلة للتطوير، وعلى أن يجري هذا التطوير بعيدًا على الامتثال للأطروحات الموجودة، وأن يكون ذا قدرة أصيلة على التخيل؛ حيث ينبغي إعادة التفكير في الوحدات الاجتماعية التي تصنع النظام الاجتماعي السياسي؛ لِيُؤَسِّسَ مجتمعاتٍ أخلاقيَّةً تحتاج إلى أن يعاد لها تراؤها الروحي؛ فالنطاق المركزي للأخلاق سيكون الأساس الذي تنهض عليه نظرية مقنعة في مناهضة النزعة العالمية. . . أيَّة نظرية تنادي بفرادة مجتمعات العالم، لكنها تستجمع أيضًا القدرة الفكرية اللازمة لتقديم مقابل مقنع لمفهوم العالمية الليبرالي المهيمن؛ فهي عملية جدلية بين الجهد البنَّاء للمجتمع، والتفاوض الخطابي مع الدولة الحديثة وقيمها الليبرالية في الشرق والغرب.

الثاني الخارجي: يمكن للمسلمين أن يتفاعلوا مع نظرائهم الغربيين فيما يخص ضرورة جعل الأخلاقي النطاق المركزي في سياقِ ضرورةِ بناءِ تنويعات للنظام الأخلاقي تناسب كل مجتمع.

مؤكدًا أنه «لا يمكن أن يكون هناك حكم إسلامي من دون هذا النصر، ولا يمكن أن يكون هناك أيُّ نصرٍ أصلًا من دون أن تستفيق الحداثة أخلاقيًّا»[٨٦]، «فلا شك في أن العيش معًا في سلامٍ على الأرض هو عمل شاق، وقد يكون يوتوبيا حديثة أخرى، بيد أن إخضاع الحداثة لنقدٍ أخلاقيٍّ يَبقَى الحاجةَ الأساسَ لا لقيام حكم إسلامي

---

(٨٤) المرجع السابق، ص٢٧٠.

(٨٥) المرجع السابق، ص٢٩٣.

(٨٦) المرجع السابق، ص٢٩٣ وما بعدها.

فحسب؛ بل لبقائنا الماديِّ والروحيِّ؛ فليست الأزمة حكرًا على الحكم الإسلامي والمسلمين وحدهم»[(٨٧)].

من هنا أعطى حلاق الأبعاد الأخلاقية للنظام السياسي الإسلامي أهمية قصوى؛ إذ يقول: «من هنا ـ وعلى وجه التحديد ـ أهمية المصادر الأخلاقية للحكم الإسلامي النموذجي بمعنى النموذج الملتزم بالشريعة والموجه أخلاقيًا على هذا الأساس؛ فكما أن الغرب الحديث عَوَّلَ ولا يزال على خمسة قرون من التجارب والتراث وعلى عصري النهضة والتنوير والفكر الليبرالي. . . فإن المسلمين اليوم يتحدون تلك السردية التقليدية، ويطورون بصورة متزايدة تاريخهم الخاص؛ كممارسةٍ أخلاقيَّةٍ، ولا يَعنِي هذا أنَّ أيًّا من خطاباتهم الأساسية تدعو إلى استعادة الشريعة بصورتها ومؤسساتها وممارستها التقليدية وتفسيراتها التقليدية للعالم؛ فهذه الأشياء ـ كما يدرك الجميع ـ قد ذهبت بلا رجعة، بل يعني أن المسلمين لا يزالون يجدون في تاريخهم مصدرًا يستطيعون البناء عليه لمواجهة تحديات المشروع الحديث، وهو مشروع ثبت فشله حتى في حل المشكلات التي صنعها بنفسه. . . فالشريعة ـ بوصفها نطاقًا مركزيًّا للأخلاقيَّات ـ تملك أيضًا إمكان أن تكون ينبوعًا أخلاقيًّا هاديًا إلى أبعد الحدود»[(٨٨)].

وتأسيسًا على ذلك الطرح: يرى أنَّ الشريعة نظام حكم يجب تطبيقه من أسفل إلى أعلى؛ بإحياء أبعادها الأخلاقية؛ باعتبار أن «الترسانة القرآنية الأخلاقية ضاربة بجذورها في نظام شامل للإيمان، وفي رؤية كونية مشتملة على بُعدٍ ميتافيزيقيٍّ، ويمكن المحاجَّةُ ـ في الواقع ـ بأن هذه الرؤية كانت نفسها جزءًا من نظام أخلاقيٍّ يكتنفها، ويتجاوز مقولات اللاهوت وعلم الباطن والميتافيزيقا، وبهذا المعنى الأوسع للرؤية الكونية يمكن القول: إن ما يُقدِّمُهُ القرآنُ ليس أقلَّ من نظرية أخلاق كونية من الطراز الأول، وهو ما يعني أن الرؤية الكونية القرآنية ليست عميقة في توجهها الأخلاقي فحسب؛ بل هي مصنوعة من نسيج أخلاقي في شكلها ومحتواها على السواء؛ فكل ما في هذا الكون مخلوق ليتمتع به الإنسان، ولكن ليس بالطريقة النفعية؛ بل بطرائق تبرز مسؤوليَّةً أخلاقيَّةً عميقةً، إنَّ السرديةَ القرآنيَّةَ عن الخلق إنما تستهدف بصورة حاسمة وضع الأسس لرؤية كونية أخلاقية؛ فقد خلقت السمٰوات والأرض بحسب مبادئ الحق والعدل الإلٰهيين؛ كما تذكر الكثير من آيات القرآن»[(٨٩)].

وهو هنا يؤكد حقيقة انبثاق المبادئ السياسية الإسلامية؛ كالعدالة، والحرية، والمميزة للنظرية السياسية الإسلامية من التصور الأساسي للعقيدة الإسلامية؛ كوجود الله وتوحيدِهِ.

---

(٨٧) المرجع السابق، ص٢٩٧.

(٨٨) المرجع السابق، ص٤٨.

(٨٩) المرجع السابق، ص١٦٥.

ثم يواصل أطروحته مؤكدًا الترابط العضوي بين الشريعة وأبعادِها الأخلاقيَّةِ؛ فيقول: «الشريعة لا يمكن فهمها ولا يمكن أن تعمل في أيِّ سياق اجتماعيٍّ دون تَبِعَاتِها الأخلاقيَّةِ؛ فالشريعة من دون مجتمع أخلاقي (يفترض وجود أفراد مؤسسين أخلاقيًّا) ليست شريعة، وترجع أصول الأخلاق القانونية الاجتماعية وغيرها بدرجة كبيرة إلى القوة العلمية للأركان الخمسة؛ إذ تؤسس هذه الأعمال الأدائية الأخلاق التي تعلم الخضوع الطوعي لسلطة القانون واستبعاد هذه الأركان من الفقه؛ يعني: نزع الأسس الأخلاقية للقانون وحرمانه من أشد دوافع الالتزام الشرعي قوة وإلزامًا»[٩٠].

وعليه؛ يؤكِّدُ حلاق أن انفصال الأخلاق عن القانون والسياسة هو ما يَصِمُ الرؤية الغربية الحديثة، في حين يتجلَّى اتِّصالُ الأخلاقِ بالقانونِ والسياسةِ في التصور الإسلامي؛ فقد أنتجت الحضارة الغربية رؤية مفادها أن مجال علاقات القوة الجسدي هو المقياس الأسمى للإنسان؛ «فهذا هو الإنسان الذي بات يقطن عالمنا الحديث لا يكاد يعترف بغير السياسي وبعالم عادة ما يكون أبكم وخلوًّا من التوجيهات الأخلاقيَّةِ، هذا هو الإنسان الذي يرى العالم كما هو كيانًا وضعيًّا لا يسمح إلا بالسلطة والقوة؛ بوصفِهما منطقَ العلاقات الاجتماعية السياسية وقانونها الوحيد، من هنا يقوم نجاح فوكو كمنظر للقوة في العصر الحديث على تشخيصه أن فكرة الاهتمام بالنفس هي بالنسبة إلينا كبشر في العصر الحديث غامضة وباهتة إلى حد بعيد، في حين يمثل مشروع أبي حامد الغزالي ـ على سبيل المثال ـ تأليفًا وتركيبًا فكريًّا للأخلاق والقانون والعقيدة والتصوف والفلسفة؛ فالأركان الخمسة للإسلام ـ التي هي الأسس الثابتة لما يعنيه أن يكون المرء مسلمًا ـ يجب ألَا تؤخذ على أنها مسلمات فحسب؛ بل تتحول كذلك إلى أدوات اجتماعية نفسية للبناء العقلي والسلوكي[٩١].

ثم ينتقل لتحديد الملامح الأولى التي ينبغي أن تتوافر في النظام الإسلامي؛ وهي:

ـ تأسيس سيادة إلٰهية تترجم فيها قوانين الله الأخلاقية الكونية باعتبارها نظامًا من المبادئ الأخلاقية إلى قواعد قانونية عملية.

ـ فصل صارم للسلطات؛ تكون فيه السلطة التشريعية ـ باعتبارها مكتشفة القواعد القانونية العلمية المذكورة ـ مُستقلَّةً بالكامل، وتمثل بصورة حقيقية مصدرَ كلِّ القوانين في البلد.

ـ السلطتانِ التشريعية والقضائية منسوجتان من نسيج أخلاقي؛ لحمتُهُ وسداهُ خليط متكامل من الحقيقة والقيمة، مما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

(٩٠) المرجع السابق، ص٢٢٠.

(٩١) المرجع السابق، ص٢٤٦.

- سلطة تنفيذية، يقتصر عملها على وضع الإرادة السيادية موضع التنفيذ، ويسمح لها بإصدار لوائح إدارية مؤقتة وضيقة النطاق تتسق مع تلك الإرادة.

- وضع تكون فيه القواعد القانونية العملية القائمة على الأخلاق في خدمة المجتمع؛ تدعم المجتمع، وتخدم مصالحه؛ ككيان مؤسَّسٍ أخلاقيًّا، وقائمٍ على القرآن.

- مؤسسات تعليمية على كل المستويات، يصممها ويديرها مجتمع مدني مستقل بالكامل، وتشكله جدلية الشروط الخمسة السابقة.

- نظام تعليمي وابتدائي وعالٍ، يطرح أسئلة عن معنى الحياة الفاضلة الأخلاقية.

- تحول مفهوم المواطن بنجاح إلى مفهوم المجتمع الأخلاقيِّ النموذجيِّ، الذي يرتبط كلُّ فردٍ فيه بالآخرين بعلاقة أخلاقية متبادلة.

- ممارسة أفراد الأمة المسلمة فنَّ الاهتمام بالنفس، ناظرين إلى أنفسهم - جماعات وفرادى - على أنهم امتداد للكون الأخلاقي(٩٢).

وهي رؤية تتفق كثيرًا مع مشروع التغيير الحضاري الذي تتبناه المدرسة المقاصدية؛ إذ تقوم فلسفته على الانطلاق في التغيير من أسفل، من المجتمع؛ وذلك بالتأسيس لمواطن ذي أبعاد أخلاقية قيمية، والذي سيتأسس عليه فيما بعد نظام سياسي أخلاقي قيمي.

إلا أن الملاحظة المركزية هنا هي: أن البروفسير حلاق قد وضع الدولة الإسلامية في إطار طوباوي صعب التحقق؛ باشتراطات الواقع الحالية؛ وبخاصة الواقع السياسي الدولي، وموازين القوى به، والغريب أن كثيرًا من الكُتَّاب الإسلاميين الذين أيدوا هذه الأطروحة أيدوها من منطلق إبراز مواطن تفوق الدولة الإسلامية وتميزها الأخلاقيِّ، وأن هناك مؤامرةً دوليَّةً تحول دون قيامها.

وفي التحليل الأخير: فأطروحةُ وائل حلاق ترتكز على ثلاثة محاور أساسية:

المحور الأول: ضرورة إسراع المسلمين نحو إيجاد رؤية سياسية إسلامية، تأخذ على عاتقها إعادة مزج الأخلاقي بالسياسي؛ لتلافي ما أحدثته الحضارة الغربية من انفصال بينهما؛ وذلك بالبحث في مصادر التراث التي احتوت السياسي والأخلاقي بإطار نظرة كلية ودون فصل بينهما.

المحور الثاني: العمل على إيجاد قاعدة مجتمعية جماهيرية، تتبنَّى الطرح السياسي الإسلامي الأخلاقي؛ أي: البدء بالعمل على التغيير من المجتمع، وليس من قمة السلطة.

المحور الثالث: التأكيد على الدور العالمي الذي يمكن أن تضطلع به النظرية الإسلامية مستقبلًا من خلال التواصل مع الأصوات الغربية المنادية بإحياء الأبعاد الأخلاقية في الحضارة الإنسانية، وهذا أكبر ما يميز التصور الإسلامي ويدفع باتجاهه.

---

(٩٢) المرجع السابق، ص٢٥٠.

تلك هي الملامح الأساسية لأطروحة الدولة المستحيلة المتمركزة فرضيتها على صعوبة تحقق الدولة الإسلامية بشروط الواقع الحالية، والتي حظيت بردود فعل واسعة؛ إذ انشغل كثير من الباحثين بالتأكيد على عدم استحالتها، دون مواجهة التحديات التي سببت تلك الاستحالة؛ فمؤلفها يريد أن يقذف بحجر في بحر الفكر الراكد؛ باختيار هذا العنوانِ المزلزِلِ، الذي لا يخلو من إثارة وتحريض فكري، مُؤكِّدًا حقيقةَ أنه طالما أن هذه التحديات ـ داخلية وخارجية ـ لا تزال قائمة؛ فالدولة الإسلامية هي دولة مستحيلة؛ بما يعني وجوب مواجهة تلك التحديات أوَّلًا، وأن أيَّةَ محاولةٍ لإقامة هذه الدولة دون مواجهتها أوَّلًا ستبوءُ حتمًا بالفشل، ولعل ذلك يذكرنا بما انشغلت به الأمة منذ قرن من الزمان من جدل والمتعلق بأطروحة شكيب أرسلان (لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟) فانخرطوا في جدل بيزنطي حولها، دون محاولة تقديم إجابة حقيقية وعملية على هذا التساؤل.

إسهامات الفقه السياسي الشيعي:

وفيما يتعلق بالتنظير السياسي على الجانب الشيعي[٩٣]، ففي التاريخ القديم تمحور حول القول بالنص على الولاية للإمام علي والأئمة من نسله، وفي الحديث والمعاصر تمركزت إشكالية الفقه والفكر السياسي الشيعي حول محاولة تحديد إجابة للسؤال التالي: لمن الولاية في غياب الإمام الثاني عشر، هل هي للفقيه الجامع للشرائط؟ أم للأمة؟ أم لهما معًا؟ وقد مثلت ثورة التنباك ومن بعدها ثورة المشروطة (الدستورية) بداية المطالبة برد السيادة للأمة، والانخراط في عملية دستورية شاملة تؤكد تلك السيادة، وهو ما تجسد فيما طرحه النائيني ومدرسته من فكر سياسي متقدم في أطروحته «**تنبيه الأمة**»، غير أن صعود نظرية الولي الفقيه وسيطرتها على مقاليد الحكم بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران ـ كان بمثابة ردة فكرية سياسية، قضت على سيادة الأمة لصالح سلطة الولي الفقيه، التي فرضت سطوتها على الواقع الشيعي، ومع هذا فلا تزال هناك أصوات اجتهادية تدعو لتطوير الفقه السياسي الشيعي؛ برد السيادة للأمة، لكنها ضعيفة جدًّا، ولا تمثل تيارًا معتبرًا داخل الأوساط الشيعية.

المخاطبون بعملية الاجتهاد الفقهي السياسي المعاصر:

بعد هذا العرض الفكري لأبرز محاولات التنظير السياسي الإسلامي، نحاول تقديم خريطة معرفية للاجتهاد الفقهي السياسي المعاصر، ومدى اتجاهه نحو بناء مفاهيم فقهية سياسية إسلامية، يمكن أن تقود إلى نظرية سياسية إسلامية (حية/ متطورة)، والذي تنوع بين اتجاهات عدة، **لعل أبرزها**:

---

(٩٣) سيتم إفراد الفصل الرابع لتناول تطور الفكر السياسي الشيعي بشيء من التفصيل.

ـ **الأكاديميون من المتخصصين في العلوم السياسية**، ويمثلها كليات ومعاهد وأقسام العلوم السياسية ومراكز الأبحاث السياسية المنتشرة في العالم الإسلامي، ولعل أبرزها كلية العلوم السياسية بجامعة القاهرة، والتي ركزت جلّ جهدها على إعادة بناء المفاهيم السياسية الإسلامية، مع الدعوة إلى ضرورة تحريرها من التبعية الغربية، غير أنها قصرت إنتاجها على تناول المفردات السياسية من منظور إسلامي، وليس بإطار مشروع متكامل، كما أن استخدام تلك المدرسة لغة أكاديمية ومفردات ومصطلحات يصعب استيعابها لغير المتخصصين هو الآخر حالَ دون انتشارها، كما أن هناك فجوةً بين ما قدموه من أطروحات وبين متطلبات الشارع؛ إذ يتَّهِمُهُم البعضُ أنَّهم يحلقون في فضاء مثالي، مُتبنِّينَ منظورًا فَلسفيًّا، والحديث عن مبادئ قيمية عامة، دون التركيز على آليات وأطر وتشريعات قانونية ودستورية؛ لإنفاذ هذه القيم وتلك المبادئ، ولعل هذا يؤكد الحاجة إلى التفاعل والتكامل بينهم وبين أساتذة القانون؛ بل وبين الكثير من التخصصات الأخرى، ومع ذلك فهي جهود محمودة يجب الإفادةُ منها؛ وبخاصة في جانب التنظير السياسي والفلسفة السياسية التي من شأنها أن تكسب مشروع النظرية السياسية الإسلامية بعدًا قيميًّا وأخلاقيًّا وإنسانيًّا؛ وهو التوجه الذي بدأت تدعو إليه الكثير من الأصوات المعاصرة.

ـ **وهناك أقسام القانون الدستوري في الجامعات العربية والإسلامية**، والتي حاولت تقنين مفردات الفكر والفقه السياسي الإسلامي بإطار مواد دستورية وقانونية، غير أنه لا يزال لا يرقى لحجم التحديات التي تعصف بالمنطقة العربية والإسلامية، كما أنه يأتي في شكل جزئي، وليس عملًا تنظيريًّا متكاملًا.

ـ **المفكرون المستقلون أو حتى المحسوبون على التيارات الإسلامية السياسية**، وما قدموه من اجتهاد من واقع تأملاتهم أو مشاركتهم في الممارسة السياسية مع الإسلاميين، وإن اقتصر اجتهادهم على التصحيح والتقويم الآني لعثرات تلك الممارسة ودون الانخراط في محاولة رسم خارطة طريق تقود لملامح رؤية سياسية للمستقبل.

ـ **المؤسسات والهيئات والاتحادات العلمية الشرعية المستقلة**، والتي بدأت تتبلور في السنوات الأخيرة، وإن كانت صفة الاستقلال بما تحمله الكلمة من مضمون علمي لا تنطبق على أكثرها، فالقليل منها مستقل، والكثير منها محسوب على تيارات أو حركات إسلامية أو حتى دول، كما أن نشاطها يتسم بكونه مجرد ردود فعل على التطورات السياسية، أكثر من كونه تأصيلًا سياسيًّا فقهيًّا.

ـ **التيارات الإسلامية السياسية الحركية والتي انخرطت في الممارسة السياسية في بلدانها**؛ مثل الجماعة الإسلامية في باكستان والهند، والإخوان المسلمين، وحزب التحرير؛ فقد قدموا الكثير من الاجتهادات على هامش تلك الممارسة وتلك التيارات،

غير أنَّ معظم إنتاجهم المعاصر اقتصر على تأكيد وتعميق رُؤاهُم واجتهاداتهم التاريخية، ولم يكن اجتهادًا تجديديًّا بما تحمله الكلمة من معنى، كما أن رواد تيار المدرسة السياسية العملية هم بالأساس من تلامذة هذه الحركات.

ـ **مدرسة السياسة العملية (تركيا وماليزيا نموذجًا)**: والتي انبثقت من رحم المدارس والأحزاب والتيارات الإسلامية ذات الصبغة العقائدية الأممية العامة، التي ترى نفسها مسؤولة عن الأمة ككل؛ فهي أممية الفكر والعقيدة، وأممية التنظيم؛ كالإخوان، والتحرير، وغيرهم؛ ومن ثم رسمت تلك المدرسة العملية لنفسها خطًّا جديدًا، جعل منها الأقرب لتصورات المدرسة المقاصدية؛ فعرَّفت نفسها بأنها أحزاب سياسية وطنية ذات فكر إسلامي؛ وبالتالي أعطت الأولوية لبرنامجها السياسيِّ الوطنيِّ، ولم تُهمِلْ قضيَّةَ الدين الإسلامي والأمة في علاقتها الخارجية؛ وبالتالي جاءتِ انعكاسًا وأكثر تعبيرًا عن خصوصية الواقع المتعين في دولها، ويرى البعض أن القصور الأساسي الذي اعترى تجربتها هو تجنبها الانخراط في الإنتاج المعرفي السياسي الإسلامي، غير أنه قد يأتي في مرحلة لاحقة.

ـ **المؤسسات الدينية التعليمية في العالم الإسلامي**، والتي لم تعبأ كثيرًا بأمر تجديد الفقه وبخاصة السياسي منه، لقد ظلت تلك المؤسسات لفترات طويلة قابعة في كنف السلطة السياسية، تدور في فلكها، دون دور فقهي سياسي حقيقي، إلا ما ندر؛ مثل وثيقة الأزهر السابق تناولها، والتي طرحتها واحدة من تلك المؤسسات وهي مؤسسة الأزهر بمصر؛ استجابة للمتغيرات التي عصفت بالمنطقة بعد الربيع العربي، وقد أقرت تلك الوثيقة بوضوح ضرورة احترام قيم الشورى، والمواطنة، والحريات السياسية، ونبذ العنف، وعلى الرغم من بعض المآخذ التي قد تؤخذ عليها؛ مثل عدم تأصيلها تأصيلًا شرعيًّا؛ فإنها مع ذلك تُعدُّ بحقٍّ واحدة من أبرز الوثائق السياسية الفقهية في التاريخ المعاصر؛ إذ بدأت القوى السياسية الإسلامية تراجُعَها وبدأت تُضَمِّنها في نقاشاتها حول المستقبل، على الرغم من أن مؤسَّسَةَ الأزهر نفسها لم تعد تعبَأُ بها كثيرًا؛ وخاصَّةً بعد أن تغير الظرفُ السياسيُّ؛ مما يؤكد ما ذهب إليه البعض من أنها كانت مجرد استجابة آنية لواقع الشارع السياسي المصري وقت إصدارها.

ـ **بعض مؤسسات المجتمع المدني الفكرية والبحثية**، والتي تحاول أن تتجاوز إخفاقات التيارات والمؤسسات السابقة من ناحية، كما تحاول من ناحية أخرى باجتهاد مستقِلٍّ أن تُقدِّمَ رؤيةً أكثر شموليَّةً للفكر السياسي الإسلامي، دون قطيعة مع التراث السياسي الإسلامي، ودون انفصام عن تطورات الواقع الراهن ومستجدات الفكر السياسي الحديث.

والجدير بالذكر: أن عملية صياغة الدساتير المعاصرة هي الأكثر تعبيرًا عن هذا

الواقع الفكري المتأزم؛ فالحراك التشريعيُّ الإسلامي وتجارب وضع الدساتير قدِ اتخذت مناحي متعددة؛ منها منحى الدستور الإيراني، والذي عَمَدَ في نصوصِهِ إلى استدعاء نموذج الدولة الدينية، وهو ما أربك التجربة برمتها؛ مما أوقعها في انتكاسات كبرى، زادت حدتها في الآونة الأخيرة، كذلك هناك منحى التجارب الدستورية فيما بعد الربيع العربي؛ مثل تجربتَيْ مصرَ وتونس؛ حيث محاولة كتابة دستور مدنيٍّ بمرجعيَّةٍ إسلاميَّةٍ، غيرَ أنها ـ كما يذهب كثيرون ـ لم تُؤتِ ثمارَها حتى الآن، وظلت لا تَعدُو كونَها نصوصًا في انتظار التفعيل، فالهوة واسعة بين النصِّ والواقع، وهذا الأمر يعود بنا إلى المربع رقم واحد؛ وهو المجتمع المدني بمكوناته المختلفة؛ من طوائف، ومؤسسات، ونقابات، وجمعيات، واتحادات، ومدى وعيهم بحقوقهم الدستورية، وإشرافهم عليها؛ تطبيقًا وممارسة، وعليه نكرر أنه لا ضمانة في حياة ديمقراطية شورية حقيقية من دون خوض معركة الوعي، وتحقيق الحد الأدنى من المعرفة بالحقوق والواجبات السياسية الشرعية، وآليات تحقُّقِها سلميًّا؛ لتصبح ثقافةً عامَّةً لدى مكونات المجتمع كافة.

وجهتان في تجديد الفقه السياسي الحضاري:

بعد إلقاء الضوء بشكل موجز على الواقع السياسي الراهن للأمة ـ تنظيرًا وممارسة ـ بكل معضلاته وتحدياته، والذي يحتم الشروع في بلورة نظرية سياسية إسلامية (حية/ متطورة)، يبقى السؤال الذي يطل برأسه الآن: ما الجديد الذي يمكن أن يقدمه الحراك الفكري الساعي نحو بلورة ملامح نظرية سياسية إسلامية سواء للواقع الإسلامي المعاصر، أو للواقع الإنساني بشكل عام؟

نعتقد أن الجديد الذي يمكن أن يقدمه الحراك الفكري نحو تشكيل النظرية ـ هو تأصيل ما بدأ يظهر للكثيرين من ملامح وتوجهات فكرية مقاصدية جديدة في الآونة الأخيرة، وهو ما يمكن تجسيدُهُ في توجُّهَينِ رئيسَينِ، **أوَّلُهما**: الانتقال من فقه الاستنزاف إلى فقه البناء والتأسيس، **والثاني**: الانتقال من ضيق السياسي إلى سعة الحضاري.

التوجه الأول: من فقه الاستنزاف إلى فقه التأسيس والبناء السياسي:

تورَّطَتْ كثيرٌ من التيارات السياسية الإسلامية سواءٌ عن قصد أو دون قصد منها في إشكالية كبرى؛ إذ استنزفت طاقتها ووقتها في معارك هدر وصراعات حول مفردات جزئية قادتها لمعركة صفرية ـ لا منتصر فيها ـ فيما يتعلق بالتنظير السياسي، دون أن تتجه نحو تَبَنِّي فكرٍ وفقهٍ كليٍّ بمنهجيَّةٍ اجتهاديَّةٍ مقاصديَّةٍ؛ أُسوةً بالمنهج الذي اتبعه رواد عصر النهضة؛ ومن ثم الانتقال إلى مرحلة البناء والتأسيس لثقافة وقيم نظرية سياسية إسلامية متكاملة تلبي متطلبات العصر؛ حيث أدت الخلافات بينها حول كثير من المفردات السياسية إلى طغيان ما يمكن أن يطلق عليه (**فقه الاستنزاف**)؛ فبدلًا من العمل

على تجاوز الواقع إلى المستقبل، والانخراط فيما يمكن أن نطلق عليه (فقه البناء والتأسيس)؛ من خلال بناء فكر وفقه جديد، بتبني مشاريعَ استراتيجيَّةً مركزيَّةً تتأسَّسُ أولويَّاتُها على محاولة تحقيق أقصى قدرٍ منَ التنميةِ ومقاصد الدين المتلازمَينِ شرعًا وعقلًا، بدلًا من هذا تحولت جهود كثير من الجماعات والتيارات الإسلامية إلى معاول لتهدم بعضها البعض، ودون التكاتف نحو بناء نظرية ونظام سياسي إسلامي يتوافق مع الواقع المعاصر، ويهيئ المسار لمشروع سياسي، يلبي طموح المسلمين؛ ليساهم في بناء حضارة متقدمة بقيم إسلامية.

من هنا تتأكَّدُ الحاجة ـ كما سبق القول ـ إلى الموازنة بين هدم القديم وبناء الجديد، وتحديد أكثرهما أهمية وأولوية، وحتمية اقتراح البديل قبل الشروع في الهدم؛ فالذي يأخذه الكثيرون على الإسلاميين ـ كما سبق بيانه ـ أنهم ظلوا يرفعون طوال مسيرتهم شعار: «**إزهاق الباطل، وإحقاق الحق في الأرض**»، غير أن ما يحدث على أرض الواقع هو تطبيق الجزء الأول من الشعار (**إزهاق الباطل**)؛ أي: (الهدم)، وهو ما يقود إلى معارك استنزاف، في حين أن عملية البناء والتأسيس: **(إحقاق الحق)** لا تزال غائبة تمامًا، من هنا كانت الحاجة لمَلءِ هذا الفراغ؛ بتجنب الإفراط في عملية الهدم، والتمركز حوله وما قادت إليه من معارك استنزاف وصراعات سواء مع الإسلاميين أو غيرهم حول كثير من المصطلحات والمفاهيم، ومن ثم الانخراط في عملية بناء وتنمية، من شأنها حشد الجميع وراء مشروع نهضوي مستقبلي، دون تهميش أو إقصاء لأيٍّ من مكونات المجتمع.

فالأمة منذ أكثر من قرن وهي تشهد معارك فكرية وفقهية وفلسفية، قادت إلى معارك وصراعات فعلية على الأرض، سواء مع الآخر القريب ـ في الداخل ـ أو الآخر البعيد ـ في الخارج ـ وهي صراعات من شأنها استِنْزَافُ جُلِّ طاقاتها، وقد عبرت هذه الصراعات عن نفسها في معارك تدور حول عدد من المصطلحات والمفاهيم السياسية، قطعًا ليس هناك أدنى مشكلة في نقاشها نقاشًا بنَّاءً في ضوء مقاصد الشريعة أو المصلحة العامة للمسلمين، ولعل أبرز هذه المصطلحات والمفاهيم السياسية: علمانية الدولة، ومدنية الدولة، والشورى هل هي الديمقراطية؟ وسؤال: الحاكمية والسيادة لمن؟ وجدلية الحداثة والأصالة، وكيف نتعامل مع التراث؟ والعلاقة بين الحاكم والمحكوم هل هي علاقة تبعية، أم علاقة تعاقدية؟ وكيفية مَأْسَسَةِ السلطة السياسية؛ لتدار الدولة وفق مجموعة من الهيئات والمؤسسات لا الأفراد، والموقف من الدولة الحديثة وغيرها من المفاهيم والمصطلحات؛ فبدلًا من أن يتم تحديد دلالات هذه المفردات، ومن ثم الانطلاق نحو تحقيق مشروع حضاري للأمة، أضحت تلك الصراعات حول هذه المصطلحات هي ذاتها الأهداف والغايات، وأصبحت البرامج والمشاريع تدور حولها،

متجاهلة واقعَ الأمَّةِ ومتطلباتها التنمويَّةَ؛ إذ انخرطت الأمة في صراع فوضويٍّ لا يفضي إلى شيء، اللَّهُمَّ إلا تشرذُمَ الأمَّةِ، وتفاقم معاركها وأزماتها الحضارية.

وتأسيسًا على ذلك تتأكد حقيقة أن الأمة بحاجة لإعادة ترتيب أولوياتها، لتكون الأولوية المركزية هي التوجه نحو المستقبل ببناء رؤية كلية وملامح عامة لنظرية سياسية إسلامية تتأسس في طرحها العام على تحقيق التنمية المتفقة مع مقاصد الشريعة، ولنختلف بعدُ إذن في التفاصيل ولنتحاور حولها ولنشرك المجتمع بكافة مكوناته في هذا الحوار شريطة أن يكون حوارًا بناءً يفضي إلى خلق أرضية مشتركة للتعايش، ودون الانزلاق مرة أخرى إلى صراعات فكرية جزئية وتبني مواقف متشنجة حولها، فواقع الأمة الراهن من شأنه أن يخبرنا أنه لم يعد أمامنا ترف الاستمرار في محاربة طواحين الهواء بالانخراط في معارك وهمية تصرف الأمة عن معركتها المركزية مع التنمية المتأسسة على مقاصد الإسلام.

التوجه الثاني: من ضيق السياسي إلى سَعة الحضاري:

لقد بدا التوجه الثاني للحراك الفكري الإسلامي المقاصدي المعاصر في الاهتمام بالمضمون دون التركيز على الشكل؛ إذ إن النظرية السياسية الإسلامية تم تفريغها من أبعادها ومقاصدها القيمية والأخلاقية والحضارية مع التركيز على الجانب الشكلي السياسي؛ فتمت الدعوة إلى إقامة الخلافة كنظام سياسي شكلي دون الحديث عن مضامينها كالعدالة والمساواة والحريات وحقوق الإنسان.

وعليه؛ فالإسهام الأكبر الذي يمكن أن تقدمه تلك النظرية السياسية الإسلامية هو في بعدها الإنساني والمتجسد في محاولة إكساب الممارسة السياسية بعدًا قيميًّا أخلاقيًّا وإنسانيًّا عامًّا مستمدًّا من التصور الإسلامي سواء على المستوى الداخلي أو على المستوى الخارجي والعلاقات الدولية ومن ثم تتجسد هذه القيم الإنسانية في آليات وسياسات وممارسات وحتى في الممارسة السياسية الفردية، تلك هي الأولوية الأكثر إلحاحًا ليس للأمة الإسلامية فحسب بل للبشرية جمعاء، فلقد تأسس الفكر السياسي الغربي على الرغم من كل إيجابياته ومنجزاته على المصلحة والنفعية وسيادة الطرح الميكيافلي باعتبار الغاية تبرر الوسيلة وما أفرزه ذلك الطرح من سيادة مبدأ القوة وفرض الهيمنة واستغلال الأمم الضعيفة[٩٤]، من هنا كانت الحاجة إلى بناء علم سياسي قائم على مبادئ قيمية أخلاقية تلتقي عليها كافة الأديان والحضارات الإنسانية، فالبواعث، والممارسة، والمقاصد والغايات كلها يجب أن تكون ذات نزعة قيمية أخلاقية من أجل تحقيق السلام الاجتماعي محليًّا ودوليًّا.

---

(٩٤) للمزيد حول الأسس الميكافيلية النفعية التي قام عليها الفكر السياسي الغربي راجع: لويس بورال: **الإجرام السياسي**، ترجمة: حسن الجداوي، القاهرة، مطبعة حجازي، الطبعة الأولى، ١٩٣٧م، ص٩ وما بعدها.

من هنا تكمن عبقرية العلاقة في الإسلام بين الديني والسياسي ـ والتي أكدتها الممارسة السياسية للرسول ﷺ ـ فهي تقوم على إكساب الممارسة السياسية بُعدًا قيميًّا أخلاقيًّا، كما تقوم على التمييز ـ وليس الفصل أو الدمج المطلق ـ بين الديني والسياسي؛ فهذا الدمج بينهما ـ كما يرى كثير من الباحثين ـ من شأنه أن يؤدي إلى «**تَسيِيسِ الدِّينِ**»، وهو ما يجب تجنبه على الإطلاق؛ فإضفاء صفة الدين على الممارسات السياسية يضر بالدين والسياسة معًا؛ لأنه ينتج في نهاية المطاف ألوانًا سياسية متعددة من التلاعب بمصالح الناس وعقولهم، وتأويلات دينية تقدم مصالح فئة بعينها على أنها رؤية الدين الوحيدة التي تنطوي على صواب مطلق؛ وبالتالي عدم قبول النقد والمعارضة؛ باعتباره نقدًا ومعارضة للدين ذاته، في حين أن المطلوب هو: «**تديين السياسة**»؛ أي: وضع إطار قيمي أخلاقي للممارسة السياسية، ينبع من الدين؛ من أجل تهذيب حركة السياسة، وإبعادها عن التوسل بالتلاعب والخديعة، وهو كان ولا يزال مطلبًا تجاهد الفلسفة السياسية في سبيل بلوغه[٩٥].

فالنظرية السياسية المرجوة يجب أن تكون نظرية حضارية بالأساس، وأن يكون مقصدها التغييرَ الحضاريَّ ذا الأبعاد القيمية والإنسانية والأخلاقية، وليس التغيير السياسي الشكلي المتمركز حول إقامة الأحكام الاجتماعية والحدود بمفهومها الجنائي الضيق، ولا شك أن هذا المفهوم ـ التغيير الحضاري من خلال المجتمع ـ هو أحد منطلقات الاشتباك مع قضية العنف السياسي؛ ومن ثم إنهاؤها بشكل كبير، إذ إن تأمُّل التجارب السياسية المعاصرة يؤكد حقيقة أن من يتبنون منطلق التغيير الحضاري بما يطرحونه من رُؤًى إنسانية، تنطلق من المجتمع؛ لتسع جميع مكوناته؛ ومن ثم دمجها في العملية السياسية ـ تأتي تجربتهم أكثر سلمية، في المقابل الذين يتبنون التغيير السياسي الشكلي بمحاولة الوصول للسلطة وفرض رؤيتهم على الجميع، تقودهم ممارستهم تلك للانزلاق نحو العنف، ولعل مدرسة المغرب العربي الإسلامية ـ المملكة المغربية تحديدًا ـ هي الأكثر تميزًا في هذا الشأن؛ مقارنة بالمدارس الأخرى، وذلك في تبنِّيهَا المفهوم الحضاري في التغيير؛ ومن ثم: وضعت إطارًا تنظيريًّا له، ثم انتقلت به إلى الممارسة السياسية على مستوى الأهداف وآليات الممارسة، وهم الآن يقودون تجربة مستقرة بالمملكة المغربية تدعو للإعجاب، وإن كان أمامها تحديات كبيرة.

فيرى محمد يتيم ـ أحد المنتمين لتلك المدرسة ـ: أن الخيار الحضاري هو منطلق مركزي للتغيير؛ باعتبار أن القراءة المنهجية لتاريخ الأمة تؤكد أن مشكلتها هي بالأساس مشكلة حضارية في المقام الأول، وليست مشكلة سياسية؛ فالخيار الحضاري هو الأكثر

---

(٩٥) عمار علي حسن: **التجليات السياسية للأديان... الصالح والطالح**، مقالة منشورة بجريدة الاتحاد الإماراتية، بتاريخ ٩ مايو ٢٠١٤م.

موافقة لمنطق الإسلام، ومسار دعوة النبي ﷺ، وذلك بتحجيمه للمشكلة السياسية وقضية الحكم؛ إذ يجعلها على سُلَّم أولويَّاتِهِ في مرتبةٍ أقلَّ مقارنة بالقضايا العقدية والأخلاقية، وأن الخلل الطارئ علَى العمل الإسلامي المعاصر يكمن في اهتمام الإسلاميين الزائد بالعمل السياسي والإعلاء من شأن التغيير السياسي؛ ومن ثم: يجب توجيه العمل الإصلاحي نحو الإنسان؛ باعتباره المركز في كل شأن من شؤون الإصلاح[٩٦].

فالمنظور الحضاري لهذه النظرية السياسية يفرض عليها أن يكون منطلقها هو المجتمع[٩٧]، وليس التنظيمات أو النخب، فواحدة من المآخذ التي يأخذها البعض على التيارات السياسية الإسلامية المعاصرة هي إهمال دور المجتمع بمكوناته في عملية التغيير والاعتماد على التنظيمات والنخب على الرغم من أن المجتمع هو المستهدف بمشاريع تلك التنظيمات من ناحية وهو المحرك الأساسي للتغيير وصانعه من ناحية أخرى، ولعل تجربة ثورات الربيع العربي تشي كثيرًا بدور المجتمع الذي كان له الحضور القوي والفاعل الأبرز في هذا التغيير، ومن ثم استغلَّتْهُ التنظيماتُ والتياراتُ لاحقًا، من هنا فالإيمان بالمجتمع ودوره الفاعل في التغيير هو المنطلق الأساسي نحو أيَّةِ محاولة لصناعة نهضة حقيقية، إذ إن إشراك مكونات المجتمع في عملية التغيير تلك من شأنه أن يحدث تغييرًا حضاريًا سلميًا، في حين أن التغيير من أعلى والذي مارسته الكثير من التيارات الإسلامية لم يفضِ إلا إلى عنف واقتتال أهلي.

إذن؛ يجب أن ينطلق مشروع التغيير الذي ستتبناه هذه النظرية ـ وكما يرى أحد الباحثين ـ من فكرة تمكين المجتمع، وليس التمكن من المجتمع، فلا يكون الهدف هو استغلالَ وتسخيرَ المجتمع للوصول للحكم، ثم فرض رؤية وتصور ما للدولة الإسلامية على هذا المجتمع، بل يتحتم دعوة المجتمع بكل مكوناته؛ لسد ثغراته، والمساهمة في التطوير والبناء، دون أن تأخذ حركة ما على عاتقها أنها من سيقوم بالمهمة عن المجتمع، فلا أحد يعطي أيَّ فرد أو تيار في المجتمع المسلم الحقَّ في أن ينصب نفسه

---

(٩٦) محمد يتيم: **العمل الإسلامي والاختيار الحضاري**، منشورات جمعية الجماعة الإسلامية، دار قرطبة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، ص٥٤.

(٩٧) لا شك أن محاولة الانقلاب العسكري الفاشلة التي حدثت في تركيا وقت إعداد هذا الكتاب (يوليو ٢٠١٦م) هي حادثة دالَّة جدًّا فيما يتعلق بدور المجتمع في حماية التجربة الديمقراطية، فرغم أن الصراع يدور بين إسلاميين (العدالة والتنمية) من ناحية وبين إسلاميين آخرين (مجموعة فتح الله جولن) من ناحية أخرى، ورغم الجدل حول أداء الحزب الحاكم في الآونة الأخيرة، إلا أن المجتمع رفض أن يُفرض عليه التغيير من أعلى؛ وعيًا منه بأنه هو من يمارس عملية الاختيار والتغيير السياسي عبر صناديق الاقتراع؛ فخرج لحماية حقه هذا، وعليه فالنظرية السياسية يجب أن تعي وتؤطر هذا الدور للمجتمع، وكذلك التيارات الإسلامية عليها أن تتيقن أن الحصول على الرضى الشعبي بمخاطبة تطلعاته وآماله واحتياجاته والانفتاح على كافة مكوناته هو خير ضمانة وحماية لها، فالمجتمع أثبت أنه أقوى من العسكر ومن القوى الدولية.

بديلًا عن المجتمع فيخطط عنه ويفرض عليه رؤيته[٩٨].

ويشترط أن تنطوي تلك النظرية السياسية الإسلامية التي ترنو الأمة إليها على فرضيات قابلة للتحقق على أرض الواقع، فلا تغالي في مثاليتها، كذلك يجب أن تمتاز بقدرٍ عالٍ من المرونة؛ لتصبح نظرية حيَّةً ومتطورة؛ بحيث تناسب تطورات الحياة؛ فلا تتحجر وتتكلس عند لحظة زمنية معينة، بل تتطور دائمًا؛ لتلاحق متغيرات الواقع الذي هو في سيرورة مستمرة.

وبعبارة أخرى يمكن أن يتجسد هذا التغيير في المعادلة التالية:

تحقيق مقاصد الشريعة ـ بالتغيير الحضاري الإنساني والأخلاقي ـ من خلال المجتمع.

وفي التحليل الأخير: وبناء على كل ما سبق من معطيات، نجد أن الواقع الحالي يفرض علينا ـ بشكل أكثر إلحاحًا مما مضى ـ وجوبُ الدعوةِ إلى الإسراع في بناء وصياغة نظرية سياسية (حية/ متطورة)، تتبنى القيم الشرعية بآليات مناسبة للظرف الراهن بكل ملابساته.

ومن أجل ذلك، وبعد استعراض بعض محاولات بناء علم سياسة إسلاميٍّ، وتأطير ملامح نظرية سياسية إسلامية، فإنه لكي يستمر هذا العمل التنظيري بزخم أكبر، ينبغي إلقاء الضوء ـ بشكل أكثر تفصيلًا وتحليلًا ـ على المسيرة السياسية التاريخية للمسلمين؛ بداية بعهد الرسول ﷺ، وحتى التاريخ المعاصر؛ كخبرة سياسية بشرية، يتعين أن نستفيد منها قدر الإمكان، سواء على مستوى التنظير والفكر والفقه، أم على مستوى الممارسة العملية؛ فالتاريخ سيظل دائمًا مصدر خبرة وتجربة عميقين، شريطة الانطلاق من موقف علميٍّ صارمٍ، يأخذُ على عاتقه تَبِعَةَ إعادة قراءة وتدارس هذا التاريخ الإسلامي بما يحويه منْ تجارب سياسية وأنظمة حكم؛ فمن لا يعي حركة التاريخ، سيقع حتمًا في نفس الأخطاء، تلك حقيقة يجب أن نَعِيَها جيدًا ونحن بصدد البحث عن المبادئ العامة التي تشكل ملامح تلك النظرية، فهذا التاريخ لا يزال بزخمه الفكري والسياسي ـ سلبًا وإيجابًا ـ خير مُعلِّم لنا إذا ما أردنا تجاوُز الواقع السلبي للأمة، وهو ما لن يتسنى دون الوقوف على الأسباب الحقيقية للتراجع والانهيار الحضاري للأمة وعلاقته بالسياسة، ولِمَ حدث هذا التراجع؟ فبدلًا من أن يتطور الفكر السياسي الإسلامي للأمام، ثم الممارسة السياسية بمرجعية من تجربة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده، انتكس مؤسِّسًا لأنظمة ديكتاتورية شمولية، كانت أحد أهم الأسباب التي أدت إلى ما وصل إليه المسلمون من تخلف على كافة الأصعدة، وهي الإشكالية التي بَدَتْ تجلياتُها بكثافة على الواقع السياسي الإسلامي المعاصر.

---

(٩٨) جاسم سلطان: **أزمة التنظيمات الإسلامية، الإخوان نموذجًا**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، ص٦٣ وما بعدها.

الفصل الثاني

تطور التجربة السياسية في التاريخ الإسلامي من عهد الرسول وحتى سقوط الخلافة العثمانية

تمهيد

تمثل محاولة إلقاء الضوء ـ ولو بشكل سريع وبإيجاز ـ على كافة مراحل التاريخ الإسلامي، وتناولها بالتحليل بقيمها الشرعية وبآلياتها وأنظمتها وهياكلها السياسية المتباينة ـ: ضرورةً حتميَّةً في أيَّةِ دراسة تهدف إلى الإحاطة بموضوع السياسة في الإسلام، في محاولة للاستفادة من التجارب التاريخية من ناحية، وفك الاشتباك بين البشري والمقدس من ناحية أخرى، فكثير من التجارب السياسية التاريخية قد أضفى عليها البعض هالة من القداسة بشكل وضعها في خارج إطار النقد كجهد بشري يتعين إعادة النظر فيه، ومن دون شك: فهذا الأمر يستدعي البدء بعهد النبي ﷺ، مرورًا بالعصور اللاحقة، حتى الوصول للحظة الراهنة، والتي شهدت صورًا مختلفة للنظام السياسي، وذلك بقراءة علمية تحليلية نقدية، دون إغراق في التفاصيل أو إهمال لها.

وبداية يجب التسليم والإقرار بأن التقنين والتنظير الفقهي السياسي في الإسلام ـ كأيَّة تجربة سياسية ـ يحتوي على عنصرين أساسيين: **الأول: يتعلق بالجانب القيمي،** ويتمثل في القيم والمبادئ السياسية الشرعية، التي يكاد يتفق غالبية الباحثين على طبيعتها الإلزامية الدينية، والتي يجب الالتزام بها حال صياغة أشكال وأطر الممارسة السياسية، ومنها: الشورى، والحرية، وحق المشاركة السياسية والمعارضة، وغيرها.

أما **العنصر الثاني: فيتعلق بآليات تطبيق هذه القيم،** والتي هي مثار جدل كبير داخل الفكر الإسلامي، فالتطبيقات متغيرة بتغير الظروف والمجتمعات، وهذا الشِّقُّ تطغى عليه الصورة التجريديَّةُ المرنة، فهذه التطبيقات تؤطِّرُ وتقنِّنُ القيم السياسية الإسلامية حسب الظروف والمؤثرات الإنسانية المحيطة بتاريخ وجغرافيا عملية التطبيق، وكذلك ما يحيط بها من عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية.

وقد ارتأت الدراسة ـ تأسِّيسًا على ما سبق ـ أن تُقسِّم هذا الفصل ثلاثةَ مباحثَ رئيسةٍ يتناول كلُّ مبحث منها حقبة تاريخية مختلفة؛ **كالتالي:**

المبحث الأول: التجربة السياسية في عهد الرسول ﷺ.

المبحث الثاني: التجربة السياسية في عهد الخلفاء الراشدين.

المبحث الثالث: التجربة السياسية من الخلافة الأموية وحتى سقوط الخلافة العثمانية.

المبحث الأول

التجربة السياسية في عهد الرسول ﷺ
(المسيرة التاريخية ـ القيم والآليات)

تمهيد:

، الإسلام ليس نظامًا سياسيًّا فقط، ولا يمكن بأيَّةِ حالٍ من الأحوال حَصرُهُ في هذا النطاق والتصور الضيق، تلك حقيقة يجب ألا تفارق أذهاننا طوال مسيرة هذه الدراسة، فهو رسالة إلٰهية ودعوة حضارية بكل أبعادها، ذات صبغة ورؤية شمولية للفرد والجماعة، للدين وللحياة، للعبادات والمعاملات، تصور كامل للوجود، ولكيفية إدارة الحياة على هذا الكوكب من قبل الإنسان؛ باعتباره خليفة الله في أرضه، ومن ثم فالبعد السياسي ـ وكما تجسد في عهد النبوة باعتبارها الحقبة التأسيسية التي أُقرت بها القيم السياسية الإسلامية ـ هو مجرد جزء من تلك الرسالة؛ من منطلق رؤيتها الشمولية للحياة، ومحاولتها ضبط حركة الواقع وفقًا لتلك الرؤية.

كما أن هذا البعد السياسي للإسلام ـ حسبما تجسد في عهد النبوة ـ ينطوي على رؤية خاصة لعلاقة الدين بالسياسة، تميِّزُهُ عن سائر الأديان؛ ليقفَ وحدَهُ متفرِّدًا بها، فلم ينأْ بالسياسة عن الدين؛ ليفصل بينهما بشكل مطلق، وفي الوقت نفسه لم يدمجهما بشكل يقود إلى دولة دينية ثيوقراطية، ولكنه قدَّمَ تصوُّرًا لعلاقة متوازنة فيما بينهما؛ فالسياسة في الإسلام بقيمها هي جزء من الدين، أما ممارستها وحراكها، فيقع في نطاق الممارسة البشرية والتجربة الحياتية، وعليه نجد أن أوسع أبواب الاجتهاد الشرعي يتركز في الجانب السياسي من الدين الإسلامي؛ لأنه تُرك للمسلمين؛ ليُراعُوا فيه مُستجِدَّات الحياة ومتغيرات الواقع.

وتعد عملية استيعاب التجارب السياسية الإسلامية التاريخية هي بحق أولى خطوات البحث عن مفردات النظرية السياسية من منظور إسلامي، وفي القلب من هذه التجارب تأتي تجربة حقبة الرسول ﷺ؛ باعتبارها حقبةً تأسيسِيَّةً، امتازت بأنها كانت على اتصال بوحي السماء، وفيها أُقرت القيم السياسية الإسلامية، هذا من ناحية، ولِنَهْتَدِ بها في كيفية الفصل بين ما هو بشري وما هو مقدس على ضوء ممارسة الرسول من ناحية أخرى.

ويرى كثير من الباحثين أن هذه الفترة ـ عهد الرسول ـ تنقسم بصفة عامة إلى فترتين رئيستَين: ما قبل الهجرة وما بعدها؛ ففي الفترة الأولى وُجدت نواة المجتمع الإسلامي، وقُررت قواعد الإسلام الأساسية بشكل عامٍّ، وفي الثانية: تكوَّنَ هذا المجتمع، وتم تفصيل ما أُجمل من قواعد في المرحلة الأولى، وأُكمِلَ التشريعُ بإعلان مبادئ جديدة، وبدأ ذلك بتطبيق تلك المبادئ، ومن ثم ظهر الإسلام في هيئته الاجتماعية والسياسية في وحدة منسجمة تهدف إلى غايات محددة(١).

لذا؛ فقد ارتأت الدراسة أن يكون منهجها في تناول التجربة السياسية في هذا الفصل هو بالتركيز على الفترة الثانية ـ مقارنة بالأولى ـ حيث نالت الجماعة الإسلامية استقلالها وسيادتها، ومن ثم بدأت بصورة مميزة ملامح تشكيل وتنظيم المجتمع المسلم؛ ككيان سياسي خاص ومستقل عن واقعه السابق، أو حتى عن واقع المجتمعات والأمم المحيطة به.

ومن أجل الإحاطة بجوانب التجربة السياسية في عهد الرسول، سنُلقِي الضوء على التطور التاريخي للتجربة السياسية في تلك الحقبة، ثم ننتقل للحديث عن قيم وآليات التجربة السياسية فيها، **وفقًا للمحاور الآتية:**

أولًا: جدل الديني والسياسي في عهد الرسالة.

ثانيًا: خصائص نظام الحكم في عهد الرسول ﷺ.

ثالثًا: قيم وآليات التجربة السياسية في عهد الرسول ﷺ.

خلاصة.

أوَّلًا: جدل الديني والسياسي في عهد الرسالة:

فيما يتعلق بطبيعة الكيان السياسي للمجتمع المسلم، فإنه منَ الثابتِ علميًّا وتاريخيًّا أن الإسلام ـ في وثيقتِهِ القرآنيَّةِ ـ قدِ اكتَفَى بوضع المبادئ والقواعد العامة للحكم، وترك الآليات والتطبيقات؛ لتتوافق مع واقع المسلمين؛ إذ إنَّ الوحيَ الإلٰهيَّ لم ينظم الأمور الدنيوية بتفاصيلها المختلفة؛ بل اكتفى بالمبادئ العامة المجملة، فلم يتضمن القرآن الكريم تفصيلًا لنظام الحكم؛ بل اكتفى بالنص على القواعد العامة؛ **كالعدالة، والشورى، والمساواة، وغيرها**، وهو ما يتسق مع طبيعة التشريعات الإسلامية كلها؛ في اتسامها بالمرونة الكاملة، بشكل يجعلها ملائمة للتطبيق في كل العصور(٢).

---

(١) محمد ضياء الريس: **النظريات السياسية الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥.

(٢) محمد سليم العوا: **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة السابعة، ١٩٨٩م، ص٦٦.

كذلك ـ وكما تؤكد المراجع التاريخية ـ فالرسولُ لم يحدد للحكم نظامًا بعينه[٣]، ولم يرسم بسُنَّتِهِ شكلًا مُعيَّنًا لإدارة الدولة، ولم يستخلف على المسلمين أحدًا من أصحابه بعهد مكتوب أو غير مكتوب، ولم يعين للمسلمين من يقوم بأمر الجماعة الإسلامية بعد وفاته، بل لم يحددِ الطريقةَ التي تُتَّبَعُ في اختيار الحاكم بعده، وقد كان بمقدوره ـ عليه الصلاة والسلام ـ اختيار خليفة له حال مرضه، أو أن يُحدِّدَ قواعدَ اختيارِ مَن يخلفه، إلا أن سكوته عن ذلك يدل على أنه كان يريد أن يكون هذا أمرًا خاصًا بجماعة المسلمين ودنياهم[٤].

لقد اكتفي الرسول بتبليغ وإقرار القواعد التي يجب أن يراعيها الحاكم في تعامله مع الأمة؛ كما بَيْنَ المثل العليا التي يجب التمسك بها والمحافظة عليها من جانب الحكام والمحكومين على السواء، ولا شك أن ذلك يعد إعجازًا في حد ذاته: أن ترد قواعد عامة بإمكانها أن تنظم أمور المسلمين حتى قيام الساعة، وليست قواعد مفصلة، وإلا كانت ستؤدي بنا إلى الجمود وعدم التطور، فلو افترضنا أن الإسلام جاء بنظام محدَّدٍ ومُفصَّلٍ؛ كتحديده لصورة ثابتة لإدارة الحكم؛ كأنْ يُحدِّدَ الرسول طريقة واحدةً لاختيار الحاكم، أو لشخص الخليفة بعده، فإنَّهُ من غير المُسلَّم به أن تلك الآليَّةَ في اختيار الحاكم كانت ستُلائِمُ كافة المجتمعات الإسلامية على مر العصور.

وفي هذا السياق؛ يجب أن نُفرِّقَ بينَ نوعَينِ من الأوامر في عهد الرسول، ففي الوقت الذي كانت فيه أوامر الرسول قائدًا روحيًا ـ بصفته رسول الله والناطق بلسان الحق ـ واجبةٌ دون مناقشةٍ، كانت في المقابل أوامرُهُ السياسيَّةُ لا تصدر إلا بعد مشورة أصحابه، وأخذِ رأيِهم، وكان لكل فرد الحرية في إبداء الرأي، ولم يُعرف عنه ﷺ أنه عارَضَ أحدًا؛ لجهره برأي مخالف لرأيه.

والجدير بالذكر أن الآراء قد اختلفت حول تحديد طبيعة الدولة أو الكيان السياسي للمجتمع المسلم في عهد الرسول، وطبيعة نظام الحكم المُتّبع فيه.

فهناك رأي يرى أن الرسول قد أسَّسَ الدولة الإسلامية الأولى، وأنها دولة سياسيَّةٌ متكاملة الأركان، وتتوافر بها كافة المؤسسات والسلطات اللازمة لقيام دولة بالمفهوم

---

(٣) هذا يؤكد عليه الدكتور حسين مؤنس؛ إذ يقول: «الرسول ترك الأمة لتختار لنفسها الطريق الذي تسير عليه؛ لكي تُسيِّر نفسها؛ فهي حرة في أن تصنع لنفسها الشكل الذي تحكم نفسها به، فهي أمة حرة أو اتحاد شعوب حرة، وكل فرد من أفراد هذه الشعوب إنسان حر كريم، له مثله الأعلى النابع من القرآن والحديث. . . وهي إسلامية أولًا، وشورية ثانيًا، وحرة وضميرها حي أولًا وأخيرًا، لها أن تختار من يُسيِّرُون لها أمورها بحرية وبوحي من ضميرها، يستوي أن يكون خليفة، أو ملكًا، أو سلطانًا، أو أميرًا، أو رئيسًا، أو هيئة تحكيم، فكل هذا سواء ما دامت تسير في هدى الإسلام، وتسعى لتحقيق مثله العليا».

راجع: حسين مؤنس: **دستور أمة الإسلام**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، ص١٥٩ وما بعدها.

(٤) صبحي الصالح: **النظم الإسلامية.. نشأتها وتطورها**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م، ص٢٥٠.

الحديث، وغالبًا ما يذهب هذا الرأي إلى المقاربة بين الدولة الحديثة وبين دولة الرسول، فيتم التعبير عن وثيقة المدينة بالدستور، ومؤسسات الدولة الحديثة القضائية والتنفيذية والعسكرية بالسلطات المركزة في يد الرسول، كما يتم التعبير عن العلاقات الخارجية بالاتفاقات والتحالفات السياسية التي قام بها ﷺ، كما يتم مقاربة دور المسجد في عهد الرسول بدور المجالس الاستشارية، وغيرها من المقاربات العديدة.

وهناك رأي ثانٍ يذهب إلى أنه لا توجد علاقة بين الإسلام كدين وبين السياسة كنظام بشري، ويحصر الإسلام في الاعتقادات والعبادات، دون الأحكام والمعاملات، وهو لا يهتم بشكل الكيان السياسي في المجتمع المسلم، المهم لهذا الرأي أن هناك مصدرًا قيميًّا وأخلاقيًّا لتوجيه المجتمع المسلم، ويتساءل البعض ممن ينتمون لهذا الرأي: إن كان الرسول قد أَسَّسَ دولةً سياسيَّةً مكتملة الأركان أو شرع في تأسيسها، فلماذا خلت الدولة في هذا الوقت من العديد من أركان الحكم؟ ولماذا لم يضع نظامًا لتداول السلطة وقواعد الشورى؟[٥].

كما أنه يوجد رأي ثالث يذهب إلى أن المجتمع المسلم الأول لم يكن ممثلًا لدولة بالمعنى المتعارف عليه حديثًا؛ وإنما هو نواة أمة الإسلام، وأن هذه النواة نامية ومتطورة، وتعد هي المصدر والمرجعية الرئيسية لآليات وصور الكيانات السياسية اللاحقة[٦].

ويستغرب من يتبنون هذا الرأي من اختزال الدور الرسالي للنبي محمَّدٍ بالقول: إنه مؤسس دولة، وهو ما يتعارض مع الواقع، فالحقيقة أن الرسول ﷺ هو مؤسس لأمة وحضارة عالمية تشمل أبعادًا سياسية، واجتماعية، وثقافية، وفكرية متعددة، قد تنبثق منها دولة أو دول عديدة؛ باستلهام قيم هذه الحضارة وتلك الأمة[٧].

ويرى أتباع هذا التوجه أنه من الخطأ الفادح تصور أن دولة المدينة المنورة كانت على غرار الدولة بمفهومها التقليدي المعاصر؛ لأن دولة المدينة لم تتوافر فيها مقوِّماتُ الدولة المعروفة الآن؛ فلم يكن لديها جيشٌ محتَرِفٌ، ولا سجونٌ، ولم تفرض الضرائب؛ وأهم من هذا كله أن رئيسها كان نَبِيًّا مرسلًا، يرعاه الله، ويصحح له الوحيُ اجتهاداتِهِ، ويحكم بما أنزل الله، وهذه كلها لا يمكن أن تتوافر في أيَّةِ دولة أخرى[٨].

---

(٥) علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم.. بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، القاهرة، مطبعة مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٢٥م، ص٥٧.

(٦) مصطفى حلمي: **نظام الخلافة في الفكر الإسلامي**، القاهرة، دار البيان للطباعة والنشر، ١٩٧٧م، ص١٥.

(٧) رياض عيسى: **الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية**، تقديم: سهيل زكار، الطبعة الأولى، دمشق، بدون ناشر، ١٩٩٢م، ص٤٣.

(٨) جمال البنا: **الإسلام دين وأمة وليس دينًا ودولة**، القاهرة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص٧.

وفي الوقت ذاته يرون أنه لا يوجد ما يدل على أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قد أطلق على الكيان الذي أقامه في المدينة اسم دولة أو اسمًا سياسيًّا آخر، كما توضح جميع المراسلات والصكوك والاتفاقات؛ فلا يوجد أي ذِكر لهيكل سياسي جغرافي كدولة؛ بل كانت الإشارة دائمًا لدعوة وأمة ذات رسالة؛ فعلى سبيل المثال نجد الرسائل الخاصة به عَلَيْهِ السَّلَامُ تبدأ «**من محمد رسول الله إلى...**»، كما أن الرسائل الموجهة إلى الرسول كانت باسمه، ولم يذكر فيها أنها موجهة لدولة الإسلام، على الرغم من أن تلك التعاملات كانت تتم مع إمبراطوريات وأمراء وملوك في كيانات سياسية أقرب إلى الشبه بالدولة التقليدية[٩].

أضف إلى ذلك أن الأشخاص الذين كلَّفهم النبي لمساعدته في أداء بعض المهام السياسية، كانوا يعملون لصالحه بصفته الشخصية كنبي، وليس لصالح مؤسسة أو دولة؛ فعلى سبيل المثال كان خالد بن سعيد عامل النبي ﷺ على اليمن، وحين علم بوفاة الرسول، اعتبر أن مهمته قد انتهت؛ فترك اليمن، وعاد إلى المدينة[١٠].

وفي المجمل؛ فإن هذا الرأي يذهب إلى أن الإسلام قدِ اشتمل على قيم سياسية، غير أنه ترك آليات تنفيذها لظروف البشر وواقعهم المعاش؛ فالقول بأن الرسول قد وضع نظم شاملة للحكم والسياسة تناسب المجتمعات في حقبة بداية الإسلام كما تناسب المجتمعات المعاصرة والمستقبلية ـ استنادًا إلى أن الإسلام هو خاتم الديانات إلى يوم القيامة ـ: هو أمرٌ غير متخيَّلٍ لما يعصف بالحياة من متغيرات عديدة؛ لذا فإنه من الحكمة الإلٰهية ما أَسَّسَهُ الشرعُ من مبادئ وقيم عامة؛ ليتم البناء على مضامينِها، وأن تتم صياغة الآليات وفقًا لتطور كل زمان وطبيعة كل مجتمع[١١].

وهناك رأي رابع هو رأي الغالبية العظمى من التيارات الشيعية؛ التي تذهب إلى أن الله قد نص في كتابه الكريم ـ وكذلك السُّنَّة النبوية ـ على تعيين خلفاء الرسول في إمامة المسلمين إمامة دينية وسياسية معًا وهم: علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ونسله من بعده من الأئمة المعصومين؛ فالأمر ليس فيه مجال لاختيار الأمة من يخلفها.

ثانيًا: خصائص نظام الحكم في عهد الرسول ﷺ:

بعيدًا عن هذه الآراء الأربعة، يمكن القول: إن نظام الحكم في عهد الرسول ـ كما يرى بعض الباحثين ـ قد اتسم بالعديد من الخصائص التي تميزه عن أيِّ نظامِ حكمٍ آخرَ:

---

(٩) رياض عيسى، مرجع سابق، ص٤٤.

(١٠) محمد بن مسلم بن شهاب الزهري: **المغازي النبوية**، المحقق: سهيل زكار، دمشق، دار الفكر، ١٩٨١م، ص١٥٠، ١٥١.

(١١) راجع: صبحي الصالح: **النظم الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥٣.

فالبيعة كانت في الأصل لشخص الرسول الكريم؛ بصفته نَبيًّا مرسلًا، فهي في ذلك تختلف عن الدولة التقليدية الحديثة؛ التي تتميز بأن تكون البيعة لحاكم الدولة؛ بوصفه الوظيفي، وليس لشخصه، وكذلك اختلفت إدارة الرسول للمجتمع الإسلامي الأول عن الدولة التقليدية؛ فالدولة في عهد الرسول كانت تعبر عن تجمُّعٍ عقديٍّ وفكريٍّ طَوعيٍّ، غيرِ قائم على القهر والخضوع لإدارة نظام عام ـ كما هو جارٍ في فلسفة النظريات السياسية الحديثة ـ حيث إن المساهمة في الأمور العامة ـ كالانضمام للغزوات والسرايا ودفع الزكاة ـ كانت طوعية ولم يتَّبِع الرسول أيَّةَ آليَّةٍ لفرض القوة لتسيير الشؤون العامة؛ بل على العكس من ذلك؛ فإن الرسول قد عاقب أهل النفاق والمشكوك في ولائهم؛ بحرمانهم من هذه المشاركة، وليس إجبارهم عليها(١٢).

والجدير بالذكر أن مناقشة نظام الحكم في عهد الرسول لن يعطينا رؤية وافية؛ إذ لم يواجه المسلمون قضية الدولة بصورة مباشرة إلا بعد وفاة الرسول ﷺ؛ ومن ثم لم تُناقش قضية العلاقة بين الإسلام والسياسة حال حياة الرسول الكريم، إلا باعتبارها قِيَمًا وممارساتٍ للرسول ﷺ؛ فبوفاته عليه السلام انفصلت رسالة الوحي والدعوة، وانقطع الاتصال الإلٰهي بالعالم البشري؛ وعليه فأي رأيٍ أو قرارٍ أو حَدَثٍ سياسيٍّ يجب التعامل معه من خلال عملية الاجتهاد الشرعي، والمتمثلة بتفاعل المسلمين مع النصوص الشرعية، في إطار الشريعة ومقاصدها، وكذلك مع المعطيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لواقع المسلمين.

فلم تُمثِّلْ وفاةُ الرسول انقطاعًا للوحي والنصِّ الشرعيِّ وحسبُ؛ بل مثلت فراغًا سياسيًّا تجسَّدَ في فِقدانِ القائدِ النَّبيِّ؛ الذي كان يرعى الشؤون السياسية؛ مما جعل مهمة المسلمين الملحة هي الاجتهاد لإيجاد نظام سياسي بشري حاكم يملأ ذلك الفراغ، وذلك من خلال تفعيل عملية الاستنباط، والعمل على وضع آليات وأدوات جديدة للوصول لشكل سياسي يدير مجتمعهم، هذا ما جعل الأمر أكثر تعقيدًا في الجانب السياسي منه في الجوانب الشرعية الأخرى، والتي أُنزلت وشُرعت بصورة شبه متكاملة؛ مثل: الصلاة، والزكاة، والصيام، والأخلاق، وغيرها.

إذن؛ فقد مثلت وفاة الرسول انطلاقةً نحو البحث والتفاعل في هذه القضية، بحيث أصبحت القضية السياسية في الشريعة والفكر والتاريخ الإسلامي هي القضية الأكثر إلحاحًا منذ وفاته عليه السلام وإلى هذه الساعة؛ إذ تجلى ذلك في إسقاطاتها على جميع نواحي الحياة؛ وبخاصة الشرعية والعقائدية منها؛ فكان لها تأثيرٌ رئيسٌ في تشكيل المدارس الفقهية والعقدية والفكرية على مدار تاريخ المسلمين، وكانت هي النواة التي انبثقت منها الكثير من التيارات والمذاهب والحركات السياسية والاجتماعية في الإسلام.

---

(١٢) عبد الوهاب الأفندي: **الإسلام والدولة الحديثة.. نحو رؤية جديدة**، لندن، دار الحكمة، ص٤١.

ثالثًا: قيم وآليات التجربة السياسية في عهد الرسول ﷺ:

بدايةً؛ ينبغي إعادة التأكيد على أن فترة عهد الرسول وحدها هي التي يمكن من خلالها استقاء القيم والمبادئ السياسية الشرعية، أما ما لحقها من حقب، فقد كانت مجرد محاولات تطبيقية لهذه المبادئ، فلم يعد ممكنًا استحداث المزيد من القيم والمبادئ السياسية بعد انقطاع الوحي ووفاة الرسول، إلا ما اجتهد المسلمون في استخلاصه بما ينسجم وروح ومبادئ الشريعة.

وعلى الرغم من وجود عدة اختلافات بين مدارس الفكر الإسلامي حول هذه القيم والمبادئ، إلا أن جميعها تتفق على أن الشورى والبيعة يمثلان الركائز الرئيسية في النظام السياسي الإسلامي، بالإضافة إلى مجموعة من القيم والمبادئ الأخرى؛ كالمواطنة، والمساواة، وتداول السلطة، وحق المعارضة، وغيرها من المبادئ.

وفي الصفحات القادمة سنتناول عددًا من مبادئ وقيم التجربة السياسية في الإسلام، وآليات تطبيقها في عهد الرسول، وهي قيم تم إقرارها بإرشاد وتوجيه من الوحي الإلٰهي، ومن ثم ممارستها في هذه الحقبة بشكل أعطى نموذجًا ومثالًا للأمة؛ لاتباعه، والسير خلفه في الحقب والعصور اللاحقة، إذا ما أرادت إدارة واقعها السياسي باقتدار، وهنا تجب ملاحظة أنه وإن تمت ممارسة تلك القيم بآليات بسيطة في هذه الحقبة ـ والتي كانت مناسبة لواقعها ـ فهذا لا يعني الالتزام حَرفِيًّا بذات الآليات الإنسانية المنشأ؛ بل إنه يتعين ابتداع وتطوير آليات جديدة من شأنها مسايرة الواقع المتغير شريطة مقدرتها على إنزال القيم السياسية الشرعية على الواقع.

أ ـ قيمة الشورى:

فيما يتعلق بالشورى[١٣]، والتي هي تعبير عن سيادة الأمة، نجد أن مصطلح الشورى[١٤] هو من المشاورة، وهو مصطلح إسلامي خالص وأصيل، وهو استخراج الرأي؛ فهو فعلٌ إيجابيٌ لا يقف عند حدود التطوع بالرأي؛ بل يزيد على التطوع إلى درجة العمل على استخراج الرأي استخراجًا واستدعائه قصدًا؛ فإذا قلنا: أشار فلان على فلان بالرأي، فإن معناه في اصطلاح العربية: (أمره به)، وليس مجرد إبراء الذمة بإلقاء الرأي فقط[١٥].

---

(١٣) للمزيد حول الشورى ومركزيتها في التصور الإسلامي راجع: توفيق الشاوي: **فقه الشورى والاستشارة**، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م، ص٧ وما بعدها.

(١٤) **الشورى لغة**: يقال: «شاورته في الأمر، واستشرته»؛ أي: راجعته لأرى رأيه فيه، والاستشارة تعني: طلب المشورة، وأشار عليه بالرأي، وأشار يشير: إذا وجه الرأي، وأشار إليه باليد؛ أي: أومأ.

راجع: **الموسوعة الفقهية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٩٩٣م، مادة: «شورى»، ص٢٧٩.

(١٥) راجع: **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق، ١/ ١٤٩.

ويُعدُّ مبدأُ الشورى أحدَ أهمِّ المبادئ السياسية الإسلامية، والذي يُعرِّفُهُ البعضُ بأنَّهُ: «اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشؤون العامة للأمة»، كما يُعرِّفه البعض الآخر بأنه: «مذاكرة أهل الرأي في الأمر ثم إتباعهم»(١٦).

ولقد سُميت سورة من سور القرآن الكريم باسم الشورى؛ دلالة على أهميتها في الإسلام؛ يقول الله ﷻ فيها: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣٨﴾

وقوله أيضًا ـ في سورة آل عمران ـ: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ۝١٥٩﴾.

وعن أبي هريرة أنه قال: «مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْثَرَ مَشُورَةً لِأَصْحَابِهِ مِنْ رَسُولِ اللهِ»(١٧).

وعن علي بن أبي طالب قال: سُئِلَ رسولُ الله ﷺ عنِ العَزْمِ، قال: «**مُشَاوَرَةُ أَهْلِ الرَّأْيِ، ثُمَّ اتِّبَاعُهُمْ**»(١٨).

وهناك حقيقة مفادها أن الرسول ﷺ رغم اتصاله بالوحي الإلٰهي مُصوِّبًا له أفعالَهُ، إلا أنه قد رسخ مبدأَ الشورى بين الأمة؛ فلم ينفردْ ﷺ بقراراته السياسية والمدنية، وهو مدعاة لأن يتبنى الخلفاء من بعده الشورى؛ منهجًا للحكم، فقد تحدَّثْنَا في السابق كيف أن السيرة النبوية تذخر بالعديد من المواقف التي تؤكد على مبدأ الشورى، فلم ينفرد الرسول الكريم بأخذ القرار في أيٍّ من الأمور المدنية(١٩).

ومن هذا المنطلق يتميز مجتمع الإسلام بأنه يقوم على الشورى حتى في اختيار الحاكم، فلا يجوز أن يُفرض عليه حاكم بغير إرادته، وتنعقد مسؤوليَّةُ الحاكم أمامَ ممثِّلِي الشعب من أهل الشورى، وأصحاب الحَلِّ والعَقْدِ فيه، ولأهل الحَلِّ والعَقدِ أن يعزلوه إذا انحرف وجار(٢٠).

والملاحظة الأهم في هذا السياق هي: أنه إذا كان الرسول ـ وهو النبي الموحى

---

(١٦) محمد سليم العوا: **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٧٩.

(١٧) رواه الترمذي، راجع: محمد بن عيسى بن سورة الترمذي أبو عيسى: **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، بيروت، مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م ٤/ ٢١٣.

(١٨) رواه ابن مردويه.

(١٩) للمزيد من التفاصيل حول تطبيق الرسول الكريم لمبدأ الشورى راجع: فوزي فاضل الزفزاف: **شرعية الحكم للشعب**، دراسة منشورة بمجلة الأزهر، يصدرها مجمع البحوث الإسلامية، مصر، عدد سبتمبر/أكتوبر ٢٠١٣م، ص٢٣٨٠ وما بعدها.

(٢٠) يوسف القرضاوي: **من فقه الدولة في الإسلام**، القاهرة، دار الشروق، ط٢، ١٩٩٩م، ص٣٦.

إليه ـ قد أخذ بالشُّورَى، فمن باب أولى أن يلتزم الحاكم العادي بها؛ باعتبارها ملزمةً له[٢١].

بل؛ ويذهب الكثيرون إلى أبعد من ذلك؛ بربطهم الشورى بمبدأ التوحيد لله ﷻ؛ فالأصل في الإسلام العبودية لله وحده من دون شريك، ومن ثم يجب أن تُفرَضَ الشُّورَى نظامًا سياسيًّا؛ بحيث لا ينفرد آحادهم بسلطة تنشأ عنها عبودية لغير الله[٢٢].

إلا أنه بمرور الوقت، ونتيجة لعدم ممارسة هذه القيمة والمفردة الفقهية السياسية في تاريخنا، فقد حَدَثَتْ حالةٌ من الضبابية حولها، وهو ما استتبع جدلًا كبيرًا من حيث مبدأ إلزامها وحدود ممارستها، وذلك على الرغم من وجود إجماع على وجوبها ابتداء، وفي هذا الشأن يؤكد «مراد هوفمان» أن: «الشورى التي أمر بها القرآن سلطة ملزمة بحيث يتحتم التزامها والنزول على حكمها، لا أن تكون نصيحة فحسبُ، أو توصية منَ التوصيات... والشورى بهذا المعنى الإيجابيِّ إنما تَنبُعُ من طبيعة حقوق الأمة، ومن مبدأ العدالة المطلقة، الذي يلح القرآن في الحرص على تطبيقه»[٢٣].

ب ـ آلية البَيعَةِ:

وفيما يتعلق بالبيعة وهي آلية تاريخية لممارسة الشورى، من شأنها جعل السيادة حقًّا للأُمَّة؛ فإنها بمثابة الآلية التي بموجبها كان يتم إجراء وعقد اتفاق بين الأمة ـ صاحبة السيادة[٢٤] ـ وبين المرشح للحكم ـ باعتباره أجيرًا لدى الأمة ـ بما يتضمنه هذا الاتفاق من حقوق وواجبات، هو أشبه بما يطلق عليه في الفكر السياسي الحديث: «العَقدُ الاجتماعيُّ»، والبيعة ـ كما تعرِّفها موسوعة العلوم السياسية ـ هي: «لفظة مشتقة من: (بوع) و: (باع)، وهو بقدر مدِّ اليدينِ من البدن، ومنه أيضًا كلمة: (بيع)، وهي تعني: عمليتي البيع والشراء؛ بصَفقِ اليدين؛ رمزًا إلى اتفاق بين شخصين، ولا يمكن أن يسمى البائع والمشتري متبايعَينِ قبل إبرام العقد الدالِّ على البيع، وبايَعَهُ عليه مُبايعةً؛ أي: عاهده، ولما كان اختيار أمير، والتعهُّدَ بالخضوع لسلطانه يُعبَّرُ عنه بصَفقِ اليدينِ، فقد كان طَبِيعِيًّا أن يوصف هذا الاختيار باللفظ الدال على الحركة وهو البيعة[٢٥].

والبيعة ـ في الرؤية الإسلامية ـ من أبرز جوانب الفعل والمشاركة السياسية التي تمارسها الأمة كصاحبة سيادة؛ فإنها هي من يضفي الشرعية على نظام الحكم، وهي

---

(٢١) ستتعرض للشورى والجدل الدائر حول كونها ملزمة أم معلمة في مواضع أخرى من هذا الكتاب.

(٢٢) عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م، ص١٧٣.

(٢٣) راجع: مراد هوفمان: **الإسلام كبديل**، ترجمة: غريب محمد غريب، مجلة النور الكويتية، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م، ص١٤٠.

(٢٤) ستتعرض للسيادة والشرعية السياسية وعلاقتها بالأمة بشيء من التفصيل في الباب الثاني.

(٢٥) راجع: **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق، ١/ ١٢٤، ١٢٥.

بمثابة ميثاق تأسِيسِ المجتمع السياسي الإسلامي، وأداةِ إعلانه بأن الأمة هي المرجعية في القرار المدني والسياسي، كما أنها المرجعية في اختيار تفسير أو تأويلٍ ما ـ دون غيره ـ لأيَّةِ قضيَّةٍ وسُبُلِ تطبيقِها بالآلية التي تختارها.

من هنا؛ كانتِ الحضارة الإسلامية حضارةً بنَّاءة تعي قيمة أفرادها، ومن ثم أهمية مشاركتهم في صناعة الأحداث السياسية، وكدلالة على أهمية أمر البيعة في المنظور الحضاري الإسلامي، فقد وجدنا القرآن الكريم يُشير إليها في أكثر من موضع؛ حيث يقول تعالى ـ في سورة الفتح ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [١٠]، وفي السورة نفسها يقول تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾﴾ [الفتح: ١٨]، وفي سورة الممتحنة قال تعالى: ﴿فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾.

برزتِ البَيعةُ في عهد الرسول بشكل جَليٍّ؛ فأعطت السيادة للأمة في رسم ملامح مستقبلها؛ فهي طاعة ومبايعة، لكن في ظل اتفاقٍ مشروطٍ بين الحاكم والمحكومِينَ، وهي من جانب آخر تعني إشراك الرعية في المنظومة والقرار السياسي، وعليه كانت من أهم مميزات النظام السياسي الإسلامي مقارنة بالأنظمة السياسية التاريخية في ذلك الوقت، إلا أنها ـ بعد فترة الرسول والخلفاء الراشدين ـ تغيرت؛ ففقدَتْ مضمونَها؛ إذ أصبحَتْ بَيعَةً أبديَّةً مطلقة على الطاعة العمياء، ودون أدنى التزامات من جهة الحاكم.

وتعد البيعة التي تمت بين الرسول والأنصار في العقبة حَجَرَ الزاويةِ في بناء الكيان السياسي الإسلامي(٢٦)، كما كانت تعبيرًا عن أحد أهم صور وآليات التجربة السياسية فيه؛ إذ تُعبِّرُ عن العقد والاتفاق الذي أُبرِمَ بين الرسول وسكان يثرب؛ لإقامة المجتمع الإسلامي(٢٧)، والجدير بالذكر أن الرسول قد قام بوضع بيعتين تعدان نقطة التحول في حياة الإسلام؛ لتشابُهِهِمَا الكبير مع العقود الاجتماعيَّةِ المطلوبِ إبرامُها في الدولة الحديثة(٢٨)، وذلك على الرغم من بساطة المجتمع في هذه الحقبة الزمنية البعيدة:

ففي **بيعة العقبة الأولى**، التي تمت في العام الثاني عشر من النبوة، جاء اثنا عشر رجلًا من أهل يثرب، والتقوا برسول الله(٢٩) عند العقبة بمني، فبايَعُوهُ على: «أنْ لَا

---

(٢٦) محمد فاروق النبهان: **نظام الحكم في الإسلام**، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٧٤م، ص٩٢.

(٢٧) المرجع السابق، ص٩٢.

(٢٨) ضياء الدين الريس: **النظريات السياسية الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٧.

(٢٩) للمزيد حول بيعة العقبة راجع:

عبد الملك بن هشام: **سيرة ابن هشام**، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م، ٢/ ٣٠ وما بعدها.

محمد بن جرير الطبري: **تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الأمم والملوك**، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ١٩٣٩م، ٢/ ٢٣٤ وما بعدها.

يُشْرِكُوا بِاللهِ شَيْئًا، وَلَا يَسْرِقُوا، وَلَا يَزْنُوا، وَلَا يَقْتُلُوا أَوْلَادَهُمْ، وَلَا يَأْتُوا بِبُهْتَانٍ يَفْتَرُونَهُ، وَلَا يَعْصُوهُ فِي مَكْرُوهٍ»[٣٠]، وذلك بصفتهم مندوبِينَ وممثِلِينَ عن أهل يثرب.

وفي **بيعة العقبة الثانية**، التي تمت في السنة الثالثة عشرة من النبوة جاء (٧٥) شخصًا من المسلمين من أهل يثرب ضمن حجاج قومهم من المشركين، جرى بينهم وبين النبي ﷺ اتفاق يُشبِهُ كثيرًا ما يتم اليوم من اتفاقيات أو سَنِّ مواد دستوريَّةٍ في ظل عقد اجتماعي بين الحاكم والمحكومين على مبادئ تعكس قبول الشعب للنظام الحاكم، وما يتخذه من إجراءات، أو ما يقوم به من ممارسات، وتُعد هذه البيعة انطلاقة نحو تاريخ جديد للمسلمين؛ فقد بدأ تنفيذ مقتضى هذه البيعة بهجرة الرسول إلى يثرب بعد أن سبقه عدد كبير من المسلمين[٣١]، فالهجرة ـ هذا الحدث المحوري في الدولة الإسلامية الأولى ـ تُعَدُّ إحدى نتائج هذه البيعة.

ومما تجدر الإشارة إليه أن البيعة لم تكن مقتصرة على الرجال فقط؛ بل كان النساء يمارسن الدور السياسي نفسه؛ حيث تم مبايعتُهُنَّ من قبل الرسول ﷺ.

وبصفة عامة ـ كما يرى كثيرون ـ تقوم فلسفة البيعة في الإسلام على سيادة وتمكين الأمة بالأساس، لا سيادة وتمكين الخليفة الحاكم؛ وهي عقد بين الحاكم والمحكومين، تشتمل على الحقوق والواجبات، وإذا كان الرسول ـ وهو نبي يوحى إليه ـ يُقِرُّ التزامات على نفسه تُجاهَ الأمة، أليس ذلك مدعاةً لأن يسري على الحكام من البشر العاديين، ومن ناحية أخرى فالبيعة ليست ممارسة قهرية؛ بل اختيارية حرة، والالتزام الديني ببيعة وفق حديث: «**مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، فَقَدْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً**»؛ إذ إن الفهم الصحيح لهذا الحديث ـ وفقًا لرؤية هؤلاء، وخلافًا للرؤية التقليدية التي توجب مبايعة الحاكم أيًّا كان ـ يعني: ببساطة أن البيعة يجب أن تكون لنظام وإدارة سياسية متفق عليها في المجتمع؛ تنظم شؤونه، وتدير مصالحه، ومن ثم تجنب الوقوع في الفوضى التي قد تُفَوِّتُ مقاصدَ الشرع.

إلا أنه وبمرور الوقت وبعد الخلافة الراشدة: أصبحت البيعة مفهومًا تاريخيًّا شكليًّا وزائفًا[٣٢]، أبعدها عن جوهرها الحقيقي في الإسلام؛ ألا وهو مشاركة المواطنين في اختيار الحاكم الأصلح؛ فغالبية البيعات كانت تتم بالإكراه، وتحت تهديد السيف، أو

---

(٣٠) روى البخاري عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: «**تعالوا بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئًا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوني في معروف، فمن وفى منكم، فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب به في الدنيا، فهو له كفارة، ومن أصاب من ذلك شيئًا فستره الله، فأمره إلى الله؛ إن شاء عاقبه، وإن شاء عفا عنه**»، قال: فبايعته ـ وفي نسخة: فبايعناه ـ على ذلك.

(٣١) محمد فاروق النبهان: **نظام الحكم في الإسلام**، مرجع سابق، ص٩٣.

(٣٢) سيتم التعرض لهذه القضية تفصيلًا في مواضع أخرى من هذا الكتاب.

حتى تحت تهديد العصبية القبلية أو الفئوية، فنجد قوى وتيارات سياسية واجتماعية تتصارع فيما بينها من أجل مناصرة مرشحها، دون البحث الحقيقي في مدى صلاحه وجدارته بهذا المنصب، ومن هنا تحولتِ البَيعةُ من آلية ذات قيمة كبرى، من شأنها تأصيل المشاركة الشعبية في اختيار الحاكم، إلى ممارسة رمزية وشكلية تقليدية يحكمها الإكراه والجبر.

ج ـ قيمة تداول السلطة:

وفيما يتعلق بقيمة تداول السلطة، لعلَّ ترك الرسول أمرَ اختيار مَن يَخلُفُهُ لعامَّةِ المسلمين دون تحديد منه ـ من شأنه التأكيد على مبدأ حرية تداول السلطة، وإقرار ذلك المبدأ؛ إذ إنه كان باستطاعته ﷺ تحديد خليفةٍ له بشكل قاطع، أو حتى تحديد ذرية لتوارث الخلافة من بعده، إلا أنه لم يفعل.

وما من شكٍّ في أن دولة الإسلام ـ تأسيسًا على قيمه وثوابته العامة ـ لا تقوم على الوراثة التي تحصر الحكم في أُسرة واحدة، أو فرع من أُسرة، يتوارثه الأبناء عن الآباء، والأحفاد عن الأجداد؛ كما تُتوارَثُ الممتلكاتُ والأموال[٣٣].

ففي الرؤية الإسلامية نجد أن العلم والحكمة والفضائل لا تُورَثُ بالضرورة؛ فكم رأينا من آباءٍ صالحين وأبناءٍ فاسدين! ويضرب الله لنا العديد من الأمثال بأن صلاح الأب لا يعني بالضرورة صلاح الأبناء[٣٤]؛ ولذا فإن القول بأن الإسلام يتفق مع توريث الحكم وبقائه في ذُريَّةِ قوم ما دون الآخرين أمرٌ غير مُتصور.

إلا أن الممارسة السياسية عبر التاريخ الإسلامي قد أتت مناقضةً لهذا المبدأ؛ فأصبح الحكم إما وراثيًّا من الآباء للأبناء، أو بالتغلُّب بالقوة؛ إذ وُجِدَ من الفقهاء مَن يُقِرُّ بالشرعيَّةِ لمن تغلب بشوكة القوة، وهَيمَنَ على السلطة، وهي الموضوعات التي سوف يتم مناقشتها في الفصول القادمة، غير أن الملاحظة الأساسية هنا، والتي يجب أن تستقر في الوعي الجمعي للأمة، هي سكوت القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية الشريفة عن تحديد خليفة بعينه للرسول الكريم؛ مما يعني ترك هذا الأمر للأمة لتقرره؛ باعتبارها صاحبة السيادة، وهو الفهم الذي كان مستقرًّا في وعي الأمة وقت وفاة الرسول ﷺ؛ فاتجهت إلى عقد السقيفة، وتحدثنا السيرة النبوية أن عليًّا رضي الله عنه رفض طلب عمه العباس

---

(٣٣) يوسف القرضاوي: **من فقه الدولة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٥.

(٣٤) قال الله تعالى ـ عن إبراهيم وإسحاق ـ: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ مُبِينٌ ﴿١١٣﴾﴾ [الصافات: ١١٣].

ـ كما قال تعالى عن نوح وابنه: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ وَكَانَ فِى مَعْزِلٍ يَٰبُنَىَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٤٢﴾ قَالَ سَـَٔاوِىٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِى مِنَ ٱلْمَآءِ ۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ۚ وَحَالَ بَيْنَهُمَا ٱلْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [هود: ٤٢، ٤٣].

ـ كما قال تعالى ـ لخليله إبراهيم ـ: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة: ١٢٤].

أن يسأل الرسول ﷺ قبل موته فيمن يلي الأمر؛ إذ قال علي: «إِنَّا واللهِ لَئِنْ سَأَلْنَاهَا رَسُولَ اللهِ فَمَنَعَنَاهَا، لَا يُعْطِينَّهَا النَّاسُ بَعْدَهُ وَإِنِّي وَاللهِ لَا أَسْأَلُهَا رَسُولَ اللهِ»(٣٥)؛ مما يدل أن الرسول لم يوصِ لأحد من بعده؛ بل ترك الأمر للأمة.

د ـ المعارضة والتعددية السياسية:

فيما يتعلق بقيمة التعددية السياسية والمعارضة، فلا شك أن تدارس السيرة النبوية الشريفة يؤكد جليًّا أن الحاكم في النظام الإسلامي يُراعِي اللهَ في حكمه، ويعلم أن الرقابة عليه بدايةً من قِبل الله، الذي يعلم السِّرَّ والجهرَ، إلا أن ذلك الأمر لا يعني أنه يجب أن يبقى الأفراد في موقف سلبيٍّ، ولا يتدخلون في حالة ميل الحاكم وزيغه عن الحق؛ بحُجَّةِ أنَّ حسابَهُ عندَ الله، بل إن الحُكام الصالحين هم من يدعون الرعية إلى محاسبتهم ومراجعتهم في أحكامهم؛ خوفًا من حساب الله.

وفي هذا يقول الحديث الشريف: «**أَفْضَلُ الجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ**»(٣٦)، وفي حديث آخر: «**إِذَا رَأَيْتُمُ الظَّالِمَ، فَلَمْ تَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ، يُوشِكُ اللهُ أَنْ يَعُمَّكُمْ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ**»(٣٧).

أي: إنَّ التفريط في أداء واجب المعارضةِ فعلٌ مذموم في الرؤية الإسلامية، وتحاسَبُ عليه الأمة إن هي قصرت فيه أو أهملته، فحق المعارضة والنقد هو من الحقوق المُهِمَّةِ؛ المرتبطة بصورة وثيقة بصلاح الحاكم؛ حيث يؤدِّي غياب الرقابة والمتابعة إلى استبداد الحكام.

ويقول الرسول الكريم أيضًا: «**مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا، فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ، فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ، فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ**»(٣٨)، وبالطبع فهذا الحديث يَنُمُّ عن منطقٍ إسلاميٍّ رائعٍ يؤكِّدُ على ضرورة التدرُّجِ في المعارضة؛ انطلاقًا من مقتضيات الواقع وفرضياته.

وهي أحاديث تؤكِّدُها آياتٌ قرآنيَّةٌ كثيرة، تذهب إلى أن التعدُّدِيَّةَ والاختلافَ هي سُنَّة الله في خلقه؛ يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [هود: ١١٨، ١١٩].

---

(٣٥) أخرجه البخاري في صحيحه: في كتاب المغازي، باب: مرض النبي ﷺ ووفاته: (٦/ ١٢)، حديث (٤٤٤٧).

(٣٦) رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٣٧) رواه الترمذي.

(٣٨) رواه مسلم والترمذي والنسائي والإمام أحمد.

يرى عدد من المفسرين - في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ في الآية الأخيرة - أنها تعني: (وللاختلاف خلقهم)[٣٩].

وعليه؛ يرى كثيرون أن الإسلام عرف ما يشبه الحياة الحزبية السياسية - كتجسيد للتعددية السياسية والمعارضة - منذ بدايات الدولة الإسلامية، وسابقة على معرفة الغرب لها بقرون؛ «فالإسلام يرى التعددية سُنَّةً من سُنَنِ الله ﷻ، في كلِّ ما عدا الذاتَ الإلهيَّةَ؛ فالواحدية هي لله وحده، وما عداه قائم على التعددية والازدواج»[٤٠].

ومع هذا كلِّهِ؛ فمِنَ المستغرَبِ أن ينظُرَ الكثير من الفقهاء الإسلاميين التقليديين إلى الأحزاب السياسية على أنها بدعة، تعمل على تفكيك الأمة، وتفرقة الصف المسلم، وهو ما أدى إلى كثرة الصراعات السياسية والعسكرية الدموية؛ إذ لم تجد الكثير من التيارات لها مخرجًا للتعبير عن رأيها بشكل سلمي في ظل عدم احترام إرادتها السياسية بالمشاركة في إدارة الدولة.

هـ - قيمة المواطنة:

وفيما يتعلق بقيم المواطنة، يرى كثيرون أن المجتمع الإسلامي في عهد النبوة تأسَّسَ على قيم تعطي ملامح تقارب بشكل كبير فلسفة العقد الاجتماعي بمفهومه الحديث؛ حيث مَثَّلَ بدايةَ نواة إيجابية للمساواة بين المواطنين؛ بل منح معتنقي باقي الديانات الكثيرَ من الحقوق التي تُعَدُّ سَبْقًا كبيرًا؛ مقارنة بالواقع المحيط بهم في الحضارات الأخرى.

إن وثيقة المدينة تضمَّنَتْ مجموعةً من الحقوق الأساسية التي جاءت لتؤكِّدَ عليها؛ **فأولًا**: التأكيد على المساواة أمام القانون، وسيادة القانون على الجميع دون تمييز بين قوي وضعيف، **وثانيًا**: عدم التمييز القائم على الجنس أو اللون أو الأصل، **وثالثًا**: التأكيد على حرية العقيدة[٤١]، وما من شك في أن تلك الوثيقة - كما يرى بعض الباحثين - هي أول وثيقة سياسية تنظيمية في الإسلام، تؤسس لحق المواطنة، وهي الركيزة الأساسية للكيان السياسي للمجتمع المسلم.

وتهدف هذه الوثيقة بالأساس إلى تنظيم العلاقة بين جميع طوائف وجماعات المدينة، وعلى رأسها المهاجرون والأنصار، والفصائل اليهودية، وغيرهم، ويَتَصَدَّى بمقتضاه المسلمون واليهود وجميع الفصائل لأي عدوان خارجي على المدينة.

---

(٣٩) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي أبو عبد الله: **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، طبعة دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م، ٩/ ١١٥.

(٤٠) محمد عمارة: **الإسلام والسياسة**، دراسة منشورة ضمن كتاب فكر المسلم المعاصر... ما الذي يشغله؟ مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص٤٣.

(٤١) محمود شريف بسيوني: **الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان**، الوثائق الإسلامية، دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ٢/ ٢٤.

بإبرام هذه الوثيقة ـ وإقرار جميع الفصائل بِبُنودِها ـ صارتِ المدينة المنورة دولة وفاقية يديرها الرسول، وعلى الرغم من أن المرجعية العليا كانت للشريعة الإسلامية، إلا إنها كفلت جميع الحقوق الإنسانية للطوائف الدينية الأخرى؛ كحق حرية الاعتقاد، وممارسة الشعائر، والمساواة، والعدل(٤٢).

ويذهب كثيرون إلى أن هذه الصحيفة تحمل قيمة وبُعدًا قانونيًا مُهِمًّا؛ فهي وبحق مُعبِّرة عن كيان واحد للمجتمع؛ كأمة واحدة، تنظم الصحيفة شؤونها، وتحوي في طياتها مبادئ وقيم المواطنة، والتي تمنح لكافة الأفراد حقوقهم، وترتب عليهم الالتزاماتِ والواجباتِ.

فذات الوثيقة ـ وثيقة دستور المدينة(٤٣) ـ تعتبر اليهود المقيمين في المدينة من مواطني الدولة لهم حقوق وعليهم التزامات(٤٤).

وهي تؤكد أيضًا على مدنية المجتمع في هذه الفترة، فوضع مثل هذه الوثيقة، يؤكِّدُ على مشروعية وضع وثائق مشابهة ـ كالدساتير في الدولة الحديثة ـ لتنظيم شؤون الدولة، فهي نواة حقيقية ـ ودون مبالغة ـ للتطور نحو دولة مدنية، وذلك مع الأخذ في الاعتبار بساطة المجتمع والحياة آنذاك.

طَبَّقَ الرسولُ مبدأ المواطنة في المدينة المنورة؛ حيث وجد فيها وثنيين ويهودًا ـ ولم يجد مسيحيين ـ ومن هنا أصدر تلك الوثيقة لتكون بمثابة دستور يتعامل به الجميع ويبين هذا الدستور كيفية التعامل مع غير المسلم وحقوقه وما عليه من واجبات؛ إذ تبدأ بقول: «**هذا كتابٌ من محمد النبيِّ ﷺ وبين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم؛ إنهم أمة واحدة من دون الناس**».

إذن؛ فهذه وثيقة بين رئيس الدولة والمجتمع وما فيه من أغلبية مسلمة مع غير المسلمين من أهل المدينة المنورة والمقيمين فيها أنهم أمة واحدة من دون الناس في خصوصية خاصة، وتفرض عليهم أمورًا محددة تختلف عن المؤمنين في بلاد أخرى أو غير المسلمين في غير هذه البلدة وهي يثرب؛ إذ تقول: «**وإنَّهُ مَن تَبِعَنَا من يهود، فإن له النَّصْرَ والأسوةَ غيرَ مظلومين ولا متناصرين عليهم**»(٤٥).

---

(٤٢) المرجع السابق، ص٢٤ وما بعدها.

(٤٣) راجع في هذا الشأن: ابن هشام: **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الإبياري، وعبد الحفيظ الشلبي، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٥٥م، ١/ ٩٤ وما بعدها.

(٤٤) تنص المادة: (٢٥) من الوثيقة على أن: «يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم»، وشمل هذا الوضع جميع القبائل اليهودية بالمدينة (المواد ٢٥ ـ ٣٥).

(٤٥) راجع كُلًّا من:

لؤي صافي: **الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، ص٨٣ وما بعدها. =

والجدير بالذكر؛ أن تلك الوثيقة يجب أن تُقرأ في إطار واقعِها وسياقها التاريخي الذي صدرت فيه[٤٦]؛ إذ إنه ـ تأسيسًا على تلك القراءة ـ يمكننا القول: إن هذه الوثيقة قد أَسَّسَتْ نواة متدرجة ـ حسب الواقع في ذلك الوقت ـ لمفاهيمَ قريبةٍ نِسبِيًّا من مفهوم المواطنة الحديث.

وفي وثيقة صلح أو هدنة الحديبية ـ والتي أبرمها الرسول بين المسلمين من جهة وبين أهل قريش من غير المسلمين من جهة أخرى في السنة السادسة هجرية ـ تم التأكيد على عدد من القيم والمبادئ السياسية التي ترسخ حق المواطنة؛ كالسلام، والتعايش السلمي بين الجميع، وتجنب الحرب بين الطرفين، وكفالة الحق في الحياة والملكية للجميع، والأمن لأهل كل من الجانبين عند المرور أو الإقامة العارضة في أرض الجانب الآخر[٤٧].

وفي وثيقة نجران ـ في السنة العاشرة هجرية ـ والتي مثلت نقلة نوعية بما حملته من قيم سياسية وأخلاقية متطورة؛ كمفهوم المواطنة، والحريات الدينية؛ ففي هذه الوثيقة اتفق المسلمون مع نصارى نجران على ضمان أمنهم وسلامتهم وحرية تجارتهم وعقيدتهم في مقابل الجزية المتفق عليها[٤٨]، وهذه بعض نصوص تلك الوثيقة ذات الدلالة والتي ترسخ مبدأ المواطنة؛ تقول الوثيقة: «**هذا كتاب كَتَبَهُ محمَّدُ بنُ عبدِ الله لجميع من ينتحل دعوة النصرانية في شرق الأرض وغربها، قريبها وبعيدها، فصيحها وأعجمها، معروفها ومجهولها، كتابًا لهم عهدًا مرعيًّا، وسجلًّا منشورًا، سُنَّةً منه وعدلًا، وذمَّةُ محفوظةً، من رعاها، كان بالإسلام متمسكًا، ولما فيه من الخير مستأهلًا، ومن ضيعها ونكث العهد الذي فيها وخالفه إلى غيره وتعدى فيه ما أمرت، كان لعهد الله ناكثًا، ولميثاقه ناقضًا، وبذمته مُستَهِينًا، وللَعنَتِهِ مستوجِبًا، سلطانًا كان أو غيرَهُ؛ بإعطاء العهد على نفسي بما أُعطِيهِم عهد الله وميثاقه، وذمَّةَ أنبيائِهِ وأصفيائِهِ وأوليائه من المؤمنين والمسلمين في الأولين والآخرين، ذمتي وميثاقي وأشد ما أخذ الله على بني إسرائيل من حق الطاعة، وإيثار الفريضة، والوفاء بعهد الله ـ: أن أحفظ أقاصِيهِم في ثُغُورِي بخَيلِي ورَجْلي، وسلاحي، وقوتي، وأتباعي، من المسلمين في كل ناحية من نواحي العدو، بعيدًا كان أو قريبًا، سلمًا كان أو حربًا، وأن أَحمِيَ جانبَهُم، وأذُبَّ عنهم، وعن كنائسهم وبِيَعِهِم وبيوت صلواتهم ومواضع الرهبان ومواطن السياح، وأن أَحرُسَ دِينَهُم ومِلَّتَهُم أينما كانوا من برٍّ أو بحر، شَرقًا وغَربًا، بما أحفظ به نفسي، وخاصَّتِي،**

= عصام تليمة: **مفهوم المواطنة في الفقه الإسلامي**، دراسة منشورة على موقع مركز التنوع للدراسات، بتاريخ ٢٩/ ٣/ ٢٠١٣م، http://www.tanaowa.com/?p=1111 .

(٤٦) محمد سليم العوا: **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٥٥.

(٤٧) للاطلاع على نص الوثيقة راجع: محمود شريف بسيوني: مرجع سابق، ص ٣٠.

(٤٨) المرجع السابق، ص٣١.

وأهل الإسلام من ملتي، وأن أدخلهم في ذمتي وميثاقي وأماني، من كل أذًى ومكروه، أو مؤونة أو تبعة، وأن أكون وراءهم ذابًّا عنهم كل عدو يريدني وإياهم بسوء؛ بنفسي وأعواني وأتباعي وأهل ملتي... وليس عليهم إجبار ولا إكراه على شيء من ذلك، ولا تغيير أسقف عن أسقفيته، ولا راهب عن رهبانيته، ولا سائح عن سياحته، ولا هدم بيت من بيوت بيَعهم، ولا إدخال شيء من بنائهم في شيء من أبنية المساجد ولا منازل المسلمين، فمَن فعل ذلك، نكث عهد الله، وخالف رسوله، وحال عن ذمة الله... وأن لا يحمل الرهبان والأساقفة ولا من تعبد منهم أو لبس الصوف أو توحد في الجبال والمواضع المعتزلة عن الأمصار شيئًا من الجزية أو الخراج، وأن يقتصر على غيرهم من النصارى ممن ليس بمتعبِّدٍ ولا راهب، ولا سائح على أربعة دراهم في كل سنة، أو ثوب حبرة، أو عصب اليمن؛ إعانة للمسلمين، وقوة في بيت المال، وإن لم يسهل الثوب عليهم، طلب منهم ثمنه، ولا يُقَوَّمُ ذلك عليهم، إلا بما تطيب به أنفسُهُم، ولا تتجاوز الجزية أصحاب الخراج والعقارات والتجارات العظيمة في البحر والأرض، واستخراج معادن الجوهر والذهب والفضة، وذوي الأموال الفاشية والقوة ممن ينتحل دين النصرانية أكثر من اثني عشر درهمًا من الجمهور في كل عام، إذا كانوا للمواضع قاطنين، وفيها مقيمِينَ، ولا يطلب ذلك من عابر سبيل... ولا يكلَّفُ أحدٌ من أهل الذمة منهم الخروجَ مع المسلمين إلى عدوهم لملاقاة الحروب، ومكاشفة الأقران، فإنه ليس على أهل الذمة مباشرة القتال؛ وإنما أُعطُوا الذِّمَّةَ على أن لا يكلفوا ذلك، وأن يكون المسلمون ذُبَّابًا عنهم، وجِوارًا من دونهم، ولا يكرهوا على تجهيز أحد من المسلمين إلى الحرب الذين يلقون فيها عدوهم بقوة أو سلاح أو خيل، إلا أن يتبرعوا من تلقاء أنفسهم... وإن أجرم أحد من النصارى، أو جنى جناية، فعلى المسلمين نَصرُهُ، والمنع والذب عنه، والغرم عن جريرته والدخول في الصلح بينه وبين من جنى عليه، فإما مَنَّ عليه، أو يفادي به، ولا يرفضوا ولا يخذلوا ولا يُترَكُوا هَمَلًا؛ لأني أعطيتُهُم عهدَ الله على أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين... حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم، وفيما عليهم... ولا يحملوا من النكاح شَطَطًا لا يريدونه، ولا يكره أهل البنت على تزويج المسلمين، ولا يضاروا في ذلك إن منعوا خاطبًا وأبوا تزويجًا؛ لأن ذلك لا يكون إلا بطيبة قلوبهم، ومسامحة أهوائهم إن أحبوه ورضوا به... وإذا صارت النصرانية عند المسلم، فعليه أن يرضى بنصرانيَّتِها، ويَتبَعَ هواها في الاقتداء برؤسائها، والأخذ بمعالم دينها، ولا يمنعها ذلك، فمن خالف ذلك وأكرهها على شيء من أمر دينها، فقد خالف عهد الله، وعَصَى ميثاق رسوله، وهو عند الله من الكاذبين... ولهم إن احتاجوا في مرمة بِيَعِهم وصوامعهم أو شيء من مصالح أمورهم ودينهم إلى رِفدٍ من المسلمين، وتقويةً لهم على مرمتها أن يُرفَدُوا على ذلك، ويُعاوَنُوا، ولا يكون ذلك دَينًا عليهم؛ بل تقويةً لهم على مصلحة

دينهم، ووفاءً بعهد رسول الله»[٤٩].

ثم جاءت وثيقة خطبة الوداع عام (١٠ هجرية)، والتي يوصي فيها الرسولُ أُمَّتَهُ بآخرِ وصاياه، وهي المتعلقةُ بمبادئ التكافل الاجتماعي، والمساواة بين جميع المسلمين، فضلًا عن التأكيد على حقوق المرأة[٥٠].

فالمسلمون في الفكر الإسلامي سواسية، دون نظر إلى أصولهم القبلية أو النسبية، ويؤكِّد ذلك الحديث الشريف: **«أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى»**[٥١].

وبتحليل تلك الوثائق يمكن استخلاص عدد من قيم ومبادئ المواطنة، التي كانت متقدمة في سياقها التاريخي، والتي يمكن أن تمثل نواه جيدة نحو تأسيس رؤية متكاملة لمفهوم المواطنة في الإسلام، شريطة إعمال الاجتهاد الشرعي لتطويرها، بما يتفق مع الواقع الجديد، ومن هذه القيم التي أكدت عليها تلك الوثائق:

- المساواة بين كافة المسلمين، وعدم التمييز بينهم؛ بِناءً على الجنس، أو اللون، أو الأصل.
- ضمان حقوق المرأة، ومسؤولية الرجل نحوها.
- التأكيد على علاقة الودِّ، والمحبة، والتسامح بين المسلمين والأقليات والطوائف الدينية الأخرى داخل الدولة.
- التزام الجميع بالعهود والمواثيق المبرمة بين الطرفين.
- التشديد على أن من نكث بهذه العهود من المسلمين، فقد خرج بذلك من حظيرة الإيمان.
- التعهد بحماية دور العبادة للطوائف الدينية، وحراسة دينهم وملتهم أينما كانوا.
- ضمان الأمن لهم من كل أذًى أو مكروه.

---

(٤٩) راجع كُلًّا من:

لؤي صافي: **الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري**، مرجع سابق، ص٨٣ وما بعدها.

عصام تليمة، مرجع سابق.

(٥٠) للاطلاع على نص الوثيقة راجع: محمود شريف بسيوني، مرجع سابق، ص٣٢.

(٥١) حدثنا إسماعيل، حدثنا سعيد الجريري عن أبي نضرة، حدثني من سمع خطبة رسول الله ﷺ في وسط أيام التشريق فقال: **«يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى، أَبَلَّغْتُ؟»** قالوا: بَلَّغَ رسول الله ﷺ، ثم قال: **«أي يوم هذا؟** قالوا: يوم حرام، ثم قال: **أيُّ شهر هذا؟** قالوا: شهر حرام، قال: ثم قال: **أيُّ بلد هذا؟** قالوا: بلد حرام، قال: **فإن الله قد حرم بينكم دماءكم وأموالكم»** ـ قال: ولا أدري قال: أو أعراضكم، أم لا ـ كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، أبلغت؟ قالوا: بلغ رسول الله ﷺ قال: **«ليبلغ الشاهد الغائب»** (رواه أحمد).

- التعهد بعدم التدخل في شؤونهم الدينية؛ وبخاصة المتعلقة باختيار رؤساء هذه الطوائف من رجال الدين.

- إعفاء رجال الدين والمتفرغين للعبادة من دفع الجزية[٥٢] أو الخراج.

- التعهد بعدم إجبار أتباع الطوائف والأقليات الدينية على المشاركة في حروب المسلمين.

- الدفاع عن أيٍّ فرد من أتباع تلك الطوائف إذا ارتكب جناية أو جرمًا ما والتوسط في الصلح بينه وبين خصمه.

- عدم إجبار أيٍّ من نساء أهلِ الكتاب على الزواج من مسلم، وإن اختارت هي ذلك، فعليه أن يَرعَى اللهَ فيها، ويُخلِّيَ بَينَها وبين حرية ما تَعبُدُ.

- تعهُّدُ المسلمين بمساعدة تلك الطوائف الدينية في ترميم دور عبادتهم.

بَلَغَ احترامُ قيمة المواطنة ذِروتَهُ في قول النبي الكريم - عليه أفضل الصلاة والسلام - لمعاذ بن جبل: «**لَا تُزْعِجْ يَهُودِيًّا فِي يَهُودِيَّتِهِ**»، وكذلك قوله: «**لَهُمْ مَا لَنَا وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْنَا**»[٥٣].

وكما يذهب أحد الباحثين، فقد وضع الرسول الكريم أُسُسَ التعايُشِ والتعامُلِ على أرضية تُعلِي من قيمة المواطنة، فبالبحث عن أسباب الغزوات في السيرة النبوية، نجد أنَّ كلَّ معركة مع اليهود كانت بسبب نقض اليهود لمبدأ المواطنة؛ فقد دبر يهودُ بني النضير محاولةً لاغتيال الرسول عندما جاءهم في ديارهم يطلب منهم تنفيذ المعاهدة بالتضامن مع المسلمين في دفع دية رجل قتله أحد المسلمين خطأ، فأظهروا له الموافقة، ثم حاولوا اغتياله ﷺ؛ فكان سببُ الغزوة هو إخلال اليهود بمبدأ المواطنة[٥٤].

وتذكر المراجع التاريخية أن الرسول كان يستعير من اليهود والمشركين السلاح وقت الحرب؛ كما فعل مع صفوان بن أمية؛ إذ لما أجمع الرسول على السير إلى هوازن، ذُكِرَ له أن صفوان بن أمية عندَهُ أدرُعٌ وسلاحٌ، فأرسل إليه وهو يومئذ مشركٌ، فقال: «**يَا أَبَا أُمَيَّةَ، أَعِرْنَا سِلَاحَكَ هَذَا نَلْقَى فِيهِ عَدُوَّنَا غَدًا**»، فقال صفوان: أَغَصْبًا يا محمَّدُ؟ قال: «**بَلْ عَارِيَةً مَضْمُونَةً حَتَّى نُؤَدِّيَهَا إِلَيْكَ**»[٥٥].

---

(٥٢) **يرى كثيرون** أن الأحداث التاريخية فيما بعد قد أكدت حقيقة أن الجزية كانت مقابل عدم اشتراك الطوائف الأخرى في حروب الدولة الإسلامية، وأنها قد أسقطت بالفعل عن بعض القبائل التي قبلت بالقتال مع جيوش المسلمين.

(٥٣) رسمى عجلان: **المواطنة من المنظور الإسلامي**، دراسة منشورة بمجلة الوعي الإسلامي، الكويت، العدد (٥٨٦)، إبريل ٢٠١٤م، ص١٤.

(٥٤) عصام تليمة: **مفهوم المواطنة في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق.

(٥٥) محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزي: **زاد المعاد في هدي خير العباد**، المحقق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، ٣/ ٤١٠، ٤١١.

وفي التعامل المدني، ترك لهم حرية التقاضي في دينهم؛ مصداقًا لقوله تعالى: «﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ﴾ [المائدة: ٤٧]؛ ولذا فلو كان هناك أمر حلال في التعامل المدني في دين غير المسلم وكانَ حرامًا في الشريعة الإسلامية، فلا يصح للمسلم أن يعاقب عليه غير المسلم؛ فالخمر حرام في الإسلام، ولكنه حلالٌ لَدَى المسيحي؛ لذا يَضمَنُها المسلمُ لو أتلَفَها لغير المسلم أو أفسدها، وهكذا بالنسبة للمحرمات التي لها قيمة عند غير المسلم؛ كلبس الذهب»[٥٦].

وتَأسِيسًا على ما سبق؛ فإن الدولة في الإسلام دولةٌ مدنيَّةٌ؛ لا تقوم بإعطاء المسلمين حق تهميش أو إقصاء غيرِهم من باقي أصحاب الديانات الذين يعيشون معهم؛ فعلى الرغم من أن هذه الأقليات الدينية في عهد الرسول كانت من الضعف بمكان، سواءٌ من ناحية الكيف أو الكم، فكذلك كانت الدولة الإسلامية في بداية تأسيسها، إلا أنها ـ مع ضعفها ـ كفلت حقوق هذه الأقليات.

خلاصة:

وبصفةٍ عامَّةٍ؛ يمكننا القول: إن هذه الحقبة اتَّسَمَتْ بسمة أساسية جعلتها متفردة عن غيرها من الحقب التالية لها؛ هي ارتباطها بالوحي، وبوجود الرسول الكريم بين المسلمين مُصوِّبًا مسيرَتَهم، وهي الحقبة التي استقرت فيها القيم والمبادئ السياسية العامة للحكم، غير أننا ـ كما قررنا سابقًا ـ يجب أن نفرق بين الزعامة الدينية للرسول وزعامته السياسية؛ إذ سمحت الأخيرة للصحابة بالمشاركة في آرائهم؛ على اعتبار أن اجتهاد الرسول في هذا الأمر هو اجتهادٌ بشريٌّ دنيويٌّ؛ فالرسول ﷺ، إن كان معصومًا دينيًّا، إلا أنه أَصَّلَ ممارسة هذه القيم والفقه السياسي الإيجابي والمتقدم حضاريًّا مقارنة بالحضارات المحيطة به في ذلك التوقيت، ومن ناحية أخرى؛ فهناك ملاحظة أساسية تتعلق بقلة الآليات السياسية وبساطتها في هذه الحقبة، والتي يمكن ردها إلى بساطة الحياة في ذلك العصر بشكل عام؛ فقد كانت القبيلة هي الوحدة الاجتماعية والسياسية المكونة للمجتمع، وعليه تعتبر فترة وعهد الرسول ﷺ ـ بما مثلته من ممارسةٍ سياسيَّةٍ ـ تجربةً متقدِّمَةً جدًّا على واقعها المحلي والعالمي.

---

(٥٦) عصام تليمة، مرجع سابق.

المبحث الثاني

التجربة السياسية في عهد الخلفاء الراشدين (المسيرة التاريخية ـ القيم والآليات)

تمهيد:

انتهت الحقبة الأولى إلى أن الدولة الإسلامية الأولى في عهد الرسول كانت مصدرًا لإثراء الأمة، بزخمٍ من الفقه، والقيم السياسية الحضارية والإنسانية؛ فكرًا وممارسة، وأن هذه الفترة هي وحدها التي يمكن من خلالها استقاء القيم والمبادئ الشرعية العامة للفكر السياسي في الإسلام؛ إذ بوفاة الرسول الكريم، وانقطاع الوحي، لم يعد هناك أيُّ مجالٍ لاستحداث المزيد من القيم أو المبادئ السياسية الحاملة للقدسية والإلزام من الدين كنصوص شرعية، أما ما لحقها من حقب، فقد كانت مجرَّدَ تطبيقٍ لهذه المبادئ، لكن بصورٍ وآلياتٍ مختلفةٍ، ووَفقًا لمقتضيات الواقع، بما يفتح الباب واسعًا أمام تجليات العقل البشري وإبداعاته، وهو ما يعطينا المثل والقدوة للتفرقة بين الثابت والمتغير في التصور الإسلامي؛ وبخاصة في شِقِّهِ السياسيِّ الذي هو موضوع بحثِنَا هذا.

وفيما يتعلق بفترة الخلفاء الراشدين، والتي امتدت من عام: (١١)، حتى عام: (٤٠) من الهجرة، فبعد وفاة الرسول اختار المسلمون أبا بكر الصديق ﷺ خليفةً لهم، وتبعه عمرُ، ثم عثمان، ثم عليٌّ، وذلك في عملية اختيار وتشاوُرٍ متنوعةٍ، ولكن هذا المنهج المتقدم في اختيار الحاكم لم يستمر طويلًا؛ إذ تحوَّلَ الحكمُ إلى ملكيٍّ عائليٍّ؛ ومن ثم بدأت الدول الإسلامية تقودها سلالات عائلية، يتم انتقال السلطة فيها وراثيًّا.

ولا شك أن هذه التجربة تجلَّتْ فيها مصادر القوة في الفكر والفقه السياسي الإسلامي، كما أظهرت أيضًا عوامل الضعف التي اعترت التجربة السياسية الإسلامية في أواخر تلك الفترة؛ فاستحقت أن تأخُذَ حقَّها من الدراسة، قبل الولوج إلى دراسة الفقه السياسي؛ إذ تعدُّ بحقٍّ أوَّلَ تجربة سياسية إسلامية بشرية ناجحة، غير أنها انهارت في نهايتها، ومن ثم حملت بين طياتها عوامل النجاح والتراجع في وقتٍ واحدٍ.

وعليه؛ فإن تلك الحقبة ـ والتي يمكن أن نطلق عليها حقبة التأسيس ـ مثَّلَتِ

المصدرَ المرجعيَّ والعمليَّ في التفاعل الإنساني مع الواقع؛ بأبعاده الفكرية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية؛ فجيلُ الخلافة أوَّلُ مَن تفاعَلَ مع الأحكام الشرعية بقِيَمِها السياسيَّةِ؛ إذ يعد فقه الخلافة الراشدة أوَّلَ فقهٍ سياسي في تاريخ الإسلام؛ إذ تجسد في أول تجربة بشرية سياسية لهم تم تطبيقها على أرض الواقع.

من هنا؛ يمكن القول: إن حقبةَ الخلافة الراشدة بشكل عامٍّ هي الحقبةُ الفريدة التي سعت وحاولت تطبيق القيم المنبثقة من عهد النبوة؛ تطبيقًا صحيحًا؛ فقدِ اتَّسَمَ نظام الخلافة الإسلامية في تلك الحقبة بأنه لم يكن يعرف السلطة الفردية المطلقة، والتي كان يتمتع بها الحكام في الحضارات المحيطة بهم في ذلك الوقت؛ إذ يجمعون في قبضتهم بين كل من سلطة التنفيذ، والتشريع، والقضاء؛ فيُشَرِّعُون للناس من عند أنفسهم، مدَّعِينَ أنهم يتحدثون باسم الله، فعلى سبيل المثال ـ كما تؤكد المصادر التاريخية ـ رفضَ أبي بكر أن يُسمِّيَهُ أحدٌ بخليفةِ الله؛ لأن الخلفاء ليس لهم سوى السلطة الدنيوية، أما السلطة التشريعية، فهي تتمثل في التشاور في تفسير نصوص القرآن والسُّنَّة ورأي المسلمين، وهو المنهج نفسُهُ الذي اتبعه الخلفاء الراشدون من بعده[(١)].

دعا العلامة عبد الرزَّاق السنهوري إلى التمعن في دراسة هذه الحقبة التاريخية؛ مرشدةً ومُلهمةً لنا؛ فيقول: «**إنَّ سير الحكومة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين يجب دراسته بكل دقة؛ لأنه يقدم لنا السوابق التاريخية التي تعتبر وحدها حجَّةً في فقه الخلافة الصحيحة، وأنه إذا كان البريطانيون يعتبرون الـ: «ماجنا كارتا» الميثاقَ الأساسيَّ لحرياتهم، والفرنسيون يعتبرون إعلان حقوق الإنسان ميثاقَهم، فإن المسلمين يعتبرون حكومة الخلفاء الراشدين الوثيقة الأساسية لحرياتهم السياسية؛ فهي ميثاق عملي**»[(٢)].

ومن أجل الإحاطة بجوانب التجربة السياسية في عهد الخلفاء الراشدين سنلقي الضوء على التطور التاريخي للتجربة السياسية في تلك الحقبة، ثم ننتقل لتناول قيم وآليات التجربة السياسية فيها، **وفقًا للمحاور التالية**:

أولًا: في الأهمية العلمية لدراسة التجربة الراشدية.

ثانيًا: إرهاصات تأسيس نظام الحكم: قراءة تحليلية في سقيفة بني ساعدة.

---

(١) راجع كلًّا من:

علي محمد الصلابي: **الانشراح ورفع الضيق في سيرة أبي بكر الصديق شخصيته وعصره**، دار التوزيع والنشر الإسلامية القاهرة، ٢٠٠٢م.

سالم البهنساوي: **الخلافة والخلفاء الراشدون بين الشورى والديمقراطية**، منشور على موقع: http:// alrased.net، بتاريخ ١٤/ ٥/ ٢٠٠٦م.

(٢) عبد الرزاق السنهوري: **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، تحقيق: توفيق محمد الشاوي، ونادية عبد الرزاق السنهوري، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية ومؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م، ص٢٨٥، ٢٨٦.

ثالثًا: فترة عمر بن الخطاب وإسهاماته في إدارة الدولة.

رابعًا: فترة عثمان بن عفان وبدايات الفتنة الكبرى.

خامسًا: فترة علي بن أبي طالب والاحتراب الأهلي.

سادسًا: قراءة تحليلية في أحداث الفتنة الكبرى: الأسباب والدوافع والمآلات.

سابعًا: قيم وآليات التجربة السياسية في عهد الخلفاء.

أولًا: في الأهمية العلمية لدراسة التجربة الراشدية:

تميَّزَ نظام الحكم في هذه الفترة بأنه كان امتدادًا للالتزام بالقيم السياسية الشرعيَّةِ في عهد الرسول، مع اجتهادات واسعة من الخلفاء الراشدين في استحداث سياسات وآليات ممارسة وإدارة الحكم، فقد برزت ملامح تحول مجتمع المدينة المنورة إلى مشروع سياسي للدولة الإسلامية في ظل غياب الرسول وانقطاع الوحي؛ حيث اختلفت معالجة المسلمين لنظام الحكم والدولة بصورة جذرية بعد وفاته ﷺ، والتي مَثَّلَتْ فراغًا سياسيًّا كبيرًا؛ إذ إنه ﷺ كان يشكل قمَّةَ الهرم التنظيميِّ في المجتمع الإسلامي، فقد أيقن المسلمون ضرورة أن يستحدِثُوا آليات جديدة، ويضعوا قدرًا من التنظيم السياسي؛ ليُدار به المجتمع المسلم.

فأيُّ مجتمع لا بد له من قدر من ذاك التنظيم، إن أردنا لهذا المجتمع أن يحقق شيئًا ذا قيمة، وهذا التنظيم يحتاج إلى سلطة منظمة تخضع لها الجماعة؛ إذ لا يُتصوَّرُ وجودُ مجتمَعٍ ما بغير سلطة حاكمة تُنظِّمُهُ، وتضع له القواعد(٣)، وقد لَفَتَ هذا الوعي إلى أهمية التنظيم السياسي، وأهمية وجود سلطة حاكمة إلى الإسراع في اختيار من يَخلُف رسول الله في القيادة الدنيوية للمجتمع المسلم، حتى إن جمهور الصحابة ـ كما تؤكد المراجع ـ لم ينتظروا دفنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ فاجتمعوا في سقيفة بني ساعدة؛ لاختيار خليفة للرسول ﷺ، حتى استقَرُّوا على أبي بكر الصديق رضي الله عنه(٤).

ومما تجدر الإشارة إليه؛ أن نظام الخلافة الإسلامية في فترة الخلفاء الراشدين ـ كما يرى بعض الباحثين ـ قد شهد العديد من الاختلافات السياسية بين الصحابة منذ اليوم الأول لوفاة الرسول؛ نتيجة لعدم وجود قواعدَ محدَّدَةٍ ومقننة لاختيار الحاكم، ولتداول السلطة السياسية، وسياسات إدارة الدولة.

ويقتضي الفهم الصحيح للأحداث السياسية التي شهدتها تلك الحقبة استنطاقَ سياقات تلك الأحداث والنصوص المرتبطة بها، وذلك من خلال البحث في سياقاتها:

---

(٣) إمام عبد الفتاح إمام: **الطاغية.. دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٤م، ص١٦.

(٤) المرجع السابق، ص١٧.

التاريخية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية[٥].

فالملاحظة الأساسية هنا؛ أن هذه الدولة ـ دولة الخلافة الراشدة ـ قد توسعت بشكل كبير حتى بلغت أوج اتساعها في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فامتدت أراضيها من شبه الجزيرة العربية إلى الشام، فالقوقاز شمالًا، ومن مصر إلى تونس غربًا، ومن الهضبة الإيرانيَّةِ إلى آسيا الوسطى شرقًا، وبهذا تكون الدولة قد استوعبت كافَّةَ أراضي الإمبراطورية الفارسية الساسانية، وحوالَيْ ثلثَيْ أراضي الإمبراطورية البيزنطيَّةِ[٦]؛ فشملت جغرافيًّا لا حدود لها من الانتشار، والكثافة، والتعددية، والتنوع السكاني والبشري والثقافي والعقائدي، والتنوع الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، وهو توسع وانتشار وتنوع كبير كان يقتضي أن يتم إنتاج العديد من الدراسات التي من شأنها إلقاء الضوء بالتحليل على المتغيرات الجديدة في تلك المجتمعات، سواءٌ المراكز أو الأطراف، إلا أن ما حدث كان التَّركيزَ على مراكز اتخاذ القرار فقط، في كل من المدينة ومكة بشكل نسبي، مع إهمال امتدادات الخلافة وأطرافها، حتى في بعض المواقع الاستراتيجية ـ كالعراق والشام ومصر ـ بما تَحوِيهِ من قوة وكثافة بشرية واقتصادية وسياسية؛ وبالتالي فإنه يتعين على الباحث أو الدارس لفترة الخلافة الراشدة أن يضع هذه المتغيرات وإسقاطاتها في ذهنه؛ حتى يصل إلى تحليل ونتائج أكثر دقة.

ومن ناحية أخرى؛ فمن الأهمية بمكان التوسع في دراسة هذه المرحلة؛ باستخدام أدوات ومناهج البحث العلمي، والعلوم الاجتماعية، والبينية، بصرامة علمية تامَّةٍ، ودون تردد أو خوف من فهم خاطئ، أو سوء تفسير لما سوف تُسفِرُ عنه هذه الدراسات من نتائج؛ فإن هذه الحقبةَ تُمثِّلُ انطلاقَةً ومرجعيَّةً مؤثِّرةً في مسيرة الحضارة والأمة الإسلامية، وصولًا إلى يومنا هذا؛ فلا تزال تقوم بذات الدور بالتأثير في واقعنا السياسي الإسلامي الراهن، ويتضح ذلك بصورة جلية في آثارها وإسقاطاتها الفكرية، والفقهية، والسياسية؛ نموذجًا مرجعيًّا للدولة المنشودةِ؛ من حيث تحليل نشأتها وتطورها ونهضتها؛ ومن ثم: الأزمات والتحديات والأسباب التي واجهتها؛ فأدت إلى انهيارها في نهاية الأمر.

ومن هنا ترجع أهمية التعمق في دراسة حقبة الخلافة الراشدة؛ لكونها:

ـ أوَّلَ تجربةٍ سياسيَّةٍ إسلاميَّةٍ ميدانيَّةٍ بشريَّةٍ خالصةٍ؛ فهي أوَّلُ تفاعلٍ سياسيٍّ حقيقي وواقعي للمسلمين بعد الرسول ﷺ.

ـ القرب الزمني لهذه الحقبة من عهد الرسول ﷺ، كما أن من قام على أمر هذه

---

(٥) عبد الحكيم الفيتوري: **مقاربة نقدية لحديث (خير القرون قرني)**، دراسة منشورة على موقع الحوار المتمدن، العدد (٢٩٢٥)، بتاريخ ٢٣/ ٢/ ٢٠١٠م < http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=205048 > .

(٦) عصام محمد شبارو: **الدولة العربيَّة الإسلاميَّة الأولى (١ ـ ٤١هـ/ ٦٢٣ ـ ٦٦١م)**، بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م، ص٢٠٢.

الدولة هم صحابة وتلامذة الرسول ﷺ، والَّذينَ تربَّوْا في مدرسة النبوة، كما أنهم عاصروا وتفاعلوا مع فترة الوحي والتجربة النبوية بصورة مباشرة؛ فكانوا أكثر الناس فهمًا وولاءً وتجردًا لقيم ومقاصد الرسالة السماوية.

ـ أن هذه الحقبة ـ وبشكل موازٍ ـ قدِ احتوَتْ على نماذجَ إيمانيَّةٍ وأخلاقيَّةٍ تصل إلى حدِّ المثاليَّةِ الأخلاقيَّة في مسيرتها ونجاحاتها الحضارية والإنسانية والسياسية، إلا أنها شهدت أيضًا من ذات البَوتقة وذات المجتمع أزمات وفتن، أبرزت وأكدت بشرية وإنسانية النوازع في مثل هذه التجارب الإنسانية، تمثلت في عنفٍ مرعبٍ بين خير البشر؛ ممَّا يدلُّ دلالةً قاطعةً على بشريَّةِ هذا التفاعل مع النصوص الشرعية، فلا يجوز إهمال البعد البشري ـ الإيجابي أو السلبي بنوازعه المثالية أو المصلحية ـ بل من المهم إعطاؤه حقَّهُ في أيَّةِ محاولة تفسيرِ أيِّ حدثٍ سياسيٍّ.

لقد تجلَّتْ حقبةُ الخلافة الراشدة صفحةً لامعةً في التاريخ السياسي الإسلامي، وتجربةً بشريَّةً جاءت نتيجة لفقه سياسي مستنير ومتقدم إنسانيًّا في تلك الفترة، مُحدِثًا العديدَ من الإشراقات الإنسانية على كافة المستويات؛ ومنها: الحريات التي مورست على كافة المستويات: حرية الاعتقاد، والفكر، والرأي، والحرية السياسية، وغيرها من الحريات، كما أعلت من قيم الشورى، فلم يكن الحكم فيها وراثيًّا؛ بل قائمًا على التشاوُرِ بين المسلمين، وهي صفة انفردت بها عن سائر الحقب التالية لها، وعلى مستوى الرقابة الشعبية: أعمل الخلفاء الراشدون مبدأ الرقابة والمحاسبة؛ فوضع الخليفة نفسه موضع المحاسبة والمساءلة من جانب الأمة، وفيما يتعلق بالمشاركة السياسية، فقد شهدت تلك الحقبةُ مشاركةَ المسلمين كافَّةً في صناعة وإصدار القرار السياسي ـ عن طريق الشورى والبيعة ـ وهو الوضع الذي كان ملائمًا لتحقيق مستوًى متقدِّمٍ من العدالة الاجتماعية التي شملت المواطنين كافَّةً دون تفرقة بينهم، وما تبعه من نموٍّ اقتصاديٍّ كبير، وازدهارٍ وتفوُّقٍ فكريٍّ واجتماعيٍّ وسياسيٍّ وعسكريٍّ(٧).

ثانيًا: إرهاصات تأسيسِ نظامِ الحُكمِ: قراءةٌ تحليليَّةٌ في سقيفةِ بني ساعدةَ:

والسؤالُ الآن: كيف حدث هذا الازدهار والتقدم؟ ثم في نهاية هذه الحقبة: كيف انتهى هذا الازدهار إلى فشل واضطراب سياسي، ماهِدًا الطريقَ لحقبةٍ جديدة من الحكم الاستبدادي الذي تراجع بالأمة على كافة المستويات الحضارية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية؟

---

(٧) **تداول السلطة في الوطن العربي منذ ظهور الإسلام إلى الدولة العثمانية**، إعداد: قسم البحوث والدراسات، موقع الجزيرة بتاريخ ٣/ ١٠/ ٢٠٠٤م.

<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/30e6f431-75bd-4797-9ce3-68cd2d485ef9>

تقتضي الإجابة على هذا التساؤل ـ كما سبق القول ـ استعراضَ الأحداثِ السياسية منذ وفاة الرسول ﷺ، ووضعها في إطار تحليليٍّ؛ فبوفاة الرسول بدأت تتشكل آليات سياسية جديدة، مثلت البذور الأولى لتأسيس تجربة سياسية مدنية؛ من خلال تحديد كيفية تداول السلطة بين المهاجرين والأنصار؛ باعتبار أنهم القوى الأكثر تأثيرًا ونفوذًا في المدينة آنذاك؛ ففي سقيفة بني ساعدة[٨]، اجتَمَعَ الأنصار في بادئ الأمر دون النظر إلى حضور المهاجرين أو استشارتهم أو إعلامهم؛ حيث انعقد إجماع الأنصار على ضرورة اختيار ومبايعة خليفة لرسول الله في إدارة شؤون المسلمين من بينهم، وعندما علم المهاجرون بمجريات تلك البيعة، هُرِعُوا إلى السقيفة، ملتحقِينَ بالأنصار، وقَدَّمَ كلٌّ من الطرفين حُجَجَهُ في أحقِّيَّتِهِ في خلافةِ رسول الله في إدارة شؤون المسلمين[٩].

ولا شك أن هذا الحادث قد مَثَّلَ بدايةً لظهور التعدُّدِيَّةِ والاختلافِ والتنافسِ والمعارضةِ السياسية بين التيارات الموجودة في هذه الحقبة، وما ترتب عليه من بزوغ مناقشة العلاقة بين الإسلام نصًا، وبين السياسة؛ ممارسةً للنَّصِّ في الواقع اليومي.

وبالعودة إلى سقيفة بني ساعدة، نجد أنه قامَ كل فريق بتقديم حُجَجِهِ وأدلته على أحقيته بالحكم خليفةً للرسولِ، وهو أمرٌ يُمثِّلُ ـ دون شكٍّ ـ آلية وظاهرةً سياسية صِحِّيَّةً، تشبه إلى حد بعيد ما يحدث بين التيارات السياسية في العالم المعاصر؛ حيث يقدم كل حزب سياسي الأدلة التي تُرجِّح كِفَّتَهُ على حساب الطرف الأخر، وهو ما دفع البعض[١٠] إلى تشبيه هذا الاجتماع بالمؤتمر السياسي الذي تدار فيه المناقشات وفقَ الأساليب الحديثة، وبعيدًا عن أيَّةِ ممارسةٍ للعنف، أو محاولةِ فرض الرأي بالقوة.

أ ـ تحليل الحجج المختلفة للأطراف الحاضرة:

لأهمية هذا الحادث، وللوقوف على أبرز دلالاته من أجل التحليل الصحيح للطريقة التي أُديرت بها عمليه اختيار أول منصب سياسي لخليفة في الإسلام ـ سنتعرض بالتفصيل لأدلة وحُجَجِ كلِّ فريقٍ:

كانت حجج مرشَّح الأنصارِ سعدِ بنِ عُبادةَ (سيد الخزرج) ترتكز على عدد من الأدلة والبراهين التي وضَّحَها في كلمته[١١]، وأكَّدَ فيها على أحقية الأنصار في تولي

---

(٨) للمزيد حول اجتماع السقيفة راجع كلًّا من:
ابن هشام، مرجع سابق ٥/ ٣٣٥ وما بعدها.
محمد بن جرير الطبري: **تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الأمم والملوك**، مرجع سابق، ص٢٠٠ وما بعدها.

(٩) محمد خريسات: **المفاهيم الأساسية التي أرسيت في مؤتمر السقيفة**، دراسة منشورة على موقع مجلة التاريخ العربي: www.attarikh-alarabi.ma/Html/adad11partie12.htm

(١٠) محمد ضياء الريس، مرجع سابق، ص٢٤.

(١١) وهذا هو نص خطبة سعد بن عبادة: «يا معشر الأنصار، لكم سابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام، ليست لقبيلة من العرب، إن محمدًا ـ عليه الصلاة والسلام ـ لبث بضع عشرة سنة في قومه، يدعوهم إلى عبادة الرحمٰن، وخلع =

السلطة بعد رسول الله، مُبيِّنًا ما للأنصار من الفضل والسبق إلى حماية رسول الله عليه الصلاة والسلام، وأنه لا ينبغي أن ينازعهم في هذا الأمر أحد، ولا شك في أن هذه الخطبة قد حازت استحسان الأنصار، فأجابوه بأجمعهم: أصبت ووُفِّقْتَ.

وحين تساءل بعض الأنصار عمَّا يفعلون إذا رفض المهاجرون من قريش وقالوا: نحن عشيرته وأولياؤه، فماذا لهم؟ فاقترحت طائفة من الأنصار أن تقول لهم: «منَّا أميرٌ ومِنكُم أميرٌ، ولن نَرضَى بغَيرِ هذا الحَلِّ»، وهذا ما رفضه سعد بن عباده؛ بقوله: «هَذَا أَوَّلُ الوَهَنِ»[١٢].

هذا الأمر لم يرضَ عنه المهاجرون، الذين قَدَّمُوا أبا بكر مرشَّحًا لهم، والَّذِي أكَّدَ في كلمته على أحَقِّيَّةِ المهاجرين في الحكم بعد رسول الله؛ إذ قال:

«عَظُمَ على العرب أن يتركوا دين آبائهم، فخَصَّ الله المهاجرين الأولين من قومه بتصديقِهِ، والإيمان به، والمواساة له، والصبر معه على شدة أذَى قومِهِم لهم، وتكذيبهم إياهم، وكلُّ الناس لهم مخالف، زار عليهم، فلم يستوحشوا؛ لقلة عددهم، وشنف الناس لهم وإجماع قومهم عليهم؛ فهم أول من عبد الله في الأرض، وآمن بالله والرسول، وهم أولياؤه وعشيرته، وأحق الناس بهذا الأمر من بعده، ولا يُنازِعُهم ذلك إلا ظالمٌ، أنتم يا معشر الأنصار من لا يُنكَرُ فَضلُهُم في الدين، ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام... رَضِيَكُم اللهُ أنصارًا لدينه ولرسوله، وجعل إليكم هجرتَهُ، وفيكم جِلَّةُ أزواجِهِ وأصحابِهِ؛ فليس بعد المهاجرين الأوَّلِينَ عندَنا بمنزلتكم، فنحن الأمراء، وأنتم الوزراء، لا تتفاوتون بمشورة، ولا تُقضَى دونكم الأمور»[١٣].

ولا شك أن هذا الاجتماع وما دار فيه، وما تمخض عنه ـ يدل على عدم وجود إجماع كامل حول أسلوب الحكم؛ بل وحول فكرة الدولة نفسها، وهو الاختلاف الذي استمر في وجهات النظر حول الخلافة والإمامة والحكم إلى يومنا هذا.

ب ـ نتائج اجتماع السقيفة:

يمكن أن نستخلص من هذا الاجتماع مؤشراتٍ سياسيَّةً مُهمَّةً؛ تتمثل في:

ـ أن أهم قرار في تاريخ الأمة على الإطلاق ـ وهو اختيار من يخلف الرسول في

= الأنداد والأوثان، فما آمن به من قومه إلا رجال قليل، ما كانوا يقدرون على أن يمنعوا رسول الله، ولا أن يعزوا دينه، ولا أن يدفعوا عن أنفسهم ضيمًا عموا به، حتى إذا أراد بكم الفضيلة، ساق إليكم الكرامة، وخصكم بالنعمة، فرزقكم الإيمان به وبرسوله، والمنع له ولأصحابه، والإعزاز له ولدينه، والجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على عدوه، حتى استقامتِ العرب لأمر الله طوعًا وكرهًا، وأعطي البعيدُ المقادةَ صاغرًا داخرًا، حتى أثخن الله ﷺ لرسوله بكم الأرض، ودانت بأسيافكم له العرب، وتوفاه الله وهو عنكم راض، وبكم قرير عين، استبدوا بالأمر دون الناس، فإنه لكم دون الناس».

راجع: محمد بن جرير الطبري: **تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الأمم والملوك**، مرجع سابق ٢/ ٢٤١.

(١٢) راجع: محمد بن جرير الطبري: **تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الأمم والملوك**، مرجع سابق ٢/ ٢٤١.

(١٣) المرجع السابق.

إدارة الدولة سياسيًّا ـ كان قرارا مَدَنيًّا، وليس قرارا دينيًّا؛ فليس صحيحًا القول: إن الصراع على السلطة بعد وفاة الرسول كان صراعًا دينيًّا؛ لأن الوقائع التاريخية التي تُنْبِئُنا بما جرى في السقيفة ـ والتي عُرضت في خطاب مرشحي كلا الطرفين ـ تدل على أن الصراع فيها كان صراعًا سياسيًّا.

ـ تجلت قيمة الشورى مبدأً مُهمًّا في حياة المسلمين من خلال هذا الاجتماع ـ اجتماع السقيفة ـ وما دار به من نقاشات بين القوى السياسية المختلفة.

ـ أن القرار الذي اتخذته السقيفة بمبايعة أبي بكر هو قرار مؤسسي اجتمعت عليه القوى الرئيسية في المدينة ولم يكن قرارًا فرديًّا أو لجماعة بعينها أو حتى لأقرباء الرسول عليه السلام.

ـ أبرز هذا الاجتماع حقيقةَ أنَّ سيادةَ القرار السياسي للأمة ولعموم المسلمين من خلال البيعة ورد الأمر إلى الأمة لتقرر مصيرها من خلال أهل الحل والعقد الذين يمثلونها كمرحلة أولى للبيعة، تليها مرحلة البيعة العامة لسائر المسلمين.

ـ أكدت على حق المعارضة حتى بعد انتهاء القرار بمبايعة أبي بكر؛ إذ اعترض عليه البعض معلنًا رأيه دون خوف من اضطهاد أو تنكيل.

ـ أن ما انتهَى إليه الاجتماع من قرار بمبايعة أبي بكر لم يكن يستند إلى أيَّةِ حُجَجٍ دينيَّةٍ؛ ذلك أنه في خِضَمِّ الجدالِ الذي دار في اجتماع السقيفة لم يذكر أحد منَ الحاضرين ـ أنصارًا ومهاجرين، وفيهم كبار صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام ـ آيةً قرآنيَّةً واحدةً تشير إلى التنظيم السياسي أو أسلوب الحكم، أو حتى أسلوب اختيار الحاكم لدعم موقفه، فالحجج التي استند إليها المجتمعون هي حجج سياسية واجتماعية، والمكانة من الرسول الكريم، والدور في نصرة الإسلام.

ويذهب البعض إلى أنه قد تم تزكيةُ أبي بكرٍ الصِّديقِ؛ بسبب تقديم الرسول له في الصلاة؛ وذلك بعد قولة عمر الفاصلة، حين اشتد اللغط: «يا معشرَ الأنصارِ، أَلَسْتُمْ تعلمون أن رسولَ اللهِ قد أَمَرَ أبا بكرٍ أن يَؤُمَّ النَّاسَ؟! فأَيُّكُمْ تَطِيبُ نَفسُهُ أن يَتَقَدَّمَ أبا بَكرٍ رضي الله عنه؟! فقالت الأنصار: «نَعُوذُ باللهِ أن نَتَقَدَّمَ أبا بَكرٍ»»؛ إذ إنَّ تقدُّمَ أبي بكر في الإمامة للصلاة حال حياة رسول الله فيه الإشارة إلى رضا الرسول عن أبي بكر إمامًا للمسلمين.

وعلى أيَّةِ حالٍ؛ فاختيار أبي بكر كان حلًّا وسطًا عمليًّا، وقرارًا بشريًّا وسياسيًّا، وهو ما يؤكده ما ورد في خطبته: (لَقَدْ وُلِّيتُ عَلَيْكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ)؛ أي: إنَّهُ كان مُستَقِرًّا في فهم أبي بكر في ذلك الوقت أنه تعيين من قبل الأمة، لا لكونِهِ الأفضل، فكلمَتَيْ: (وُلِّيتُ ـ لَسْتُ بِخَيْرِكُمْ) يدلان ـ وَفقًا للمفهوم السياسي الدستوري الحديث ـ أن شرعيَّتَهُ السياسيَّةَ مصدرُها اختيار الأمة، وليست الأفضلية والخيرية؛ فرغم وَرَعِهِ، لم

يكن الأكثر ورعًا، ورغم عِلمِهِ بالدين، لم يكن الأكثر علمًا، ورغم دَورِهِ من نُصرةِ الإسلام، لم يكن الأوحد دَورًا، ورغم صحبته للنبي عليه الصلاة والسلام، فإنه لم يكن ينفرد بذلك، فدرجة إيمان الفرد لم تكن أحد المعايير التي يتم الاعتماد عليها في هذا الاختيار ـ كما يفهم من تلك الخطبة ـ ولذلك لم يعتبر الصحابة إمامة أبي بكر دليلًا شرعيًا لوجوب توليه الخلافة؛ بل كانوا ينظرون إلى إمامته نتيجةً لقُربِهِ ورضى الرسولِ عنه.

وفي هذا السياق قدم لنا العلامة ابن باديس تحليلًا سياسيًا رائعًا لتلك الخطبة، مستخلصًا منها أصول الولاية في الإسلام، مؤكدًا: «أبو بكر لم يكن ينطق بهذا من تفكيره الخاص وفيض نفسه الشخصي؛ بل كان يستمِدُّ ذلك من الإسلام، ويخاطب المسلمين يوم ذاك بما علموه، وما لا يخضعون إلا له، ولا ينقادون إلا به»[١٤]، وهذه الأصول ـ كما أوردها ابن باديس ـ هي:

ـ لا حق لأحد في ولاية أمر الأمة إلا بتولية الأمة؛ فالأمة هي صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل؛ فلا يتولى أحد أمرها إلا بإرادتها ورضاها؛ وَفقًا لقوله: (إِنِّي وُلِّيتُ عَلَيْكُمْ)؛ أي: وَلَّانِي غيري وهو أنتم.

ـ تقديمُ الأرجح في الكفاءة على الأرجح في الخيرية؛ إذِ الكفاءةُ والمقدرةُ مرعيَّةٌ قبلَ الخيرية في السلوك الشخصي والتقوى؛ يدل على ذلك قوله: (وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ).

ـ لا يكون أحد ـ بمجرَّدِ ولايتِهِ أمرًا من أمور الأمة ـ أكثرَ أفراد الأمة خيرية؛ أي: إنَّ تولِّيَ الولايةِ لا يمنح الحاكم أفضليَّةً على الأمَّةِ، وإنما الخيريَّةُ تُنالُ بالسلوك والأعمال؛ (وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ)؛ حيث نَفَى الخير عند ثبوت الولاية.

ـ حق الأمة في مراقبة أولي الأمر؛ لأنها مصدر سلطتهم، وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم.

ـ حق الوالي على الأمة فيما تبذله له من طاعة وعون مشروطٌ، إذا رأت استقامتَهُ، وَجَبَ عليها أن تتضامَنَ معه وتُؤيِّدُهُ؛ إذ هي شريك معه في المسؤولية؛ (إِنْ رَأَيْتُمُونِي عَلَى حَقٍّ، فَأَعِينُونِي).

ـ حق الوالي على الأمة في نصيحته، وإرشاده، ودلالته على الحق إذا ضل عنه، وتقويمه على الطريق إذا زاغ في سلوكه؛ (وَإِذَا رَأَيْتُمُونِي عَلَى بَاطِلٍ فَسَدِّدُونِي).

ـ حق الأمة في مناقشة أولي الأمر وفي محاسبتهم على أعمالهم وحملهم على ما تراه هي، لا ما يرونه هم، فالكلمة الأخيرة لها وليست لهم؛ (وَإِذَا رَأَيْتُمُونِي عَلَى بَاطِلٍ فَسَدِّدُونِي).

---

(١٤) عبد الحميد بن باديس: **آثار ابن باديس**، إعداد: عمار الطالبي، الشركة الجزائرية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م، ٢/ ٤٠١.

- على مَن تولّى أمرًا من أمور الأمة أن يبين لها الخطة التي يسير عليها؛ ليكونوا على بصيرة، ويكون سائرًا في تلك الخطة عن رضى الأمة.

- الناس كلهم أمام القانون سواء، ولا فرق بين قويهم وضعيفهم؛ فيطبق القانون على الجميع.

- صون الحقوق: حقوق الأفراد، وحقوق الجماعات؛ فلا يضيع حق ضعيف لضعفِهِ، ولا يأخذُ قويٌّ حقَّ غيرِهِ لقُوَّتِهِ.

- حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق فيؤخَذُ الحقُّ منَ القويِّ، دون أن يَقْسُوَ عليه لقوَّتِهِ فيَنكَسِرُ، ويُعطى الضعيفُ حقَّهُ دون أن يُدَلَّلَ لضَعفِهِ؛ فيَطغَى؛ (أَلَا إِنَّ أَقْوَاكُمْ عِنْدِي الضَّعِيفُ حَتَّى آخُذَ الحَقَّ لَهُ، وَأَضْعَفَكُمْ عِنْدِي القَوِيُّ حَتَّى آخُذَ الحَقَّ مِنْهُ).

- شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع(١٥).

وتزداد قيمة وأهمية تلك الخطبة لكونها أول خطبة سياسية - فيما يشبه خطاب التنصيب - صادرة عن أول حاكم سياسي مسلم بعد الرسول ﷺ، وأقرب الناس للرسول؛ مكانة وفهمًا لمقاصد الدين، وبالتالي فما حدده بها من ملامح - لما يمكن أن نطلق عليه: البرنامجَ السياسيَّ - هو من الأهمية بمكان؛ يعزز ذلك: عدم إبداء الصحابة أو عامة المسلمين أيَّ اعتراض عليها؛ بما يؤكد أن هذا الطرح السياسي كان فِكرًا وتصوُّرًا جَمْعِيًّا لدى المسلمين في ذلك الوقت.

وبالعودة للسياق التاريخي؛ فمِمَّا تجدر الإشارة إليه أن المهاجرين قد تَوَلَّوْا السلطةَ الفعلية في الوقت الذي ابتعد الأنصار عنها كثيرًا، دون أن يكون للتسوية التي طرحها أبو بكر في السقيفة - «نَحْنُ الأُمَرَاءُ وَأَنْتُمُ الوُزَرَاءُ» - أيُّ نصيبٍ من التنفيذ، سِوَى مشاركةٍ تمت لهم في عهد عمر بن الخطاب، الذي قرّب منهم جماعة على حساب قريش، ثم تَبِعَهَا مشاركةٌ أكثَرُ فعاليةً في عهد علي بن أبي طالب؛ إذِ اعتمد عليهم في إدارته وحروبه؛ لموقِفِهِمُ المؤيِّدِ له في تولي الأمور(١٦).

إذن؛ فقد انتهى هذا الاجتماع باختيار أبي بكر خليفة للمسلمين، بإجماع غالبية المجتمعين في السقيفة؛ إذ تولى الحكم بعد نقاش حرٍّ، ولم يتوله باغتصابه بالقوة، كما يتضح أن أبا بكر في خطبته بعد البيعة قد وضع أساسًا مُهِمًّا من أُسُسِ الدولة؛ وهو أن الحاكم موظَّفٌ وعامل لدى الشعب، الذي يقوم بمراقبة الحاكم ومحاسبته إن أخطأ(١٧).

---

(١٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٦) **اجتماع سقيفة بني ساعدة وظهور الاتجاهات السياسية**، شبكة الدفاع عن السُّنَّة، ١٩ يونيو ٢٠١٥م، http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=42072

(١٧) كما أنه - أي: أبا بكر - قد أقر الرقابة المالية على راتبه ونفقاته، وعندما أراد الذهاب إلى السوق ليعمل، قال له عمر: انطلق يفرض لك أبو عبيدة، ففرضوا له قوت رجل من المهاجرين وكسوة للشتاء وأخرى للصيف، راجع: إمام عبد الفتاح إمام: **الطاغية**، مرجع سابق، ص١٩٠.

فإنه لمَّا انتُخِبَ أبو بكر، وتم اختيارُهُ خليفةً بعد بيعة السقيفة، حَمِدَ اللهَ وأثنى عليه، ثم قال: «أمَّا بعدُ، أيُّهَا النَّاسُ، إنِّي قد وُلِّيتُ عَلَيكُمْ وَلَسْتُ بخَيرِكُم، فإنْ أَحسَنْتُ فَأَعِينُونِي، وإنْ أسأْتُ، فَقَوِّمُونِي، الصِّدْقُ أمانةٌ، والكَذِبُ خيانةٌ، والضَّعِيفُ فيكُمْ قَوِيٌّ عِنْدِي حَتَّى أُرِيحَ عليهِ حَقَّهُ إنْ شاءَ اللهُ، والقَوِيُّ فِيكُم ضَعِيفٌ حَتَّى آخُذَ الحقَّ مِنهُ إنْ شاءَ اللهُ، لا يَدَعُ قَومٌ الجهادَ في سَبِيلِ اللهِ إلَّا ضَرَبَهُمُ اللهُ بالذُّلِّ، ولا تَشِيعُ الفاحشةُ في قَومٍ قَطُّ إلَّا عَمَّهُمُ اللهُ بالبَلاءِ، أَطِيعُونِي ما أَطَعْتُ اللهَ ورَسُولَهُ، فإذا عَصَيتُ اللهَ ورسولَهُ، فَلَا طاعةَ لي عَلَيكُمْ»[١٨].

ورغم اختيار أبي بكر أوَّلَ حاكمٍ سياسيٍّ برضى غالبيَّةِ المسلمين المجتمعين في السقيفة، إلا أنه وَجَدَ بعضَ المعارضةِ؛ فلم يبايعه «سعدُ بنُ عُبادةَ»، وخَرَجَ إلى الشَّام، والزبيرُ بن العوام؛ كما ذكرت بعض الروايات مؤكِّدةً أنَّ الاختلافات السياسية والفكرية لم تَنْتَهِ بمجرَّدِ اختيار خليفة رسول الله الأول؛ بل امتَدَّ حالَ حكم أبي بكر الصديق، فنجد أن حروب الردَّةِ لاقت خلافًا سياسيًّا بين صحابة الرسول في هذا الوقت؛ ففي الوقت الذي ارتأى فيه أبو بكر ضرورة قتال المرتدين؛ لأنهم لا يُطبِّقون أمرًا إلٰهيًّا ـ هو دفع الزكاة ـ رأى عمر بن الخطاب أن المرتدين مسلمون؛ بقَولِهِم: لا إلٰه إلا الله؛ فلا يجوز قتالهم.

ولما عزم أبو بكر على قتالهم بناءً على الرأي الغالب، قاتل عمرُ في صفوف المجاهدين؛ طاعةً لأميره[١٩] بصفتِهِ الممثِّلِ للرأي العام والدولة.

ثالثًا: فترة عمر بن الخطاب وإسهاماته في إدارة الدولة:

لما أحسَّ أبو بكر أنه موشِكٌ على الوفاة، جمع الناس ودعاهم إلى اختيار حاكم جديد، يرتضون حكمه ونزاهته، دون أن يفرض ذلك عليهم، إلا أن تشاور المسلمين لم يُسفِر عن الاتفاق على خليفة لأبي بكر، فرجعوا إلى أبي بكر، ووكَّلُوهُ أن يختار لهم من يرى فيه الصلاح والخير للأمة.

وعلى الرغم من هذا التفويض الشعبي، إلا أن أبا بكر طلب إمهاله حتى ينظر في الأمر، فشاوَرَ أولي الأمر وكبار الصحابة من المهاجرين والأنصار، وانتهت هذه المشاورات بخروج عثمان بن عفان ليعلن استقرار الرأي على ترشيح عمر بن الخطاب، وسأل المسلمين المجتمعين إذا كانوا يقبلون مبايعته، فوافق أكثرهم[٢٠].

---

(١٨) محمود شريف بسيوني، مرجع سابق، ص٣٣.

(١٩) محمود شيت خطاب: **عمر الفاروق القائد**، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٦٦م، ص١٦٢.

(٢٠) إمام عبد الفتاح إمام: **الطاغية**، مرجع سابق، ص١٩٢.

فترشيح أبي بكر لعمر بن الخطاب كان معلّقًا على رضا الناس وموافقتهم، وذلك على الرغم من أنهم منحوه التفويض الشعبي في اختيار خليفته، كما يتضح أن أبا بكر التزم مشورة أولي العزم، ولم ينتخب أحدًا من أبنائه أو أقاربه، كما حدث في العصور الإسلامية اللاحقة(٢١).

وبتولي عمر بن الخطاب الخلافة بدأ عصر سياسي جديد؛ فقد حدد سياسته المستقبلية في إدارة المجتمع المسلم في خطبته قائلًا: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ فِيَّ اعْوِجَاجًا فَلْيُقَوِّمْهُ؛ مَا أَنَا إِلَّا أَحَدُكُمْ، مَنْزِلَتِي مِنْكُمْ كَمَنْزِلَةِ وَلِيِّ الْيَتِيمِ مِنْ مَالِهِ...»(٢٢).

اشتَهَرَ حكم عمر بأنه كان قائمًا على العدل والمساواة بين جميع أفراد رعيَّتِهِ، ونظام الشورى الذي اتبعه عمر في اتخاذ جل قراراته؛ سواء السياسية منها، أو القضائية، والعسكرية ـ بُني بالأساس على سؤال الأمة، ثم أصحاب رسول الله؛ بقصد الانتفاع من تجاربهم وحِنكتِهِم، كما سعى عمر إلى تجديد مستشاريه؛ بإضافة عدد كبير من الشباب الذين يتم اختيارهم استنادًا لعلمهم وورعهم.

إن تمسك عمر بن الخطاب بمبدأ الشورى في الحكم يؤكِّدُهُ قولُهُ: «لَا خَيْرَ فِي أَمْرٍ أُبْرِمَ مِنْ غَيْرِ شُورَى»(٢٣)، وقال أيضًا: «لَا خَيْرَ فِيكُمْ إِذَا لَمْ تَقُولُوهَا، وَلَا خَيْرَ فِينَا إِذَا لَمْ نَسْمَعْهَا»(٢٤)؛ أيِ: النصيحة والمشورة.

اتسعَتْ حدود الدولة الإسلامية خلال عهد عمر اتساعًا عظيمًا، جعله يُقدِمُ على إنشاء تنظيم إداري فَعَّالٍ؛ لإبقائها متماسكة وموحدة، واستتبع هذا الأمر تنظيم وإنشاء عِدَّةِ مؤسسات مهمة لم تعرفها العرب من قبل، أو عرفتها ولكن على نحوٍ ضَيِّقٍ؛ بسبب طبيعة حياة الناس داخل شبه الجزيرة قبل الفتوح الإسلامية(٢٥).

واللافتُ للانتباه أيضًا: أن عمر بن الخطاب قد فَعَّلَ ونَشَّطَ من عملية الاجتهاد الفقهي في الجانب الشرعيِّ السياسيِّ؛ فقام بالتشريع الاجتهادي التجديدي لمواجهة التحديات والأخطار التي تواجه الدولة الإسلامية(٢٦).

---

(٢١) حسن إبراهيم: **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٩١م، ١/ ٣٥٥.

وراجع أيضاً: حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن: **النظم الإسلامية**، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٧٠م، ص٣٣، ٣٤.

(٢٢) زهير هواري: **السلطة والمعارضة في الإسلام: بحث في الآلياتية الفكرية والاجتماعية**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

(٢٣) محمد عبد القادر أبو فارس: **النظام السياسي في الإسلام**، عمان، دار الفرقان، ١٩٨٦م، ص٨٣.

(٢٤) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم: **الخراج**، القاهرة، دار المعرفة، ١٣٨٢هـ، ص١٢.

(٢٥) E. P. Mathers and J. C. Mardrus, The Book of the Thousand Nights and One Night, Casanova Society, 1925, p.471.

(٢٦) رياض عيسى: **الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية**، مرجع سابق، ص٥٩.

وكان من بين التحديات الكثيرة التي واجهها عمر: قضية المؤَلَّفةِ قلوبهم، ومسألة السواد، وأزمة نصارى (تغلب)؛ فقد أوقف عمر دفع الأموال إلى المؤلفة قلوبهم، ومنع تقسيم السواد، وفرض الصدقة مضاعفة على نصارى تغلب(٢٧) بدلًا من الجزية(٢٨).

إن إقدام عمر بن الخطاب على هذه الإجراءات مع وضعه للدواوين - أمرٌ يدُل على منحه مؤسسة الحكم مزيدًا من المؤسَّسِيَّةِ، واستحداث أنظمة جديدة على واقع المسلمين؛ مما أدى إلى التوسع في الاجتهاد نحو فهم وتفسير النصوص الشرعية بما يتلاءم مع علل الأحكام ومقاصدِ الشَّريعةِ، وتطوُّرِ واقع واحتياجات المسلمين، وهذا ما خلق مدرسة فقهية اجتهادية متطورة، تعطي هيمنة للقرارات المدنية المرتبطة بمصلحة الدولة وعامة المسلمين، على خلاف فهم المدرسة الظاهرية للنصِّ الشرعيِّ؛ اعتمادًا على اجتهادات بُنِيَتْ على فقه المقاصد.

أثبَتَ عمر بن الخطاب - وهو على فراش الموت - مدى حكمته؛ عندما أرسى وأكد القاعدة الأساسية في الحكم، والتي دعا الإسلام إليها على أساس مبدأ الشورى؛ فأوصى قبل وفاته بثلاثة أيام أن يكون الأمر شورى بعده في ستة ممن توفي النبي ﷺ وهو عنهم راضٍ؛ وهم: عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وعبد الرحمٰن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص(٢٩).

رابعًا: فترة عثمان بن عفان وبدايات الفتنة الكبرى:

بعد وفاة عمر، اجتمع المسلمون لاختيار خليفته من بين الستة المرشحين، وأدى التشاور إلى انحصار الأمر بين ثلاثة بعد أن فَوَّضَ الزبيرُ ما يستحقه إلى عليٍّ، وفَوَّضَ سعدٌ ما له إلى عبد الرحمٰن، وترك طلحة حقَّهُ إلى عثمانَ، ثم انخلع عبد الرحمٰن بن عوف؛ ليختار بين اثنينِ: عليٍّ وعثمانَ، فأخذ يستشير المسلمين سِرًّا وجهرًا، فُرادَى ومَثْنَى ومجتمعِينَ، مدَّةَ ثلاثة أيام بلياليها، ثم اجتمع المسلمون في المسجد، ووقف عبد الرحمٰن بن عوف تحت المنبر، وبايع عثمان بن عفان(٣٠).

---

(٢٧) عن عبادة بن النعمان التغلبي أنه قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه:

«يا أمير المؤمنين، إن بني تغلب من قد علمت شوكتهم، وإنهم بإزاء العدو، فإن ظاهروا عليك العدو، اشتدت مؤنتهم، فإن رأيت أن تعطيهم شيئًا؟ قال: فأفعل، قال: فصالَحهم على أن لا يَغمِسُوا أحدًا من أولادهم في النصرانية، وتضاعف عليهم الصدقة، قال: وكان عبادة يقول: قد فعلوا فلا عهد لهم.

(٢٨) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، المرجع السابق، ص٢٨.

(٢٩) للمزيد حول تحديد عمر بن الخطاب ستة من الصحابة لاختيار من يخلفه راجع:

حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن: **النظم الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٩.

محمد بن جرير الطبري: **تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الأمم والملوك**، مرجع سابق، ٥/ ٣٤.

(٣٠) عصام شبارو: **الدولة العربية الإسلامية الأولى**، مرجع سابق، ص٣٣٥.

وتذهب بعض المصادر إلى أن عثمان بن عفان ﵁ أدار المجتمع المسلم بطريقة مُغايرة لمن سبقوه؛ فلم يحدد في خطبته ما يلتزم به، كما هو الحال مع أبي بكر وعمر، كما اتجه إلى تعيين بعض أقربائه في المناصب القيادية في الدولة الإسلامية(٣١)، كما أنه في نهاية فترة حكمه لم يَتَّبِعْ مَن سَبَقُوهُ في نَمَطِ حياتِهِم(٣٢)، وبالمقابل يرى آخرون أن هناك الكثيرَ من الإيجابيات التي تمت في عهد عثمان بن عفان ﵁؛ مثل: محاولته تحسينَ الأحوال المعيشية للجيشِ، واستتباب الأمور على حدود الدولة الإسلامية بعد القلاقل التي أثيرت عقب موت عمر بن الخطاب ﵁(٣٣).

ولا شكَّ أن تلك التحديات والإشكاليات التي واجهت عثمان ومِن بعدِهِ عَلِيًّا ﵄ لم تكن تتعلق بقدراتهم الشخصية وأسلوب إدارتهم السياسية فقط؛ بقدر ما كانت تحديات وإشكاليات ناجمة عنِ النموِّ المفاجئ والسريع والكبير للمجتمع والدولة الإسلامية؛ كمًّا وكَيفًا، والتنوع والتباين الجغرافي والبشري والاجتماعي والاقتصادي، وهي ـ بلا شك ـ معطيات وتحديات تفوق قدرة النظام السياسي في عهد عثمان وعلي ﵄ على مواجهتها، وهو ما يؤكد حاجة الأنظمة السياسية لتطوير مستمر مستند لنظرية حية ومتطورة ـ كما تفترض الدراسة ـ فالمعارك ـ كالجَمَلِ وصِفِّينَ وغيرها ـ إنما هي تجسيد لعدم مقدرة نظام سياسي ـ كان ناجحًا في الماضي أمام تحديات بعينها ـ على مواجهة تحديات جديدة منبثقة من واقع متغير.

وبالعودة إلى السرد التاريخي؛ وكما تذهب بعض المراجع التاريخية، فقد تصاعدت المعارضة ضد عثمان ﵁، ومن ثم ثار الناس عليه، وتجمهروا حول داره، «وكانت مدة حصار عثمان في داره أربعين يومًا أو أكثر...»(٣٤)، وطلبوا منه أحد أمور ثلاثة: إما أن يعزل نفسه، أو يسلم إليهم مروان بن الحكم، أو يقتلوه، فكان ردُّهُ بحسَبِ أحدِ المراجعِ: «مَا كُنْتُ لِأَخْلَعَ سِرْبالًا سَرْبَلَنِيهِ الله...»(٣٥) وفي هذه المقولة ـ على فَرَضِ صحَّتِهَا ـ ما يدل على أن عثمان ﵁ كان يؤمن بأنه يمتلك الشرعية الكفيلة بعدم تخلِّيهِ عن إدارته للكيان السياسي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنه رغم هذا الإيمان لديه بامتلاكه تلك الشرعية الدينية والسياسية، إلا أنه رفض أن يستخدم القوة في قمع هذه المعارضة عسكريًّا؛ كما عرض عليه بعضُ الصحابة في ذلك الوقت.

كل ما سبق من معطيات وما تزامن معها من تطور اقتصادي وسياسي واجتماعي

---

(٣١) إمام عبد الفتاح إمام: **الطاغية**، مرجع سابق، ص١٩٦.

(٣٢) جلال الدين السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م، ص١٥٧.

(٣٣) راجع: برنابي روجرسون: **ورثة محمد.. جذور الخلاف السُّنِّي الشيعي**، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠١٥م، ص٢٥٠ وما بعدها.

(٣٤) جلال الدين السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، مرجع سابق، ص١٥٨.

(٣٥) المرجع السابق، ص٢٠٦.

ـ هز تركيبةَ المجتمع والدولة المسلمة بشكل كبير، متزامنًا مع حاكم اتَّصَفَ بالحِلمِ والأناة، أدى هذا كله إلى الثورة عليه، حيث رأى بعض من المسلمين ضرورة الخروج على الحاكم والثورة عليه، وانتهى الأمر بقتله عام: (٣٥ هجرية)، في حادثة مثلت انتكاسةً للتطور السياسي في التاريخ الإسلامي، فبعد أن كانت المعارضة معارضة سلمية حضارية ـ كما تناولناها في معرض الحديث عن سقيفة بني ساعدة ـ تحولت إلى معارضة مسلحة؛ إذ لم يستطع النظام السياسي استيعابها؛ فانتهت بمقتل الخليفة ذاته، وهو الحدث الذي كان بمثابة شرارة الانطلاق لنشوب فتن وحروب أخرى؛ كموقعة الجمل وصِفِّينَ، وبداية ظهور الصراعات الفكرية والعقدية بين المسلمين؛ ومن ثم ظهور الفرق والطوائف الإسلامية؛ من خوارج، وشيعة، ومعتزلة، ومرجئة، وجهمية، وما إلى ذلك.

خامسًا: فترة علي بن أبي طالب والاحتراب الأهلي:

بمقتل عثمان تمت البيعة لعلي بن أبي طالب[٣٦] من قِبل أهل المدينة والكوفة والحجاز، دون أهل الشام وما حولها؛ حيث كانت تابعة لقيادة معاوية بن أبي سفيان، كذلك فقد كان هناك رفض لبيعة علي من قبل بعض صحابة الرسول، ومن بعض قيادات أهل المدينة والحجاز؛ وعلى رأسهم: عائشة، وطلحة، والزبير ﷺ؛ من الَّذينَ ألقوا باللوم على علي ﷺ، واتهموه بحماية قَتَلَةِ عثمان، وقد أدت تلك التطورات إلى وقوع معركة الجمل في العام: (٣٦ من الهجرة)، والتي انتهت بمقتل أعداد هائلة من الطرفَينِ كليهما، وتحكي بعض الروايات أن عدد القتلى من الصحابة وكبار التابعين بلغ عشرة آلاف، وفي رواية سبعة عشر ألفًا، وهو ما يدل على مذبحة كبيرة قياسًا إلى تعداد المسلمين في هذه الفترة، ولأسباب نفسها وقعت موقعة صِفِّينَ في العام: التاسع والثلاثين من الهجرة، بين جيش عليٍّ وجيش معاوية؛ إذ إن معركة الجمل ـ كما يرى بعض الباحثين ـ قد مَهَدَتْ إلى استباحة الضمير الديني بين المسلمين، وانغمس المسلمون في معارك ضارية أودت بأعداد هائلة منهم[٣٧].

وقد انتهت هذه الحرب بما يعرف بواقعة (التحكيم)[٣٨] بينَ الجَيشَينِ، التي أسفرت عن انشقاقات داخل جيش علي بن أبي طالب ﷺ؛ حيث خرجت طائفة عليه،

---

(٣٦) حول بيعة على بن أبي طالب راجع:

حسن إبراهيم: **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، مرجع سابق، ١/ ٣٠٥.

ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، تحقيق: مفيد محمد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، ٣/ ٩٣.

(٣٧) راجع: حسن إبراهيم: **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، مرجع سابق، ص٣٠٥ وما بعدها.

(٣٨) لمزيد من التفاصيل حول واقعة التحكيم بين علي ومعاوية، راجع:

ابن قتيبة الدينوري: **الإمامة والسياسة**، بيروت، دار المنتظر، ١٩٨٥م، ١/ ٢٨٧.

محمد بن جرير الطبري: **تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الأمم والملوك**، مرجع سابق، ١/ ٣٩.

وكفَّرَتْهُ؛ لقبوله مبدأ التحكيم، ورأت وجوب قتاله، وبالفعل دارت معركة بين جيش علي والمنشقين من الخوارج في معركة النهروان، وانتهي الأمر بالاتفاق بين قواد جيش المنشقين على قتل رؤوس الفتنة كما يرون ـ عليٍّ ومعاويةَ وابنِ العاصِ ـ وبالفعل قُتِلَ عليُّ بن أبي طالب بالمسجد وقت صلاة الفجر، وبذلك انتهت حقبة الخلفاء الراشدين؛ لتبدأ حقبة جديدة من الحكم الملكي العضوض.

وبالنظر إلى الأدبيات المختلفة التي تناولت أزمة نظام الخلافة الراشدة في نهايتها، وتحديدًا الفتنة الكبرى، فإنه يتضح جليًّا أن المؤرخين تعامَلُوا مع هذه الحقبةِ بتحليلٍ تاريخيٍّ وَصفِيٍّ فقط، دون التعرُّضِ للنوازع الإنسانية، والظروف السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية المحيطة بهذه الأزمة، وذلك على الرغم من تعدد التأثيرات والتداعيات التي خلفها ذلك الحدث على الأمد القريب أو البعيد، حيث تُعَدُّ الفتنة الكبرى ـ بحقٍّ ـ بمثابة نقطة تحول كُبرَى في مسار السياسة، والفكر، والمذاهب الإسلامية؛ لذلك رأتِ الدراسة تناولها بشيء من العمق والتحليل.

سادسًا: قراءةٌ تحليليَّةٌ في أحداث الفتنة الكبرى: الأسباب والدوافع والمآلات:

تعدُّ الفتنة الكبرى حَدَثًا مِفصَليًّا في التاريخ السياسي للأمة؛ إذ خلقت حالة من المواجهة والصدام بين مكونات المجتمع الإسلامي، تَجَلَّى في الصدام بين مدارسه وتياراته الفكرية من ناحية، وبين أصحاب المصالح الاجتماعية والاقتصادية من ناحية أخرى.

لقد كانت هذه الفتنة ـ بما أحدثته من حرب أهلية ـ إحدَى إفرازات الصراع حول شكل التغيير الذي تمر به الدولة والمجتمع الإسلامي، فلم تكن هذه الفتنه مجرَّدَ خلاف وأزمة سياسية على السلطة؛ بل كانت إرهاصاتٍ وتفاعلاتٍ وصراعًا حول التوجهات والمضامين الاجتماعية والسياسية التي من شأنها رسم صورة مستقبل هذه الأمة.

وما من شك في أن صحابة الرسول ﷺ ـ وهم خِيرةُ البشر ـ قدِ اجتهدوا كثيرًا في مواجهة هذه الفتنة؛ فقد كانوا يرون فيها قضية مصيريَّةً، غير أنه نتيجة لِفقدان الآليَّةِ والمنهجِ الذي ينظم ويدير مثل هذه الأزمات والمتغيرات التي تمر بها الأمم والدول في مسيرتهاَ الإنسانية... انقلب الأمر إلى واقع كارثي من العنف السياسي والاجتماعي، الذي قاد لعنف عسكري، انتهى إلى تقسيم الأمة إلى مدارس وتيارات فكرية وفقهية وعقائدية متطرفة، امتَدَّتْ آثارها الفكرية إلى يومنا هذا؛ من خلال إسقاطاتها السلبية على مسيرة الأمة.

وكما سبق القول؛ فلم تحظَ هذه القضية بحقها من الدراسة والتحليل؛ ليمكن التعامل مع آثارها بشكل علمي وإيجابي، موضوعي وغير عاطفي، وذلك لأسباب

عديدة؛ من أهمها[٣٩]: أن الفتنة الكبرى كانت تَمَسُّ بالدرجة الأولى عددا من أجلاء الصحابة، الذين يمثلون قدوة ومكانة رمزية رفيعة لدى المسلمين، بينهم عدد من المبشرين بالجنة ـ كعثمانَ، وعليٍّ، وطلحةَ والزُّبيرِ ـ وعليه؛ فالتحليل السياسي والاجتماعي للفتنة ينطوي على مخاطر تحميلِ بعض الصحابة تَبِعَةَ الأحداثِ الدامية التي شهدتها الأزمة، مما قد يتعارض ـ ولو في الظاهر ـ مع عناصر التنشئة الدينية القائمة على توقير الصحابة.

ولذا؛ ينبغي أن ينطلق التحليل من التفرقة بين المكانة الدينية للصحابة؛ باعتبارهم قدوةَ المسلمين يُهتدى بهم وبعلمهم، وبين سلوكهم السياسي والاجتماعي، وتصرفاتهم حُكَّامًا أو ساسَةً من البشر، يصيبون ويخطئون.

يزيد هذا المأزق حرجًا: المنهج العلمي الخاطئ تاريخيًّا، الذي انتهي إلى مبدأ عدم تخطئة مواقف أيٍّ من الصحابة الذين شاركوا في الفتنة الكبرى، والتماس الأعذار لهم جميعًا، دون أي تفسير أو تقديم إجابات منطقية لذلك، مما يجعل الفرد المسلم في حالة من الضياع الفقهي والفكري والسياسي؛ نتيجة عدم فهم أبعاد هذه الأزمة؛ وبالتالي عدم قدرته على التعامل مع أيَّةِ أزمة سياسية أخرى مرتبطة بتفسير أو تحليل ديني.

أضف إلى ذلك عدم الاهتمام بتفسير أبعاد الاجتهادات الشرعية الخاصة بكل طرف، ومنطلقاته وظروفه الواقعية والبشرية ميدانيًّا، والتي أدت إلى وصوله لهذا الاجتهاد؛ إذ يتم الاقتصار على الأخذ بظاهر نص الاجتهاد والرأي النهائي الذي أطر به المجتهد موقفه.

فانطلاقًا من تحليل هذه الأزمة يذهب البعض إلى أنها تعود إلى طبيعة وتركيبة مؤسسة السلطة والنخبة الحاكمة، وإلى البيئة السياسية والاجتماعية والظروف الاقتصادية للمجتمع الإسلامي الجديد والمترامي على امتداد خارطة واسعة، وما أفرزته هذه البيئة من متغيرات ومعطيات وطبقات جديدة من الذين دخلوا الإسلام من القبائل العربية أو مسلمي الأمصار المفتوحة؛ كالعراق، وفارس، والذين بدءوا بطرح تساؤلات تتعلق بشرعية الحكم، والقائمين على السلطة وتصرفاتهم[٤٠].

ومن ثم أُثير جدل حول أسلوب إدارة الدولة، إذ استُحدِثَتْ في زمن الخليفة

---

(٣٩) للمزيد حول هذا الموضوع راجع كلًّا من:

أماني صالح: **الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها**، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ص٤٩٧.

محمد بن مختار الشنقيطي: **الخلافات السياسية بين الصحابة.. رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، ص٨ وما بعدها.

(٤٠) راجع: أماني صالح: **الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها**، مرجع سابق، ص٤٩٧.

عثمان بن عفان قواعد وسياسات جديدة، اتبعتها النخبة والطبقة الحاكمة، وجلبت عليهم سخط الرعية؛ حيث رآها كثير من المسلمين خروجًا على القواعد والممارسات السياسية التي تأسست عليها تجربة الخليفتين أبي بكر وعمر، وحظيت بإجماع المسلمين وقبولهم، فاكتسبت الشرعية، وصار الخروج عليها خروجًا على الشرعية؛ إذ إن هناك رأيًا يرى أن الخليفة عثمان ﷺ[٤١] قد استبدل نخبة الشورى التي كانت تحوي كبار الصحابة المشهود لهم ـ كعليٍّ، وطلحةَ، والزبيرِ، وعمَّارِ بنِ ياسرِ، وأبي ذَرٍّ الغِفاريِّ وعمرِو بنِ العاصِ وغَيرِهم ـ بنخبة جديدة من أقاربه، وأنها حققت الكثير من المكاسب والامتيازات؛ ما جعل عددًا من المسلمين يضيقون ذرعًا بهم، ويطالبون الخليفة بعزلهم، ولمَّا لم يتحقق ذلك انتهت الأمور إلى الثورة عليه، وربما يعود ذلك أيضًا إلى اتساع الدولة وترامي أطرافها وضخامة المسؤوليات والقرارات في ذلك الوقت.

وفي الجانب الاقتصادي: يُحمِّلُ البعض الخليفة عثمان بن عفان مسؤولية سياساته المالية التي رأوا أنها أدت إلى نشوء اختلال في توزيع الثروة الناتجة عن تدفق أموال الفتوح والفيء، مما أدَّى إلى اتساع الفجوة في الثروات بين الفقراء والأغنياء[٤٢][٤٣]، فظهرت الطبقات داخل المجتمع المسلم بمعالمها واضحة[٤٤].

لا شك أن ضعف النظام السياسي وفِقدانه للمؤسَّسِيَّةِ بشكلٍ ما؛ وبخاصة في إدارة وتنظيم الواقع الاقتصادي الجديد ـ والذي تَضَخَّمَتْ ثرواتُهُ بشكلٍ كبيرٍ ـ وترك توزيع هذه الثروات للقرار الفردي، ودون أُسُسٍ واضحةٍ ومعلنةٍ هو من أحد الأسباب التي قادت إلى هذه الفتنة.

كذلك يرى البعض أن عثمان ﷺ في النصف الثاني من فترة ولايته لم يشرك غالبية المسلمين في تقويم النظام وإصلاحه ـ كما كان يفعل أبو بكر وعمر ـ فأدى ذلك إلى ما عرف في الكتابات بـ: «**شيوع الإنكار**»؛ أي: شيوع التذمر والعيب العلني عليه في الأمصار[٤٥].

---

(٤١) للمزيد حول هذا الموضع راجع:

أماني صالح: **الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها**، مرجع سابق، ص٤٩٧.

محمد بن مختار الشنقيطي: **الخلافات السياسية بين الصحابة... رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ**، مرجع سابق.

(٤٢) أماني صالح: **الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها**، مرجع سابق، ص٥١٢.

(٤٣) حول الإدارة المالية والسياسية في عهد عثمان راجع:

محمد بن جرير الطبري: **تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الأمم والملوك**، مرجع سابق، ٥/ ١٢٤.

حسن إبراهيم حسن: **تاريخ الإسلام السياسي**، مرجع سابق، ١/ ٢٧٤.

(٤٤) ابن خلدون: **المقدمة**، المحقق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص٢٠٤ وما بعدها.

(٤٥) أماني صالح: **الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها**، مرجع سابق، ص٥٠٦.

إذ يرى البعض أنه في تلك الفترة لم يتم تحقيق ذلك التفاعل الخلاق والإيجابي مع آلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ أداةً للتَّعبيرِ عن الرأي، تتيح لجماهير المسلمين قدرًا من المشاركة السياسية، وقد أدى ذلك إلى التراكم المستمر لعوامل السخط، وتزايد المطالب، حتى أضحت تفوق قدرة النظام على استيعابها والسيطرة عليها.

كما يرى آخرون أن السياسات المتبعة في ذلك الوقت كان من شأنها أن أدت إلى حرمان بعض القوى الاجتماعية الصاعدة في هذه الدولة من الدور السياسي الملائم لوزنها السكاني والاجتماعي؛ وذلك نتيجة تدفق المهاجرين أفرادًا وقبائل من الأعراب على الولايات التي صارت مناطق جاذبة(٤٦)، وأنه نتيجة لهذا التدفق نشأ تمييز وطبقية اجتماعية وسياسية واقتصادية بين العناصر المهاجرة والعناصر القديمة التي تأسست على يدها الأمصار، وقامت عليها الفتوح؛ فاحتفظت بوضعٍ اجتماعيٍّ مميَّزٍ، وتحولوا إلى نخبة اجتماعية مميزة، تُشكِّلُ مجالسَ الشورى لأمراءِ الأمصار، ويُسهِمون في صنع القرارات؛ وَفقَ مصالحهم ورُؤَاهم، مع تهميشٍ لدور الفريق الأول(٤٧).

وفي صدد تفسير ما واجه عثمان ﷺ من تحديات كبيرة، يشير بعض الباحثين ـ ممن استخدموا منهج الدراسات الاجتماعية في تحليل تلك الأزمة ـ إلى أنه في بيئة النظام الاجتماعي والسياسي للدولة الإسلامية منذ خلافة أبي بكر إلى عثمان ـ قد تشكلت عناصر جديدة مثل نشوء أنماط جديدة ومختلفة للتنشئة والثقافة السياسية للمواطنين(٤٨)، في ظل اتساع رقعة الدولة وازدياد عدد مواطنيها؛ أدى هذا كله إلى تغير وتطور التركيبة الاجتماعية؛ فلم تعد دولة الإسلام، في ظل خلافة عثمان بن عفان، مقتصرة على قاطني الجزيرة العربية، كما أدت الفتوحات واتساع رقعة دولة المسلمين إلى تعقد الجهاز السياسي والإداري للدولة؛ مما أدى إلى تمايز مواطني هذه الدولة في عدة تيارات وأنماط **من أبرزها**:

ـ تيار ونمط استقى ثقافته وتنشئته من مدرسة حقبة النبوة، بطهارتها الدينية ونقائها السياسي، وهذا تمحور حول صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام.

ـ تيار ونمط مَثَّلَ شرائح ونخبًا جديدة من مجتمع المدينة، ومكة، والجزيرة العربية، وتَشَكَّلَ بمعظمه من أبناء القبائل العربية الذين دخلوا الإسلام متأخرين، وأبلوا

---

(٤٦) Gabriel almond and james coleman, eds, Op. cit., pp.135 - 158 refering to p. 144.

تجدر الإشارة إلى أن هذا الباحث: (جبريل ألموند) قد تبنى في هذه الدراسة مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة في تحليل هذه الحقبة التاريخية بقدر من الموضوعية والحيادية والصرامة العلمية، وهو أمر يتعين اتباعه من قبل الباحثين المسلمين إذا ما أرادوا الخروج بتحليلات ونتائج أكثر مصداقية.

(٤٧) أماني صالح: **الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها**، مرجع سابق، ص٥١٥.

(٤٨) المرجع السابق، ص٥٠٨.

بلاءً حسنًا في الفتوحات، ومن ثم أصبح لهم مكانة اجتماعية وسياسية دون أن يمروا وينصهروا في المدرسة الأولى بشكل كافٍ.

- تيار ونمط تنشئة تمثل في غالبية من المسلمين من أبناء الأمصار والولايات التي فتحت في كل من العراق وإيران ومصر، والذين يشعرون - رغم إسلامهم - بأنهم شريحة يُنظَرُ إليها نظرةً دونَ الشريحةِ الأولى والثانية، وهم من يطلق عليهم تسمية ومصطلح: «الموالي»، والذي يشي معناه بضآلة مكانتهم الاجتماعية.

وقد أدى هذا التناقض إلى الصراع والتنافس بين تلك التيارات المختلفة في التنشئة والقيم السياسية؛ فشهد المجتمع الإسلامي تقسيمًا طبقيًا؛ حيث شكل الصحابة والتابعون تجمُّعًا موحَّدًا، بينما اتَّخَذَ الداخلون حديثًا في الإسلام اتِّجاهًا آخرَ، أمَّا ما كان يطلق عليهم الموالي من الأمصار المفتوحة، فكان لهم أيضًا كيان مختلف في تكوينه وتطلعاته[٤٩].

ويرى الكثير من الباحثين أن قصور معالجة هذه الأزمة في ذلك الوقت كان بسبب عدم الانتباه إلى أن هناك مجتمعًا مسلمًا جديدًا نشأ من عرب الجزيرة وأهالي الأمصار، مجتمعٌ نما وتوسَّع من مجتمع القبيلةِ إلى إمبراطورية إسلامية كبرى، إذ لم يستطع النظام السياسي في ذلك الوقت أن يقدم رؤية اجتماعية وسياسية تؤطر وتستوعب هذا التوسع، وكذلك طموحات مواطنيه السياسية والاجتماعية، كل هذه العوامل وقفت حائلًا أمام الخليفة عثمان ومن بعده الخليفة علي دون معالجة هذا الخلل المتفاقم في المجتمع الجديد الذي حل مكان المجتمع القبلي البسيط في شبه الجزيرة العربية، والذي تنوعت وتباينت فيه الفروق الاجتماعية بصفة كبيرة؛ إذ انصَبَّ جلُّ انشغالهم - نتيجة لتسارع الأحداث - على المعالجات اليومية، دون وضع تصور لنظرية شاملة تحقق اندماج هذه التيارات، وتراعي متطلبات أفراد هذه الدولة والمجتمع الجديد الكبير والمتضخم، والمتعدد إثنيًا وثقافيًا وجغرافيًا، بآليات ومناهج بإمكانها العبور بهذه الدولة بسلام إلى المستقبل.

والجدير بالذكر أن هذا الأمر كان قد فطن إليه الخليفة عمر بن الخطاب في كثير من معالجاته السياسية والاجتماعية والمالية؛ **مثال ذلك**: اجتهادُهُ في قضية أرض السواد، وتوزيع عوائد الفتوحات، وتنظيمه الصارم لانتشار الصحابة في الأمصار؛ خوفًا من أن يتحولوا إلى مراكز قوى؛ حيث كان ذا بصيرة واستشراف للمستقبل؛ فاجتهد في أن يتخذ من القرارات السياسية ما هو كفيل بتحقيق النمو والاستقرار المستقبلي.

وفي التحليل النهائي؛ يرى البعض أن تلك الأحداث أفرزت أزمة شرعية للنظام

---

(٤٩) Gabriel almond and james coleman, eds, Op. cit., pp.135 - 158 refering to p. 144.

السياسي، وانتهت بإنكار جزء كبير من العامة ـ وبخاصة عامَّةُ الأمصار المفتوحة ـ وإسقاطهم لشرعية الخليفة وقتله، إلا أن تداعيات تلك الأزمة لم تقف عند حد الخليفة؛ بل امتدت أزمة الشرعية في الفترة التالية في عهد الخليفة الرابع «عليٍّ»؛ لتشملَ النظام بأسره وليس الخليفة فحسب؛ ومن ثم أدت إلى سقوط نظام الخلافة الراشدة(٥٠)، وقد توالت أحداث وتفاعلات تلك الفتنة، وتمثلت في أشكال عديدة؛ **منها**:

ـ الصراع على السلطة السياسية ـ من حيث نقاش أصل ومبدأ شرعيتها السياسية، تمثلت في تفجر الصدام بين اتجاهين؛ هما: القوى الجديدة، والقوى القديمة ـ حول العديد من القضايا؛ من أهمها: كيفية تأسيس الشرعية السياسية، سواء لعليٍّ بن أبي طالب، أو لمعاوية.

ـ عبَّر عدد كبير من التيار القديم عن معارضتهم لبيعة عليٍّ بن أبي طالب، التي يَشُكُّون في شرعيتها؛ إما بالمقاطعة السلمية من خلال الامتناع عن المبايعة، أو بالمعارضة العنيفة التي بلغت حد تجريد السلاح وحشد الجيوش(٥١).

وقد حاول الإمام علي بعد بيعته تجاوز الآثار المدمرة للفتنة، وكانت خطته في ذلك مبنية على إغلاق ملفات الماضي القريب، ومحاولة رأب الصدع الجسيم في وحدة الأمة وفتح صفحة جديدة للمستقبل، إلا أن تلك الخطة واجهتها معارضة شديدة من فئات عديدة من النخبة تدعمها بعض القوى الشعبية والقبلية، والذين رأوا أن أحداث فتنة عثمان لا يمكن تجاوزها، ولا ينبغي العفو عن المتسببين فيها، وطالبوا بالقصاص من قتلة عثمان، وربطوا دعمهم للخليفة بتحقيق هذا المطلب(٥٢)، بغضِّ النظر عن نية أصحاب هذا المطلب والخلفيات الحقيقية الكامنة وراءه شخصيًّا أو سياسيًّا.

وبفعل تلك التطورات انتهت حقبة الخلافة الراشدة، ودخل نظام الخلافة حقبة جديدة؛ فأعيد بناء وتأسيس نظام الحكم على أسس مغايرة.

غير أن الدرس المستفاد من هذا كله هو: أن هذا الإخفاق وما تلاه من تداعيات امتدت إلى يومنا هذا ـ يعود بشكل رئيسٍ إلى عدم تطور فقه وآليات وأُطُرِ العمل السياسي؛ مما أدى إلى إخفاق وفشل العملية السياسية، وعدم قدرتها على استيعاب التطورات على الساحة الإسلامية؛ وبالأخص قضية السلطة والسيادة والشرعية السياسية من ناحية، والمعارضة وتداول السلطة من ناحية أخرى، مما أدى إلى دخول الأمة في حلقة مفرغة من الجدل الفقهي والسياسي والاجتماعي، مَهَدَ هذا الخلافُ والشقاق لحدوث مواجهات انتهت إلى عنف سياسي، أضفيت عليه تبريرات دينية؛ فاندلعت

---

(٥٠) أماني صالح: **الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها**، مرجع سابق، ص٥١٩.

(٥١) المرجع السابق، ص٥٢١.

(٥٢) المرجع السابق، ص٥٢٢.

حرب أهلية أنهت حقبة مَثَّلَتْ أعظمَ تجارب الأمة نجاحًا وتقدمًا، وأقواها شرعيَّةً بالمفهومَينَ الديني والسياسي.

إذن ـ وفي نهاية هذا العرض التاريخي والفكري ـ فإنه يمكن القول ـ في سياق تحليلي ـ: إن السمة الأساسية لهذه الحقبة ـ حقبة الخلافة الراشدة ـ هي مواجهة المسلمين لواقعهم السياسي وجهًا لوجه باجتهاد بشري محض، فلم يعد الرسول موجودًا بينهم مُصَوِّبًا مسيرَتَهم، وقد نجحوا بقدر كبير في إدارة شأنهم السياسي في بادئ الأمر، غير أن الأمور سرعان ما أفضت إلى عدم استقرار سياسي بعد مقتل عثمان بن عفان.

سابعًا: قيم وآليات التجربة السياسية في عهد الخلفاء:

يتسم نظام الحكم والخلافة في الإسلام عامة وفي هذه الحقبة خاصة بعدد من المزايا؛ **أهمها**:

ـ ارتكاز هذا النظام على الشورى.

ـ إعمال مبدأ سيادة الأمة عن طريق الاختيار الطوعي الحر للحاكم؛ من خلال البيعة التي كانت تتم على مرحلتين: بيعة خاصة بين الخليفة وأهل الحَلِّ والعَقدِ، ثم بيعة عامَّة بينه وبين الناس جميعًا، وكانت عبارة عن عهد وعقد بين الخليفة وبين الأمة؛ فقد كان الخليفة يبدأ فترة حكمه بخطبة عامة ورسمية، تمثل برنامج عمل يدشن به فترة توليه، وتشمل أهم ملامح إدارته السياسية، كانت أشبه بما يطلق عليه حاليًّا برنامج عمل النظام الحاكم.

ـ تأكيد حق الأمة بالمعارضة ومراقبة ومحاسبة الحاكم.

ـ تداول السلطة وحق عزل الحاكم.

ـ مدنية النظام السياسي؛ أي: إن نظام الحكم في الإسلام كان مدنيًّا ومخالفًا للنظرية الثيوقراطية؛ التي تجعل من الحاكم أو العالم الديني أو مجموعة خاصة من البشر هي المستقلة بفهم الدين، وهي صاحبة السيادة المطلقة.

أ ـ قيمة الشورى:

فيما يتعلق بالشورى ـ والتي تعكس بشكل كبير إعلاء مبدأ سيادة الأمة ـ شهدت هذه الحقبة الزمنية ازدهارًا للشورى؛ أسلوبًا لاختيار الحاكم، وكذلك لاتخاذ القرار، وارتبط بالشورى ـ بصورة أساسية ـ وجود تيارات للفكر الإسلامي، وصلت إلى حد القول بوجود ما يشبه التعددية السياسية في الدول المعاصرة.

ولا شك أن أول خطبة لأول حاكم بعد وفاة الرسول وهو الخليفة أبو بكر كانت انعكاسًا واضحًا لمبدأ سيادة الأمة؛ كما سبق تقريرُهُ، وأن الحاكم أجير لديها، كما كانت بمثابة برنامجه السياسي، وعقدًا بين الأمة وهذا الحاكم، يشمل حقوقًا وواجبات، إن أخل بها، سقطَتْ بَيعَتُهُ؛ فقد قال في هذه الخطبة: «أمَّا بعدُ، أَيُّهَا النَّاسُ، إنِّي قد

وُلِّيتُ عَلَيكُمْ وَلَسْتُ بخيرِكُم، فإنْ أَحسَنْتُ فَأَعِينُونِي، وإنْ أسأْتُ، فَقَوِّمُونِي، الصِّدْقُ أمانةٌ، والكَذِبُ خيانةٌ، والضَّعِيفُ فيكُمْ قَوِيٌّ عِندِي حتَّى أُرِيحَ عليهِ حَقَّهُ إنْ شاءَ اللهُ، والقَوِيُّ فِيكُم ضَعِيفٌ حَتَّى آخُذَ الحقَّ مِنهُ إنْ شاءَ اللهُ، لا يَدَعُ قَومٌ الجهادَ في سَبِيلِ اللهِ إلَّا ضَرَبَهُمُ اللهُ بالذُّلِّ، ولا تَشِيعُ الفاحشةُ في قَومٍ قَطُّ إلَّا عَمَّهُمُ اللهُ بالبَلاءِ، أَطِيعُونِي ما أَطَعْتُ اللهَ ورَسُولَهُ، فإذا عَصَيتُ اللهَ ورسولَهُ، فَلَا طاعةَ لي عَلَيكُمْ»(٥٣).

كما لجأ أبو بكر إلى الشورى مع المهاجرين والأنصار في شأن الحرب؛ فبعد أن أبدوا رأيهم في الأمر، قال لهم أبو بكر: «هل ترون غير ذلك؟ قالوا: لا. قال: إنكم قد علمتم أنه كان من عهد رسول الله ﷺ إليكم بالمشورة فيما لم يمضِ فيه أمر من نبيكم، ولا نزل به الكتاب عليكم، وإن الله لم يجمعكم على ضلالة، وإني سأشير عليكم، وإنما أنا رجل منكم، تنظرون فيما أشرته عليكم، وفيما أشرتم به، فتجتمعون على أرشد ذلك؛ فإن الله يوفقكم، أما أنا فأرى...»، وعَرَضَ رأيه، فقالوا لأبي بكر ـ لما سمعوا رأيه ـ: «أَنتَ أَفضَلُنَا رَأْيًا ورَأيُنَا لِرَأْيِكَ تَبَعٌ»(٥٤).

ثم إن أبا بكر رضي الله عنه كان ينصح أُمراءَهُ وقادته بألا يُبرِمُوا أمرًا حتى يتشاوروا؛ فقد وَرَدَ في كتاب أبي بكر رضي الله عنه إلى خالد بن الوليد حين وَجَّهَهُ إلى حرب المرتدين أنه قال له: «وَاسْتَشِرْ مَن مَعَكَ مِن أكابرِ أصحابِ الرَّسولِ ﷺ؛ فإنَّ اللهَ تبارَكَ وتعالَى مُوَفِّقُكَ بمَشُورَتِهِمْ»، ولما عَزَلَ أبو بكر رضي الله عنه خالد بن سعيد، أوصى به شرحبيل بن حسنة، وكان أحد الأمراء، فقال: «انظُرْ خالدَ بنَ سَعِيدٍ، فاعرِفْ له مِنَ الحَقِّ عَلَيكَ مِثلَمَا كُنتَ تُحِبُّ أن يَعرِفَهُ لَكَ مِنَ الحَقِّ عَلَيهِ لَو خَرَجَ وَالِيًا، فإذَا نَزَلَ بِكَ أَمرٌ تَحتَاجُ فِيهِ إلَى رَأيِ تَقِيٍّ ناصِحٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَن تَبْدَأُ بِهِ أبو عُبَيدَةَ بنُ الجَرَّاحِ ومُعاذُ بنُ جَبَلٍ، ولْيَكُنِ الثَّالِثُ خَالدُ بنُ سعيدٍ؛ فإنَّكَ واجِدٌ عندَهُم نُصحًا وخِبْرَةً، وإيَّاكَ واسْتِبْدَادَ الرَّأيِ عَلَيهِم! أو تَطوِي عَنهُم بعضَ الخَبَرِ».

ولمَّا تكاثفتِ جيوشُ الفرس على الجيش الإسلامي، وخشي الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه على المسلمين، أراد أن يخرج بنفسه لقتالهم، فاستشارَ كبارَ الصحابةِ رضوان الله عليهم، كما استشار الصحابة في الذهاب إلى العراق، فكلٌّ وافَقَهُ على الذهاب إلى العراقِ إلا عبدَ الرَّحمٰنِ بنَ عوف؛ فقال له: إني أخشى إن كُسِرْتَ أن تَضعُفَ المسلمون في سائرِ الأرضِ، وإنّي أرى أن تَبعَثَ رجلًا، وترجع أنتَ إلى المدينةِ فأتى عمرُ رضي الله عنه النَّاسَ عند ذلك، واستصوَبُوا رأيَ ابن عوف.

---

(٥٣) محمود شريف بسيوني، مرجع سابق، ص٣٣.

(٥٤) حسين بن محمد المهدي: **الشورى في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة بالديمقراطية والنظم القانونية**، صنعاء، مكتبة الإرشاد، ٢٠٠٧م.

إن نظام الشورى الذي اتبعه عمر في اتخاذ جل قراراته ـ سواء السياسية منها أو القضائية والعسكرية ـ بُنِيَ بالأساس على سؤال الأمة، ثم أصحاب رسول الله؛ للانتفاع من تجاربهم وحِنكَتِهِم؛ فتمسُّكُ عمر بن الخطاب بمبدأ الشورى في الحكم يؤكِّدُهُ قوله: «لا خيرَ في أمرٍ أُبرِمَ مِن غَيرِ شُورَى»، وقال أيضًا: «لا خَيرَ فِيكُم إذا لم تَقُولُوهَا، ولا خَيْرَ فِينَا إذا لم نَسْمَعْهَا»؛ أي: النصيحة والمشورة.

وبصفة عامة؛ فإن الصحابة في فترة الخلافة الراشدة كانوا في النهاية يردون أمر اختيار الخليفة للأمة، وإن كان بآليات بسيطة ببساطةَ المجتمع ذاته في ذلك الوقت؛ فكانتِ البيعةُ الخاصَّةُ تُستَكْمَلُ ببيعةٍ عامَّةٍ لكل المسلمين في المدن الكبرى تحديدًا؛ ليبدو الأمر وكأنه انتخابات على مرحلتينِ، وهو وإن كان لا يتم استشارة كل أفراد الأمة، إلا أنه مع ذلك يعد إجراء غير مسبوق؛ مقارنة بالحضارات المحيطة في ذلك الوقت.

ب ـ آلية البيعة:

وفيما يتعلق بالبيعة التي هي آلية تطبيق الشورى في ذلك الوقت، يذهب بعض الباحثين إلى أن التاريخ الإسلامي لم يَعرفِ التداوُلَ السلميَّ للسلطة، كما أنه لم يعرف أيَّ نظام شبيه به(٥٥)، غير أن الناظر إلى عهد الخلفاء الراشدين ـ كما سبق بيانه ـ يجد أن انتقالَ السلطة من خليفة إلى آخر كان يتم بالتشاور، وبإعمال آلية البيعة؛ فقد اختير أبو بكر أوَّلًا في عملية تشاور طويلة ومعقدة، انتهت بمبايعة أبي بكر في سقيفة بني ساعدة، وأوصى أبو بكر بعد التشاور مع كبار الصحابة بالخلافة من بعده إلى عمر، وترك عمر الأمر من بعده في ستة من كبار الصحابة.

وفي هذا الشأن يقول مراد هوفمان: «لقد مكَّنَ اختيار أبي بكر وعمر ثم عثمان خلفاء للمسلمين اختيارًا مَبْنِيًّا على الشورى؛ لكفاءة الإسلام وحفظها؛ فهي كفاءة مكفولة ـ كما قدر الله لهذا الدين ـ في عالمية صلاحيته للناس كافة، على أسس: الحرية، والعدالة، والمساواة؛ أي: التطور الديمقراطي بلغة العصر؛ إذ جاء هذا الاختيار بعيدًا عن الوراثة، أو العصبية القبلية، أو القرابة للرسول»(٥٦).

إذ إنه بوفاة الرسول ﷺ وعدم تحديده لمن يتولى العهد من بعده، ما يؤكد على أن الرسول ترك الأمر للمسلمين لاختيار من يَخلُفهم؛ لأنه في حالة تسميته خليفة للمسلمين، فهذا أمر من شأنه إقامة أسرة مالكة ذات حق إلٰهي دائم، وهذا ما تأباه طبيعة التطور التاريخي والتباين بين المجتمعات(٥٧).

---

(٥٥) عبد الله أبو شرخ: **تاريخ الإسلام لم يعرف التداول السلمي للسلطة**، دراسة منشورة على موقع الحوار المتمدن www.ahewar.org بتاريخ ٢٣/ ٤/ ٢٠١١م.

(٥٦) راجع: مراد هوفمان: **الإسلام كبديل**، مرجع سابق، ص١٢٥.

(٥٧) رياض عيسى: **الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية**، مرجع سابق، ص٤٧.

في حين يتجه رأى آخر إلى القول بأن التاريخ الإسلامي عرف صورًا وآليات مختلفة لانتقال السلطة، تكاد تقترب في أفكارها ومبادئها من النظم الحديثة؛ فالخلفاء الراشدون تم اختيارهم بعد تشاور المسلمين وفقًا **لما يلي**:

ـ **أبو بكر الصديق**: الأصل في انتخاب الخليفة رضا الأمة، فمِن ذلك يَستَمِدُّ قوَّتَهُ، هكذا رأى المسلمون عند وفاة رسول الله؛ فقد انتخبوا أبا بكر الصديق اختيارًا منهم، وليس استنادًا إلى نص أو أمر من الرسول الكريم[٥٨].

حيث اختير أبو بكر للخلافة بطريق الانتخاب في أعقاب بيعة السقيفة، والنقاش الذي دار بين الأنصار والمهاجرين، وسميت هذه الطريقة بطريقة الاختيار، وأطلق عليها البعض الانتخاب الاستشاري، وكانت على مرحلتين: البيعة الخاصة؛ وهي بيعة السقيفة، ثم البيعة العامة؛ التي تلتها فيما بعد في المسجد.

وتمت البيعة على السمع والطاعة للحاكم، كما أنه عاهدهم على العمل فيهم بأحكام الدين من كتاب الله وسُنَّة رسوله، هذا التعاهد المتبادل بين الخليفة والأمة هو المعنى الحقيقي للبيعة؛ إذ إنه يشبه كثيرًا فعل البيع بين البائع والمشتري، وأنهما كانا يتصافحان بالأيدي عند إجراء عقد البيع، ومن هنا تمنح البيعة الشرعية للحاكم والموجبة لاحترامه وطاعته[٥٩].

ـ **عمر بن الخطاب**: اختاره أبو بكر الصديق، وسميت هذه الطريقة بالعهد؛ إذ عهد إليه أبو بكر بالخلافة من بعده وذلك بعد أن استشار كبار الصحابة (أصحاب الحل والعقد)، والجدير بالذكر أن هذا الاختيار لم يواجه أي اعتراض من جانب المسلمين في هذا الوقت، كما أن هذا الاختيار قد تبعه بيعة عامة للمسلمين والتي بدونها يسقط هذا الاختيار، فقد اشترط ابن تيمية مبايعة أهل الحل والعقد؛ باعتبارهم ممثلين للأمة وإلا سقطت البيعة؛ يقول ابن تيمية: «وكذلك عمر بن الخطاب لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إمامًا لَمَّا بايعوه وأطاعوه، ولو قُدِّر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر، ولم يبايعوه، لم يصر إمامًا، سواء كان ذلك جائزًا أو غير جائز»[٦٠]؛ فقد اشترط ابن تيمية مبايعة ممثلي الأمة لعمر بن الخطاب لكي تكتمل بيعته.

ـ **عثمان بن عفان**: تم اختياره حسب منهج الشورى؛ إذ عين الخليفة عمر ـ وهو على فراش الموت ـ مجلسًا استشاريًا مُكوَّنًا من ستة أشخاص؛ هم: (عثمان بن عفان،

---

(٥٨) محمد الخضري بك: **محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية.. الدولة العباسية**، المحقق: محمد العثماني، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٦م، ص٤١.

(٥٩) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٦٠) ابن تيمية: **منهاج السُّنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، المحقق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٦م، ١/ ٥٣٠.

علي بن أبي طالب، عبد الرحمٰن بن عوف، سعد بن أبي وقاص، طلحة بن عبيد الله، الزبير بن العوام)، بالإضافة إلى ابنه عبد الله، واشترط ألا يحق له الانتخاب، لكن يمكنه اتخاذ موقف المعدل إذا ما أقر ثلاثة من كل جانب موقفًا وتشبثوا به، وعهد عمر إلى هذا المجلس باختيار الخليفة، وقد اختار عثمانَ، ثم أعقب ذلك بيعة عامة للمسلمين، وبهذه الطريقة اختير عثمان ثالث الخلفاء الراشدين.

ـ **علي بن أبي طالب**: أصبح خليفة بطريقة الاختيار؛ حيث بايعه معظم أهل المدينة من المهاجرين والأنصار، مع تحفظ مجموعة كبيرة من الصحابة؛ كالزبير، وطلحة، والسيدة عائشة، وخارجيًّا: كانت الشام تُمثِّلُ الانشقاقَ والمعارضةَ الأكبر بقيادة معاوية بن أبي سفيان.

وبعد اغتيال عليٍّ بن أبي طالب قَبِلَ ابنُهُ الحَسَنُ وأَقَرَّ بخلافةِ معاويةَ بن أبي سفيان؛ حقنًا لدماء المسلمين في عام سمي: عام الجماعة[٦١]، شريطة أن يعود القرار للأمة بعد موت معاوية في اختيار خليفتها من خلال الشورى وآلية البيعة؛ مما يدل على وضوح مفهوم سيادة الأمة لدى الكثيرين في ذلك الوقت.

وفي النهاية يمكننا القول: إن هناك شبهَ اتفاقٍ على وجود ملامح فكرية وشرعية وسياسية على آلية تداول السلطة في هذه الحقبة.

ج ـ التعددية والمعارضة:

فيما يتعلق بالتعددية السياسية والمعارضة ـ كما سبق بيانه ـ فقد شهدت هذه الحقبة العديد من المواقف التي أكدت على احترام الخلفاء الراشدين والمجتمع المسلم بصفة عامة للرأي الآخر، وقبول الاختلاف في الرؤى والتصورات؛ فعلى سبيل المثال وعلى الرغم من ميل جمهور المسلمين إلى مبايعة أبي بكر الصديق ﵁ بعد المناظرات التي جرت بين المهاجرين والأنصار، إلا أنه كانت هناك فئةٌ قليلةٌ عارضت ذلك؛ فلم يبايعه: «سعدُ بنُ عُبادةَ»؛ كما سَبَقَ بيانُهُ.

ويذهب كثير من المؤرِّخِينَ إلى أن عليًّا ﵁ كان يرى نفسَهُ أحقَّ الناسِ أن يكون الخليفة بعد رسول الله، وكذلك كانت ترى فاطمة زوجته، حتى إنه امتنع عن مبايعة أبي بكر مدة حياة فاطمة، إلا أنها لما ماتت مال إلى رأي الأغلبية، وبايع أبا بكر على ملأ من الناس[٦٢]، والملاحظة الأساسية هنا أنه على الرغم من معارضة فاطمة ـ وهي بنت النبي ﷺ ـ لخلافة أبي بكر، إلا أن المسلمين لم يتبعوا رأيها، وهو مؤشِّرٌ سياسيٌّ عظيمٌ يدلُّ على احترام التعددية السياسية والمعارضة، وأن الأمر قد تمت معالجته

(٦١) رياض عيسى: **الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية**، مرجع سابق، ص٧١.

(٦٢) محمد الخضري بك: **محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ـ الدولة العباسية**، مرجع سابق، ص٩.

والتعامل معه سياسيًا وليس دينيًا، وأن احترام رأي الأغلبية لم يكن يعني عدم تعدد الآراء والاتجاهات والأفكار، أضف إلى ذلك الخلاف السياسي حول حروب الردة بين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب؛ إذ أيدها الأول ورفضها الثاني.

لقد وضع أبو بكر في خطبته بعد البيعة أساسًا مهمًّا من أُسس الدولة وهو مراقبة الحاكم ومحاسبته إن أخطأ؛ وذلك بقوله: «فَإِنْ أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي، وَإِنْ أَسَأْتُ فَقَوِّمُونِي»، كما أنه أقرَّ الرقابة المالية على راتبه ونفقاته.

وبعد تولي عمر بن الخطاب الخلافة، حدَّدَ سياستَهُ المستقبلية في إدارة المجتمع المسلم في خطبته؛ قائلًا: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ فِيَّ اعْوِجَاجًا فَلْيُقَوِّمْهُ»؛ فاتحًا بذلك الباب على مصراعيه لمحاسبته ومساءلته من قبل جمهور الأمة، ولعل تجربته مع ولاته وبيت المال هي خير تأصيل لهذا المبدأ.

وتجسيدًا لحق الشعب في مراقبة الحاكم ونقده؛ قال رجل لعمر ذات يوم: «اتَّقِ اللهَ يَا عُمَرُ» فقال عمر: «دَعْهُ فَلْيَقُلْهَا لِي، نِعْمَ مَا قَالَ، لَا خَيْرَ فِيكُمْ إِنْ لَمْ تَقُولُوهَا، وَلَا خَيْرَ فِينَا إِنْ لَمْ نَقْبَلْهَا مِنْكُمْ».

أما في عهد عثمان بن عفان، فكما ذكرنا سابقًا ـ وطبقًا لعدد من المراجع التاريخية ـ أنه في الحقبة الأخيرة من حكمه تقلص مبدأ المحاسبة من الناس، مما جعل الكثيرين من الصحابة والمسلمين يُبدُون تحفظهم ومعارضتهم لتلك السياسات، ومع ذلك لم يَسْعَ الخليفة عثمان إلى قمع هذه المعارضة بالعنف أو السلطة، غير أنه نتيجة لعدم مقدرة النظام السياسي في ذلك الوقت على استيعابها، تحولت إلى فوضى، انتهت بمقتل عثمان رضي الله عنه.

وفي هذا الصدد يؤكد عبد الرزاق السنهوري أن وسائل ممارسة الرقابة لم تكن منظمة بصورة دقيقة في فترة الخلافة الراشدة فيما يتعلق بإجراءات ممارستها، ومتسائلًا: هل يمكن لأهل الحل والعقد أن يتدخلوا قبل أن ينفذ الخليفة أمرًا لمنعه؟ وكيف يتم هذا الإلغاء؟ هل يتم ذلك بمقتضى سلطتهم الذاتية، أو يجب عليهم أن يلجأوا إلى سلطة أخرى؟ مؤكدًا أن هناك أسئلةً عديدةً لا توجد عليها إجابة واضحة في السوابق التاريخية؛ فلا بد من الاستعانة بأصول الشريعة ومبادئها العامة أوَّلًا، ثم بالمبادئ العامة في القانون العام المعاصر التي لا تتعارض مع مبادئ الشريعة؛ التي من خلالها يتمكن الشعب من ممارسة حقِّهِ في إعمال الرقابة على الحكومة»[٦٣].

وبصفة عامة؛ يمكن القول بأن نهاية حقبة الخلافة الراشدة قد اتسمت بضعف آليات تنظيم التعددية السياسية والمعارضة والرقابة؛ حيث استمرت معارضة عثمان رضي الله عنه على عدة مستويات ـ اجتماعية وسياسية ـ دون معالجة حقيقية، وكذلك الحال مع

---

(٦٣) عبد الرزاق السنهوري: **فقه الخلافة**، مرجع سابق، ص١٩٦.

عليّ بن أبي طالب ﵁؛ فلم يستطع النظام السياسي في ذلك الوقت إفراز آليات جديدة من شأنها تنظيم التعددية السياسية والمعارضة، والأمر المؤسف هنا أن الكثير من الباحثين الذين يتناولون تلك الفترة دائمًا ما يلقون باللائمة وتبعات هذه الأزمة وما انتهت إليه من حروب أهلية على عوامل ومؤامرات خارجية وأعداء تكيد للإسلام والمسلمين ـ كمؤامرة عبد الله بن سبأ وغيره ـ هَرَبًا وخوفًا من المساس بأشخاص الصحابة، ومن توجيه النقد لسياساتهم، متناسِينَ أن هذه الخلافات قد حدثت بين كبار صحابة الرسول، ومنهم المبشرون بالجنة؛ كعليٍّ، وعمار، والزبير، وطلحة، إضافة إلى السيدة عائشة أمِّ المؤمنين، ممَّا يؤكد أن القضية كانت قضية ضعف الآليات السياسية المنظمة للأزمات في ذلك الوقت.

د ـ قيمة المواطنة:

أما المواطنة، فقد تواترت المصادر أن هذه القيمة قد تم تطبيقها بشكل إيجابي ـ مقارنة بواقعها وعصرها ـ فتؤكد المصادر التاريخية أن هذه القيمة ظلت تطبق على ما هي عليه منذ حقبة الرسول الكريم؛ إذ ظلت الأقليات الدينية تعيش في كنف الأمة الإسلامية تحت مبدأ: «لهم ما لنا، وعليهم ما علينا»؛ فقد جدد أبو بكر الصديق العهد للنجرانيين الذي أعطاه لهم الرسول ﷺ؛ فكتب لهم:

«بسم الله الرحمٰن الرحيم، هذا ما كتب به عبد الله أبو بكر، خليفةُ محمَّدٍ النبيِّ رسول الله ﷺ لأهل نجران: أجارهم بجوار الله، وذمَّةِ محمَّدٍ النبيِّ رسول الله ﷺ على أنفسهم، وأرضهم، وملتهم، وأموالهم، وحاشيتهم، وعبادتهم، وغائبهم، وشاهدهم، وأساقفتهم، ورهبانهم، وبِيَعِهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل وكثير، لا يُحشرون، ولا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، وفاءً لهم لكل ما كتب لهم محمَّدٌ النبيُّ ﷺ وعلى ما في هذه الصحيفة جوار الله، وذمَّةُ محمَّدٍ النبيِّ ﷺ أبدًا، وعليهم النُصحُ والصلاح فيما عليهم من الحق»(٦٤).

بل واتسع مفهوم المواطنة ليشمل أصحاب الديانات الوضعية من المجوس وغيرهم، فبعد فتح فارس في عهد عمر بن الخطاب، قام عمر بعرض أمر المجوس داخلها على أهل الشورى ـ وقال لهم: «نحنُ نعرفُ من حكم اليهود والنصارى، فماذا عن حكم هؤلاء المجوس؟» فرَدَّ عبد الرحمٰن بن عوف عنهم قائلًا: «أَشهَدُ أنِّي سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «**سُنُّوا فِيهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الكِتَابِ**»»(٦٥).

---

(٦٤) محمد حميد الله الحيدر آبادي: **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، بيروت، دار النفائس، الطبعة السادسة، ١٤٠٧هـ، ص١٩١.

(٦٥) محمد عمارة: **المفهوم الإسلامي للمواطنة**، دراسة منشورة بمجلة الأزهر، مصر، عدد مارس ٢٠١٣م، ص٨٦٨.

وتؤكد المصادر أن عمر بن الخطاب عند مقتله على يد أبي لؤلؤة المجوسي أوصَى بأهل الذمة خيرًا؛ خوفًا من حدوث تضييق عليهم بسبب مقتله، وفي حياته وجد يهوديًّا شاخ في السن ويتسول، فسأله عمر، فأخبره بأنه لا يقدر على دفع الجزية، فأمر عمر بعدم أخذ الجزية منه؛ بل وإعطائه من بيت المال، وأمره بالجلوس بمنزله(٦٦).

كذلك طَبَّقَ عليٌّ بن أبي طالب روح مبدأ المواطنة؛ بالمساواة أمام القانون للجميع (**سيادة القانون**)؛ فإنه ـ على سبيل المثال ـ لما رجع من قتال معاوية، وجد درعًا له افتقده بيد يهودي يبيعها، فقال عليٌّ: دِرعِي؛ لم أبع، ولم أهب، فقال اليهودي: درعي وفي يدي؛ فاختصما إلى القاضي شريح، فقال له شريح: هل لك بينةٌ؟ قال: نعم، قُنبُر والحسنُ ابني، فقال شريح: شهادة الابن لا تجوز للأب، فحكم شريح القاضي بالدرع لليهودي، فأخذها وذهب، وما أن مضى قليلًا حتى رجع، وقال: أشهد أن هذه أحكام الأنبياء، نحتكم أنا وأمير المؤمنين إلى القاضي، ويحكم بالدرع لي! أشهد أن لا إلٰه إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، ثم قال: إن هذه الدرع لك، وأنا أخذتها من بعيرك، فقال له علي رضي الله عنه: «مَا دُمتَ قَد أَسْلَمْتَ فَالدِّرْعُ هَدِيَّةٌ لَكَ»(٦٧).

وهنا قد يقول قائل: إن كل تلك الممارسات على إيجابياتها لم تكن لترقى إلى ما يعنيه مفهوم المواطنة بالمعنى المعروف اليوم ـ فهي في النهاية أمة قائمة على أساس ديني، تعطي الأفضلية لأتباع دينها ـ ربما يكون هذا الطرح صحيحًا في وجه من وجوهه، لكنه من غير المنصف أن نقارن هذا الواقع التاريخي بالواقع المعاصر، وإنما بما كانت تحيطه من حضارات في ذلك الوقت، وهي حضارات كانت تنظر للأرض وما عليها من بشر في حالة الاستيلاء على تلك الأرض باعتبارهم متاعًا وغنائم، فإذا أخذنا هذا المتغير في الاعتبار، رأينا النقلة الكبيرة التي أحدثتها الحضارة الإسلامية في تعاملها مع الآخر فيما يتعلق بتطبيق مبدأ المواطنة.

ومن ناحية أخرى؛ فقد كان هناك صراع آخر يختلج الأمة ـ والذي تجسد في إشكالية اعتبار شعوب أراضي الفتوحات ـ سواء من دخل منهم الإسلام، أو مَن بقي على دينه ـ هل هم مواطنون أم غنيمة فتوح؟ أُسوةً بما كان يجري لدى الحضارات الأخرى في ذلك الوقت ـ مما مَثَّلَ صراعًا بين القيم الشرعية بمثاليتها، وبين الواقع بضغوطه الاجتماعية والاقتصادية، ذلك الواقع الذي مثَّل عائقًا أمام تطور مفهوم المواطنة وإنزاله على الواقع كما دعا إليه هذا الدين، لقد اجتهد عمر بن الخطاب في تطبيق هذا المبدأ؛ بتحقيق أقصى عدالة ممكنة بين مكونات الأمة؛ بسن تشريعاتٍ

(٦٦) عصام تليمة: **مفهوم المواطنة في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق.

(٦٧) المرجع السابق.

جديدةٍ، بُنِيَتْ على اجتهاداتٍ شرعيَّةٍ مُتطوِّرةٍ وإبداعيَّةٍ، وهي اجتهاداتٌ كانت بحاجة لتطوير مُستمِرٌ ممن خلفوه؛ لاستيعاب المتغيرات الجديدة؛ مثل أوضاع حديثي العهد بالإسلام من الموالي، لكن الأمر لم يسر على ذات الوتيرة من بعده؛ إذ ظهرت فئات جديدة ذات مصالح، استطاعت أن تُثَبِّتَ وضعًا طبقيًّا، احتلت فيه مكانة متميزة مقارنة بطبقات وأصحاب ديانات أخرى، حتى من دخلوا الإسلام حديثًا اعتُبِرُوا مواطنِينَ من الدرجة الثانية؛ ومن ثم كانت البداية لتراجع هذا المبدأ في فترات لاحقة.

وبشكل عامٍّ؛ فقد مَثَّلَ النموُّ فائق السرعة لتلك الأمة ـ سياسيًّا واقتصاديًّا وجغرافيًّا وبشريًّا مع ما ضمته من مجتمعات متباينة ـ تحدِّيًا كبيرًا أمام النظام السياسي القائم في ذلك الوقت، والذي لم يَنْمُ هو الآخر بشكل متواكِبٍ ومتكافئ مع نمو الدولة؛ ففي حين كان يأخذ خطوةً للأمام، كان الواقع يتَّخِذُ خُطُواتٍ، نعم كان هناك تطوُّرٌ ملحوظٌ لا يمكن إنكاره، لكنَّهُ لم يكن لِيَرقَى لحجم تحديات الواقع الدائر في ذلك الوقت؛ فحدثت الأزمة، ومن ثم الفتنة الكبرى، من هنا كانت فرضية هذه الدراسة الرئيسية ـ وهي الحاجة لنظرية سياسية (حية/ متطورة) ـ تَكمُنُ فيها خاصِّيَّةُ التطوُّرِ؛ فلا تتوقف عن مجاراة الواقع الذي هو أيضًا في صيرورة مستمرة ولا نهائية.

خلاصة:

إذن؛ وفي نهاية هذه الحقبة، يمكننا القول: إن التجربة السياسية للخلفاء الراشدين كانت ثرية ناضجة؛ على مستوى الفكر أو الممارسة؛ في كيفية التعامل مع مستجدات الواقع في أول مواجهة مباشرة معه بعد انقطاع وحي السماء بوفاة الرسول الكريم؛ إذ استطاع المسلمون في هذه الحقبة ـ باجتهاد بشري محض ـ إدارة دولتهم باقتدار، هذا إذا ما أخذنا في الاعتبار التوسع الكبير الذي شهدته حدود الدولة الإسلامية في تلك الفترة بشكل غير مسبوق؛ حيث ضَمَّتْ أُمَمًا وشعوبًا متباينة، وطرأت عليها مُستجِدَّاتٌ لم تكن في عهد الرسول، إلا أنه في نهاية هذه الحقبة ولأسباب عديدة ـ منها اتساع رقعة الدولة بشكل غير مسبوق خارج الجزيرة العربية، وبروز الطبقية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، نتيجة لهذه العوامل ولعوامل أخرى سبق ذكرها ـ انقلب الأمر لصراع سياسي على السلطة، مؤذنًا بانتهاء حقبة الخلافة الراشدة، وببدء حقبة جديدة، ومع ذلك كلِّهِ تبقى تجربة الخلفاء الراشدين السياسية تجربة فريدة ومتميزة مقارنة بما كان يدور من ممارسة سياسية في الحضارات الأخرى من العالم في ذلك التوقيت.

المبحث الثالث

التجربة السياسية من الخلافة الأموية حتى سقوط الخلافة العثمانية (المسيرة التاريخية ـ القيم والآليات)

تمهيد:

شهدت أواخر حقبة الخلافة الراشدة ـ كما سبق القول ـ حروبًا وصراعات عديدة على السلطة السياسية، وهي الصراعات التي تحولت فيما بعد إلى صراع تاريخي، امتدت آثاره وتداعياته إلى يومنا هذا، غير أنه قد آذَنَ في وقته بنهاية الخلافة الراشدة؛ فقامت الدولة الأموية، ثم انتهى حكم الأمويين ـ بعد تسعين سنة من الحكم ـ على يد أبناء عمومتهم العباسيين، وبرغم أن الدولة العباسية استمرت خمسمائة سنة، فقد تفكَّكَتْ، ولم يتجاوز نفوذها العراق بعد مائتي سنة من قيامها(١)، ومن ثم بدأت الدول المستقلة في الظهور في مصر؛ على يد الولاة، الذين كان الخلفاء العباسيون يعينونهم من القادة العسكريين؛ مثل الطولونيين، والإخشيديين، ونشأت دول أخرى في الأطراف والأقاليم؛ مثل آل زنكي؛ الذين ورثهم الأيوبيون، والأمويون في الأندلس، والمرابطون والموحدون والأدارسة والأغالبة والحفصيون والوطاسيون في شمال أفريقيا(٢).

ثم أقام المماليك ـ وهم من الجيش الذي كَوَّنَهُ الأيوبيون ـ دولة في مصر والشام والعراق، خلفت العباسيين، وإن أبقت على الخلافة الاسميَّةِ لهم، حتى جاءت الدولة العثمانية في أوائل القرن السادس عشر، وبَسَطَتْ نفوذها على الوطن العربي كلِّهِ، ولكنَّها ضَعُفَتْ أيضًا، وبدأت تقوم دول مستقلة داخلها، ولا تتمتع السلطة العثمانية بأيِّ نفوذ فعلي إلا بسلطة رمزية ـ أو وجود وحضور جزئي ـ تتمثل في الدعاء لهم على المنابر(٣).

---

(١) **تداول السلطة في الوطن العربي منذ ظهور الإسلام إلى الدولة العثمانية**، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

شَهِدَ التاريخُ الإسلاميُّ نوعَينِ من الحكم: دول كبرى قائمة على أُسَرٍ وعائلاتٍ وتُتِيحُ حكمًا لا مركزيًّا في الولايات والأقاليم؛ كالعباسيين، والأيوبيون، والمماليك، والعثمانيين، وكذلك حكمُ عائلاتٍ محليٍّ مستقِلٍّ في بلد أو إقليم، وشهدت العائلات الحاكمة نفسُها خلافاتٍ ونزاعاتٍ داخليَّةً على الحكم، حتَّى وإن تدثرت بشعارات دينية وعقدية، إلا أنها كانت صراعًا على السلطة والنفوذ السياسي(٤)، وقد شهدت هذه الحقبة بزوغَ نمط جديد من الحكم الإسلامي؛ إذ ابتعد إلى حد كبير عن القيم والمبادئ المقررة في عهد الرسول الكريم، وكذلك القيم والممارسات السياسية في عهد الخلافة الراشدة، وهو ما كان مؤذنًا بحدوث تغيرات كبرى سلبية وخطيرة؛ من تفتت وانهيار حضاري على مستويات عدة.

ومن أجلِ الإحاطة بجوانب التجربة السياسية في تلك الحقبة، سنُلقِي الضوءَ على التطور التاريخي للتجربة السياسية فيها، ثم ننتقل إلى الحديث عن قِيَمِ وآلياتِ التجربة السياسية بها، **وفقًا للمحاور التالية**:

أولًا: محطاتٌ مهمَّةٌ في تاريخ الأمويين والعباسيين والعثمانيين.

ثانيًا: دويلات داخل دولة العباسيين: منحدر الهبوط.

ثالثًا: قيم وآليات التجربة السياسية في الفترات السابقة.

أولًا: محطاتٌ مهمَّةٌ في تاريخ الأمويين والعباسيين والعثمانيين:

تُعَدُّ هذه الفترة الزمنية فترة متَّسعةً إلى حدٍّ بعيدٍ، بحيث يصعب الإحاطةُ بها بشكل كليٍّ، إلا أن تركيزَنا سينصب فقط على الأحداث السياسية البارزة في هذه المرحلة، وخاصة آلية تداول السلطة بين الحكام، وصور قيم وآليات الممارسة السياسية في كل حقبة، وكيفية انتهاء هذه الحقبة.

لقد انتهتِ الحروب بين أنصار عليٍّ وأنصارِ معاويةَ ـ كما سبق القول ـ بإقرار الحسن بن علي بالخلافة إلى معاوية بن أبي سفيان، شريطة أن يترك معاوية الأمر للأمة من بعده لتختار حاكمَها، وبذلك توقَّفَتِ الحرب الأهلية التي استمرت خمس سنوات، فأقام معاوية الخلافة الأموية، وتولى الحكم أوَّلَ خليفةٍ أمويٍّ، غير أنه خالف شرط اتفاقه مع الحسن بن علي؛ فنقل الحكم من بعده إلى ابنه يزيد، ومضى الحكم وراثيًّا من بعده(٥)، فأصبح معاوية بذلك أوَّلَ مَن جعل الخلافةَ مَلَكِيَّةً وراثيَّةً في أسرته، دون اهتمام بالشورى أو رأي الآخرين، وقد شَكَّل توريث الحكم في بني أمية بداية جديدة

---

(٤) المرجع السابق.

(٥) لمزيد من التفاصيل حول البيعة ليزيد بن معاوية وكيف تمت بشكل جبري، راجع: ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ٣/٩٨ ـ ١٠٠.

للصراع، كانت نتيجته مذبحة كربلاء في عام: (٦١) هجرية، تلك المذبحة التي راح ضحيَّتَها عدد من المسلمين، أبرَزُهم: الحسينُ بن عليٍّ حفيدُ رسول الله، وبعدَها وقع تمرُّدُ أهل المدينة على يزيد؛ إذ خلعوا بَيْعَتَهُ في عام: (٦٣) هجرية، فحدثت موقعةُ الحَرَّةِ الشرقية، والتي استباح فيها جيش يزيد المدينة ثلاثةَ أيَّامٍ؛ فانتُهكت فيها المحارم، وأُريقت فيها دماءُ المهاجرين والأنصار، فبلغ عدد قتلى أهل المدينة ما يقارب ألفي قتيل.

وبعد استباحة المدينة خلع عبد الله بن الزبير ولاية يزيد، ودعا إلى إقامة خلافة حجازية في مكة بقيادته، فأمر يزيد بأن تتوجه جيوشه إلى مكة، ومحاصرتها، والقضاء على ابن الزبير، وتم محاصرة مكة، ورميت الكعبة بالمنجنيق، وحُرق سقفها[٦].

فهذه هي المرة الأولى في الإسلام التي يتم الاعتداء فيها على الكعبة المشرَّفة، إلا أنها لم تكن الأخيرةَ؛ حيث أَحرَقَها قائدُ جيوش عبد الملك بن مروان، الذي تولى السلطة بعد يزيد، وقرر القضاء على عبد الله بن الزبير خليفة الحجاز؛ فحاصر جيشَ ابن الزبير شهرًا؛ لإجبار الناس على التخلِّي عنه، ثم بدأ بقَصفِ الكعبةِ بالمنجنيق من أعلى الجبال، وانتهت المعركة بصَلبِ ابنِ الزبير، وقتل عدد كبير من رجاله.

وبهذه المعارك والمذابح والقتل والتمثيل والتشريد بين الصحابة وكبار التابعين ـ أصبحت نظريةُ حتميَّةِ التدهور التاريخي والحضاري متحقِّقةَ الأركانِ على أرض الواقع، وقد وصف ابن تيمية مقتل عثمان ومعركة كربلاء ومقتل الحسين بأنها من أكبر مسببات الفتن في تاريخ الأمة؛ فقال: «وكان قتله من المصائب العظيمة، فإن قتل الحسين، وقتل عثمان قبله كانا من أعظم أسباب الفتن في هذه الأمة، وقتلتهما من شرار الخلق عند الله»[٧].

إلا أنه ـ وعلى الرغم من كل هذه المساوئ ـ فلم تخلُ هذه الحقبة من إيجابيات؛ **منها**: فتحُ الأندلس، الذي دشن لبداية العصر الإسلامي في الأندلس؛ ليستمر قرابة ثمانية قرون حتى سقوط مملكة غرناطة سنة: (١٤٩٢م)؛ فقد أسَّسَ الأمويون حضارة إسلامية قوية في مدن الأندلس المختلفة، ونقلوا إليها الحضارة، والأدب، والفن، والعمارة الإسلامية، فآثار الأمويين ـ وحتى اليوم ـ هي الطابع الغالب على الأندلس بأكملها.

كما شهد هذا العصرُ مجموعةً من الخلفاء المشهود لهم بالعدل والصلاح؛ مثل: عمر بن عبد العزيز ثامن الخلفاء الأمويين، عام: (٩٩هـ)، والذي جاءته الخلافة ولم يطلبها، وعُرف عنه التقوى، والعدل، والزهد، ومخالطة العلماء، واستشارتهم في أمور الدولة، واعتمد مبدأ الحوار في إقناع المخالفين؛ للعودة إلى جماعة المسلمين؛ فعم

(٦) ابن كثير: **البداية والنهاية**، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، ص٣١٥.

(٧) ابن تيمية: **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد للطباعة، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٥م، ٤١١/٣.

الرخاء، وتحققت العدالة الاجتماعية، ولُقب بخامس الخلفاء الراشدين؛ لأنه أعاد للناس ما كان من سيرة الخلفاء الراشدين، وفيه قال ميمون بن مهران: «إن الله كانَ يَتَعَاهَدُ النَّاسَ بِنَبِيٍّ بَعْدَ نَبِيٍّ، وإنَّ اللهَ تَعاهَدَ النَّاسَ بعُمَرَ بنِ عبدِ العَزِيزِ»[٨].

وبعد وفاه الخليفة عمر بن عبد العزيز، تولى الحكم ستة من الخلفاء الأمويين الضعاف الَّذين لم يستطيعوا أن يتصدَّوْا لرغبات أبناء عمومتهم العباسيين في الاستحواذ على السلطة، ودارت بينهم معارك عديدة، انتهت بهزيمة الأمويين، وقُتل آخِرُ خليفةٍ أمويٍّ، وهو مروان الثاني في سنة: (١٣٢هـ)، وانتهت بذلك الخلافة الأموية.

ساعدت الإدارة السيئة للأمويين في الحكم في إيجاد حالة من السخط بين غالبية المسلمين على حكمهم؛ إذ اتسمت الدولة الأموية ـ كما يذهب البعض ـ بتعصبها للعرب دون سواهم، مما دفع غير العرب إلى المشاركة بقوة في الثورة على آخر حكام الدولة الأموية: مروان بن محمد، الذي واجه ثورة شديدة، اندلعت أول الأمر في خراسان، بقيادة أبي مسلم الخراساني.

ومثلت الشام الشرارة الأولى لاندلاع تلك الثورة، فبدأت من فلسطين، ثم زحفت إلى دمشق فحمص، ولم تسكن الأمور، فقامت الثورات واحدة تلو الأخرى، مرة في الجزيرة واليمن سنة: (١٢٧هـ)، وأخرى في الموصل سنة: (١٢٩هـ)، ثم في إفريقية في سنتي: (١٣١ و١٣٢هـ)، فضلًا عن الانقسامات الداخلية بين القبائل العربية المختلفة، وداخل البيت الأمويّ نفسِهِ.

وقد أنهكت هذه الثورات المتتالية مروان بن محمد، فأخذ يَتنقل من منطقة إلى منطقة يُحاول السيطرة على الدولة، ومنعها من الانهيار، لكنَّهُ فوجِئَ ـ وهو غارق في صراعاته الداخلية يَقمعها واحدًا تلو الآخر ـ بالمدّ العباسي يأتي من المشرق فيَكتَسِحُ خُراسانَ والعراق، فسار إليهم، ووقعت معركة «**الزاب الكبير**» في سنة: (١٣٢هـ) ـ (٧٥٠م)، وقد كانت هذه المعركة هي نهاية الدولة الأموية وسُقوطها، وقُتِلَ مروان بعدها بِبضعَةِ أَشهُر[٩]، وهكذا استوَلَى العباسيون على السلطة السياسية.

وبدأت الخلافة العباسية بأبي العباس السفاح في سنة: (٧٤٩م)، ثم انتقلت إلى أخيه أبي جعفر المنصور، ومضت الخلافة في ذريته، وقد استمرت دولة العباسيين خمسَمائةِ سنة، ولكن الدولة الإسلامية لم تستمر موحدة في ظلهم؛ فقد أنشأ الأمويون دولة جديدة في الأندلس، عندما تمكن عبد الرحمٰن بن هشام بن عبد الملك من الفرار

---

(٨) جلال الدين السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، مرجع سابق، ص١٧٤.

(٩) راغب السرجاني: **سقوط الدولة الأموية**، دراسة منشورة على موقع قصة الإسلام، بتاريخ ٢٧/ ٢/ ٢٠١١م.
ولمزيد من التفاصيل حول سقوط الدولة الأموية وبداية الدولة العباسية راجع:
المسعودي: **مروج الذهب**، تحقيق: أسعد داغر، دار الهجرة، قم، ١٤٠٩هـ ٢/ ١٠٦ وما بعدها.

إلى الأندلس، وأقام دولة أموية في قرطبة مستقلة عن العباسيين سنة: (١٣٨هـ) - (٧٥٥م)، فأسَّسَ الأمويون الدولة الأموية في الأندلس، وظلُّوا يحكمونها زهاء ثلاثة قرون، غير أن مصيرها في النهاية كان السُّقوطَ سنةَ: (٤٢٢هـ)، بعد أن تفككت الأندلس إلى إمارات صغيرة مستقلة، وكذلك نشأت دول أخرى كثيرة بعيدًا عن العراق في شمال إفريقيا ثم في مصر، وفي منتصف القرن الرابع زحف البويهيون إلى بغداد، وفرضوا سلطتهم على الخلفاء العباسيين.

وقد رَوَّجَ العباسيون منذ بداية حكمهم للعديد من المبادئ والمعتقدات التي تبرر استيلاءهم على السلطة، والتي تشابهت مع العديد من معتقدات ومبادئ الدولة الأموية، ومنها التأكيد على التفويض الإلهي؛ مصدرًا لشرعية حكمهم السياسي، وليس شرعيَّةً مدنية من خلال جماهير المسلمين، كما أصبح تداول السلطة في العصر العباسي يتم بطريقة وراثية تمامًا، وكانت البيعة تتم بالجبر[١٠].

وعلى الرغم من قوة الدولة العباسية في معظم مراحلها، إلا أن مجموعة من خلفاء هذا العصر ماتوا قتلًا أو خلعًا، والأمر الغريب أن هذه الانقلابات كانت تَحدُثُ غالبًا من جانب أحد أفراد العائلة؛ فالخليفة العباسي الأمين قَتَلَهُ أخوه المأمون، والمتوكل بالله قَتَلَهُ ابنُهُ المنتصرُ بالله، حتى إن عدد الحكام العباسيين الَّذين قُتِلُوا بلغ عشرة حكام من مجموع: (٣٧) حاكمًا، بالإضافة إلى خمسة حكام تم خلعهم.

ومع ذلك؛ شهدت الخلافة العباسية الكثير من المظاهر الإيجابية، تمثلت في حكم عدد من الحكام الذين ازدهرت تجربتهم السياسية وحققت نجاحًا مشهودًا؛ حيث تُعْتَبَرُ خلافةُ هارون الرشيد عصر القوة في الدولة العباسية (العصر الذهبي)، ثم خلافة ابنه المأمون، ثم المعتصم بن الرشيد، فالواثق بن المعتصم؛ حيث تميز هذا العهد بقوة السلطة المركزية، وبالتنظيمات الإدارية، والإصلاحات؛ فتطورت الحياة العلمية والفكرية.

وقد اعتنى الرشيد بالزراعة؛ فبنَتْ حكومتُهُ الجسورَ والقناطر الكبيرة، وحَفَرَتِ التُّرَعَ والجداولَ، وأَسَّسَ الرشيد ديوانًا خاصًّا للإشراف على تنفيذ تلك الأعمال الإصلاحية، وكان من أعماله أيضًا تشجيعُ التبادل التجاري بين الولايات، وحراسة طرق التجارة بين المدن.

وفي عام: (١٢٥٨م) انتهي الحكم العباسي في بغداد؛ عندما أقدم التتار على نهب وحرق المدينة، وقتلِ أغلب سكانها بما فيهم الخليفة وأبناؤه؛ فانتقل مَن بقي على قيد الحياة من بني العباس إلى القاهرة؛ حيث قامت الخلافة مجدَّدًا تحتَ زعامة المماليك في سنة: (١٢٦١م)، وبحلول هذه الحقبة أصبَحَ الخليفةُ العباسيُّ مجرَّدَ رمز لوحدة

---

(١٠) إمام عبد الفتاح إمام: **الطاغية**، مرجع سابق، ص٢٢٢.

الدولة الإسلامية دينيًا، في حين كان سلاطين المماليك في مصر هم الحُكَّامَ الفعليين للدولة، وقد استمرت الخلافة العباسية أئمة شكلًا حتى سنة: (١٥١٩م)؛ عندما اجتاحت الجيوش العثمانية بلاد الشام ومصر، وفتحت مدنها وقلاعها.

ثانيًا: دويلاتٌ داخلَ دولةِ العباسيِّينَ: منحدر الهبوط:

ثمة ظاهرة تاريخية تستدعي النظر في دراسة تاريخ الخلافة العباسية، تتعلق بانشقاق العديد من الدول عن الحكم العباسي(١١)؛ **ومن هذه الدول:**

ـ دولة الأدارسة في المغرب (١٧٢ ـ ٣١٤هـ):

وهي منسوبةٌ إلى إدريس؛ من أحفاد الحسن بن علي، والذي أسَّسَ مدينة فاس، وأقام دولة الأدارسة، وبقيت دَولَتُهُم إلى أن قضى عليها أمويو الأندلس.

ـ دولة الطولونيين في مصر وسوريا (٢٥٤ ـ ٢٩٢هـ):

تُمثِّلُ تجربة الطولونيين أول حكم محلي تحكم فيه أسرة أو دولة حكمًا مستقلًا عن حكومة الخلافة المركزية، وقد كان مؤسِّسُ هذه الأسرة: «أحمد بن طولون» جنديًا تركيًا، جاء إلى مصر نائبًا للحاكم العباسي فيها، لكنه استأثر بالحكم، ثم بسط سلطانه على الشام، وحكم بعد أحمد بن طولون ابنُهُ خمارويْهِ؛ الذي عقد معه الخليفة العباسي المعتضد اتفاقًا يقضي بمنحه هو وورثته الحكم في مصر والشام لمدة ثلاثين عامًا؛ على أن يؤدِّيَ للخليفة جُعلًا سنويًا مقداره ثلاثمائة ألف دينار.

ـ الدولة الحمدانية في سوريا والجزيرة (٢٩٣ ـ ٣٩٤هـ):

ينتسب الحمدانيون إلى قبيلة تغلب العربية، ومؤسس هذه الأسرة هو حمدان بن حمدون، اعتنَقَ الحمدانيون المذهب الشيعي، ومن حكامهم القائد الشهير: سيف الدولة الحمداني، والذي دخل في معارك طويلة مع البيزنطيين، وتولى بعده ابنه سعد الدولة، ووَلِيَ من بعدِهِ ابنُهُ سعيد الدولة، فسيطر عليه خادم أبيه: «لؤلؤ»، الذي استقل عن الحمدانيين، وحكم نيابة عن الفاطميين، ثم أوصى لؤلؤ لابنه من بعده.

ـ الدولة الإخشيدية (٣٢٣ ـ ٣٥٨هـ):

مؤسِّسُ هذه الدولة هو محمد بن طغج، عَيَّنَهُ الخليفة العباسي الراضي حاكمًا على مصر، فاستقل بالحكم، وبسط سلطانه على أجزاء كثيرة من الشام، وولي الأمر بعده ابنه عليٌّ، وكان ألعوبة بيد الوصي عليه: «كافور»، الذي كان عبدًا لدى الإخشيد، وبعد وفاة عليٍّ صار كافور هو الحاكمَ الرسميَّ، ثم أُعيد الحكم بعد كافور إلى أحد أحفاد

---

(١١) للمزيد حول هذه الدويلات راجع:

تداول السلطة في الوطن العربي منذ ظهور الإسلام إلى الدولة العثمانية، مرجع سابق.

محمد بن طغج، لكنه كان حاكمًا ضعيفًا؛ فاحتل الفاطميون مصر، وأنهوا حكم الدولة الإخشيدية.

ـ الدولة الفاطمية: (٣٥٨ ـ ٥٦٧هـ):

يدَّعِي الفاطميون الشيعة نسبتهم إلى الإمام عليٍّ، استولَى الفاطميون على شرق الجزائر، ثم تونس، ثم ليبيا، ثم صقلية التي بقيت في حكمهم حتى عام: (١٠٦١ م)، دخل الفاطميون في صراع مع العباسيين للسيطرة على الشام، كما تنازعوا السيطرة على شمال إفريقية مع أمويي الأندلس، وتمكنوا من إخضاع الحجاز والحرمين ما بين سنوات: (٩٦٥ ـ ١٠٧٠م).

وفي سنة: (٣٥٨هـ) أرسل المعز قائدَهُ جوهرًا الصِّقَليَّ لغزو مصر؛ فنجح في فتحها، وضمها إلى الدولة الفاطمية؛ فأنشأ مدينة القاهرة، وأنشأ بها الجامع الأزهر، وبعد ذلك انتقل الخليفة المعز إلى مصر، واتخذ من القاهرة عاصمة لدولته، ومنذ ذلك الوقت أصبحت مصر مَقَرًّا للخلافة الفاطمية.

انتهى العصر الفاطمي نتيجةً لتنازُعِ الوزراء في عهد الخليفة العاضد لدين الله؛ فقد تنازع شاور وضرغام على الوزارة، واستنجد ضرغام بالقوات الصليبية الموجودة في بيت المقدس، بينما استعان شاور بنور الدين محمود سلطان دولة الزنكيين في الموصل، الذي أرسل قائده: «أسد الدين شيريكوه»، ومعه ابن أخيه: «صلاح الدين الأيوبي» إلى مصر، وانتهى النزاع بمقتل الوزيرين، وعزل آخر الخلفاء الفاطميين العاضد، واستقلال صلاح الدين بمصر.

كان للفاطميين أثرٌ كبير في التاريخ الإسلامي بشكل عام والمصري بشكل خاص؛ فكانت القاهرة حاضرة زمانها؛ يفدها الطلاب من أنحاء العالم؛ للتزود بالعلم والمعرفة، وبنيت بها دار الحكمة، والأزهر، وانتشرت الكتب، ورُصِدَتِ المكافآت المالية لأفضل الشعراء والأدباء، وارتبطت الكثير من العادات والتقاليد والطقوس والقصص الشعبية بالدولة الفاطمية في مصر[١٢].

ـ دولة المرابطين في شمال أفريقيا (٤٤٨ ـ ٥٤١هـ):

تنتمي دولة المرابطين إلى قبيلة صنهاجية، أسسها يحيى بن إبراهيم، الذي أقام أربطة وحصونًا للغزو والجهاد؛ فسمي المجاهدون بالمرابطين، وكانت السلطة الروحية لعبد الله بن ياسين؛ أحد كبار الفقهاء في المغرب، بنى المرابطون مدينة مراكش، وتوسعت دولتهم في شمال إفريقيا والأندلس.

---

(١٢) للمزيد حول تاريخ الدولة الفاطمية راجع:

علي محمد الصلابي: **الدولة الفاطمية**، بيروت، مؤسسة اقرأ، ٢٠٠٦م.

- **دولة الموحدين في شمال أفريقيا (٥٢٤ ـ ٦٦٧هـ):**

مؤسِّسُ هذه الدولة هو: محمد بن تومرت؛ الذي تلقى تعليمه في الشرق، وتأثر بدعاة الإصلاح والزهد والتقشف، وأعلن نفسه زعيمًا لإحدى الحركات الجماهيرية، وأسس دولة الموحدين، التي ورثت دولة المرابطين، ثم قام نائبه عبد المؤمن باحتلال أجزاء من الأندلس، وأقام دولة قوية في إشبيلية، وتوسعت دولة الموحدين في تونس وليبيا، وازدهرت في عهدهم العلوم، والفلسفة، ومن أكبر العلماء المعاصرين لهذه الدولة: ابن طفيل، وابن رشد، وكلاهما كان طبيبًا لسلاطين الموحدين.

- **الدولة الأيوبية (٥٦٧ ـ ٦٤٨هـ)[١٣]:**

كان أسد الدين شيريكوه قائد جيش آل زنكي الذي ساعده في فتح مصر، وبعد وفاة شيريكوه، حَلَّ محلَّهُ ابنُ أخيه: «صلاح الدين الأيوبي» المؤسِّسُ الحقيقيُّ للأسرة الأيوبية الحاكمة، واستعاد الحكم السُّنِّي على الشام ومصر، ووحد المسلمين في حروبه ضد الصليبيين، وانتصر عليهم في معركة حطين، وكانت هذه المعركة بداية النهاية للصليبيين.

وبعد وفاة صلاح الدين، توزعت مملكته بين أفراد أسرته، ودبت الخلافات بين الأمراء الأيوبيين، وتوافقت هذه الخلافات مع حملة صليبية بقيادة ملك فرنسا: «لويس التاسع»؛ حيث مات الملك الصالح آخِرُ ملك أيوبي أثناء المعركة، فأخذ القادة المماليك زمام المبادرة؛ بالتنسيق مع زوجة الملك الصالح: «شجرة الدر»، ووَرِثُوا دولة الأيوبيين، ومن ثم بدأت دولة المماليك.

- **الدولة المملوكية: (٦٤٨ ـ ٩٢٢هـ):**

ورثت دولة المماليك الدولة الأيوبية، والمماليك في الأصل هم جنود محترفون من الرقيق، كان الأيوبيون يشترونهم من أواسط آسيا، ويميز المؤرخون بين سلالتين من المماليك، هما: المماليك البحرية؛ وهم الذين كانوا يقيمون في ثكناتٍ أُعِدَّتْ لهم في جزيرة الروضة في نهر النيل، والمماليك البُرجِيَّةُ؛ نسبة إلى القلعة التي كانوا يقيمون فيها، وكان المماليك البحرية يجلبون من جنوب روسيا، مع خليط من المغول والأكراد، أما المماليك البرجية فكانوا من الشركس.

وقد كان نظام الحكم الوراثي هو السائد لدى المماليك البحرية، أما المماليك البرجية، فقد كان نظام الحكم السائد قائمًا على أساس اختيار السلطان وَفقًا لمبدأ الأقدمية، وكان لديهم نسق إداري هرمي معقد، كان الرق فيه أساسًا للترقية، فلم يكن للعناصر الحرة منهم ـ وفيهم أبناء المماليك السابقين ـ مكان في الجيش المملوكي.

---

(١٣) للمزيد حول الدولة الأيوبية وفترة حكمها راجع:

منصور عبد الحكيم: **الدولة الأيوبية**، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥م.

وقد أحيا المماليك الخلافة العباسية اسمًا، وامتد حكمهم إلى ليبيا والسودان، وبعد أن قضى العثمانيون على دولة المماليك، ظلت الطبقة العسكرية المملوكية تحكم مصر حكمًا فعليًا، حتى قضى عليهم محمد علي عام: (١٨١١ م).

وتعد دولة المماليك سابقة في استيلاء الجيش والعسكر على الحكم والسلطة؛ فقد كان للعسكر الأتراك نفوذ قوي في الدولة العباسية، وصل إلى تبديل الخلفاء، وقتلهم، ثم تكررت الظاهرة في الدولة العثمانية على يد الإنكشاريين.

ـ الدولة العثمانية: (٦٨٠ ـ ١٣٤٢هـ):

قامت على يد عثمان بن أرطغرل في منطقة الأناضول، فضمت آسيا الصغرى تحت قيادتها، وبدأت محاولة فتح القسطنطينية، إلى أن فتحها محمد الفاتح؛ لتبدأ في مرحلة التوسع والقوة؛ فدخل محمد الفاتح اليونان، حتى وصل إلى حدود إيطاليا، وفي بداية القرن السادس عشر الميلادي، ضمت البلاد العربية إليها وأنهت دولة المماليك.

وكانت الخلافة في الدولة العثمانية وراثية في خط الأبناء، واستمرت الخلافة العثمانية إلى سنة: (١٩٢٤م)؛ ففي هذا العام أُلغِيَتِ الخلافة، وأقيم بدلًا منها النظام الجمهوري العلماني، وكان آخر السلاطين العثمانيين هو: «السلطان عبد الحميد الثاني».

وفي مصر تولى محمد علي (مؤسس مصر الحديثة) حكم مصر، وانفصل عن الدولة العثمانية، واستطاع أن ينهض بمصر؛ عسكريًا وتعليميًا وصناعيًا وزراعيًا وتجاريًا، مما جعل من مصر دولة ذات ثقل في تلك الفترة، إلا أن حالتها تلك لم تستمر؛ بسبب ضعف خلفائه، وتفريطهم فيما حققه من مكاسب، إلى أن سقطت دولته في: (١٨ يونيو سنة ١٩٥٣م)؛ بإلغاء الملكية، وإعلان الجمهورية في مصر.

إذن؛ فقد انتَهيَنا في هذا العرض الفكري والتاريخي من إلقاء الضوء على تطور التاريخ السياسي في هذه الحقبة ـ حقبة ما بعد الخلافة الراشدة ـ التي شهدت تفتت الخلافة الأممية إلى دول قطرية ومذهبية وعرقية صغيرة، نَزَفَتْ طاقاتها في صراعات وحروب فيما بينها؛ ومن ثم بداية الانهيار الحضاري للأمة، والآن سنقترب أكثر من قيم وآليات التجربة السياسية في هذه الحقبة، والتي يشي التطور التاريخي الذي تناولناه بأنها قد انتكست مقارنة بوضعها في حقبة الخلافة الراشدة، وهذا ما سنحاول التثبت منه في الصفحات القادمة.

ثالثًا: قيم وآليات التجربة السياسية في الفترات السابقة:

شهدت هذه الحقبة انتكاسة كبيرة فيما يتعلق بآليات تطبيق القيم السياسية الإسلامية مقارنة بالحقبتين السابقتين بشكل متزامن، مع تغير الظروف المحيطة بالدولة الإسلامية، وترامي أطرافها، وانقسامها إلى دويلات عديدة؛ بل إنه تم استخدام واستغلال بعض

الآليات السياسية التاريخية؛ لتكريس واقع سياسيٍّ سلبيٍّ من ناحية، وإضفاء شرعية زائفة على النظام القائم من ناحية أخرى، وذلك في غالبية فترات الخلافة الإسلامية؛ ابتداءً بعهدي الدولة الأموية والعباسية؛ وصولًا للخلافة العثمانية(١٤)؛ فأصبحت الشورى مُعلِمَةً وليست مُلزِمَةً أو مقصورة على أولي الحَظوةِ، أو أنها منعدمة تمامًا، وأصبحت البيعة ـ التي هي آلية تطبيق مبدأ سيادة الأمة ـ تتم بشكل إجباري، كذلك جُرِّمَتِ المعارضةُ، ونُظِرَ إليها باعتبارها خروجًا على الحاكم الشرعي، كما تراجعت المواطنة بشكل كبير.

أ ـ قيمة الشورى:

فيما يتعلق بالشورى (سيادة الأمة): شهدت هذه الحقبة تقلص ممارسة الشورى؛ مبدأً حقيقيًّا بشكل كبير إلى حد الانعدام، إلا في ومضات نادرة الحدوث؛ مثل عهد عمر بن عبد العزيز، واقتصر الأمر على آليات وصور بروتوكولية، أو استشارات شخصية لبعض القيادات العلمية أو السياسية، وهي قطعًا انتكاسة كبرى للفكر والفقه السياسي الإسلامي، هذا إذا ما أخذنا في الاعتبار أنه ـ وفي العقود الأخيرة لهذه الحقبة ـ كانت الحضارة الغربية، بالتزامن معها، تشهد ازدهارًا وتأصيلًا لهذا المبدأ؛ إذ تم تقنينه في شكل مؤسَّسِيٍّ، مُعبِّرًا عن أحد أهم ملامح التجربة الديمقراطية الحديثة.

بدأت تلك الحقبة بأن روَّج الأمويون للعديد من المفاهيم الدينية التي تبرر شرعية وجودهم بالسلطة دون الحاجة لرأي الأمة وقرارها، ومنها: أن الله اختارهم للخلافة، وآتاهم الملك، وأنهم يحكمون بإرادة الله، ويتصرفون بمشيئته، وأن أعمالهم مقدسة؛ فالسلطة يحددها الله، وليس للناس فيها مشورة، فالحاكمية لله وحده دون البشر؛ فأطلقوا على أنفسهم ألقابًا تدل على ذلك؛ فمعاوية أطلق على نفسه لقب: «خليفة الله في الأرض»، وعبد الملك بن مروان أطلق على نفسه: «أمين الله وإمام الإسلام»(١٥)،

---

(١٤) الجدير بالذكر أن الدولة العثمانية كانت قد شهدت في أواخر أيامها حراكًا سياسيًّا تحديثيًّا؛ ففي نهاية القرن التاسع عشر، في عهد السلطان عبد الحميد الثاني قام الصدر الأعظم: مدحت باشا بسَنِّ أول دستور للبلاد؛ في محاولة لتطوير الدولة العثمانية سياسيًّا، وقد نص هذا الدستور على ضمان حقوق الأقليات داخل الدولة، والفصل بين السلطات الثلاث: القضائية والتنفيذية والتشريعية، وتشكيل برلمان وإجراء انتخابات وضمان استقلال القضاء علاوة على تقليصه لصلاحيات السلطان، غير أن السلطان عبد الحميد الثاني ـ وبعد عام واحد ـ قام بتعليق العمل بهذا الدستور إلى أجل غير مسمى، وحل البرلمان الذي كان قد تم انتخابه؛ بحجة أن هذا الدستور من شأنه أن يقوض السلطة داخل الدولة، ويقوض تماسكها، ويفتح الباب واسعًا أمام التدخل الأجنبي في شؤونها.

راجع بهذا الشأن كلًّا من:

طارق البشري: **حول النظام الديمقراطي**، دراسة منشورة بمجلة الأزهر، الصادرة عن مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، أغسطس، سبتمبر، ٢٠١٣م، ص٢٠٥٨.

أحمد الكاتب: **تطور الفكر السياسي السُّنِّي نحو خلافة ديمقراطية**، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص٢١٣.

(١٥) حسين عطوان: **الأمويون والخلافة**، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٦م، ص١٩.

فأذاعوا أن الخلافة حق من حقوقهم، ومصدر شرعية هذا الحق أنهم ورثوها عن عثمان بن عفان؛ لأنه نالها بالشورى، ثم قُتِلَ ظلمًا؛ فخرجت الخلافة منهم، وانتقلت إلى غيرهم، فقاتلوا حتى استرَدُّوها[١٦]، كما أشاعوا أنهم استحقوا الخلافة لقرابتهم لرسول الله ﷺ[١٧]، وبذلك قضوا على مبدأ سيادة الأمة؛ باعتبار أن شرعيتهم مستمدة من الله؛ بتعيين إلٰهي؛ وبالتالي فهم ليسوا بحاجة لرأي الأمة.

قال زياد بن أبي سفيان ـ في إحدى خُطَبِهِ ـ: «أيُّهَا النَّاسُ، إنَّا أصبَحْنَا لَكُمْ سَاسَةً، وعَنكُم ذَادَةً، نَسُوسُكُمْ بِسُلطانِ اللهِ الَّذِي أعطَانَا، وَنَذُودُ عَنكُم بِفَيْءِ اللهِ الَّذِي خَوَّلَ لنا؛ فَلَنَا عَلَيكُمُ السَّمْعُ والطَّاعَةُ فِيمَا أَحْبَبْنَا، وَلَكُمْ عَلَيْنَا العَدْلُ فِيمَا وَلِينَا»[١٨].

كذلك كان حال العباسيين؛ فقد أكدوا على التفويض الإلٰهي؛ مصدرًا لشرعيَّةِ حُكمِهِم السياسيِّ، لا الشرعية المدنية من خلال جماهير المسلمين، حتى إن المنصور كان يقول بصراحة ووضوح: «أنَا سُلطانُ اللهِ في أَرضِهِ»، وكذلك ارتدى الخليفة في ذلك العصر بُردةَ النَّبيِّ في المواسم والأعياد[١٩].

وبشكل عام؛ افتقدتِ الخلافةُ ـ في مجمل هذه الحقبة ـ حقَّ الشرعية السياسية المستمدة من الأمة والمجتمع، والتي هي انعكاس لسيادة الله ﷻ باعتبارها ـ أي: الأمة والمجتمع بمجموعهما ـ من يملك حقَّ وسُلطةَ مرجعيَّةِ الدِّينِ؛ على ما كان عليه الحال في حقبة الخلافة الراشدة، غير أن ما حدث بعد الخلافة الراشدة إنما هو انتكاسة كبرى لهذا المفهوم؛ إذ أضفى الحكام على أنفسهم شرعية ذات ديباجات دينية زائفة؛ بادِّعاءِ أنَّ الله هو من أعطاهم الشرعية بشكل مباشر، وبغض النظر عن رأي الأمة، وبمرور الوقت أضيفت إليها صور أخرى للشرعية، كان من أبرزها أن يستمدها الخليفة مباشرة من حكام الولايات ممن يستولون على السلطة بالتغلب؛ فيكون الاعتراف بهم مقابل الدعوة للخليفة على المنابر، وبذلك غُيِّبَتِ الأمة تمامًا؛ باعتبارها صاحبة السيادة والشرعية السياسية؛ تأسيسًا على المفهوم والتصور الإسلامي الصحيح.

دَفَعَ بعضُ الفقهاء ـ لا كلهم[٢٠] ـ بهذا الطرح إلى حده الأقصى؛ فعمدوا إلى

---

(١٦) إمام عبد الفتاح إمام: **الطاغية**، مرجع سابق، ص١٩٩.

(١٧) المرجع السابق، ص٢٠٠.

(١٨) راجع: ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، مرجع سابق، ٤/ ١١٩ ـ ٢٠١.

(١٩) صبحي الصالح: **النظم الإسلامية.. نشأتها وتطورها**، مرجع سابق، ص٢٦٩.

وراجع: **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق ١/ ١٤٧.

(٢٠) بالقطع كان هناك الكثير من الفقهاء من اجتهدوا من أجل أن تكون فتواهم في الشأن السياسي أكثر تعبيرًا عن الواقع السياسي والاجتماعي والحضاري للأمة واتساقًا معه؛ فلا تنزع نحو المثالية بشكل مفرط، ولا تدعو للرضوخ للواقع بكل ملابساته.

للمزيد حول علاقة الفقه بالواقع راجع: =

تقنينه وشَرْعَنَتِهِ ـ بغض النظر عن مقصدهم ونواياهم ـ فأصبحت نظريةُ: «ولايةِ المتغلبِ» نظريةً مطَّردةَ التَّفعِيلِ في الفقه الإسلامي؛ مما برر للكثير من عمليات الاستيلاء على السلطة بالقوة، وإذا ما كان الإسلام يدعو إلى النظر في المآلات، فإنه يمكننا القول بأن هذه النظرية قد أضرت كثيرًا بمسيرة الأمة السياسية والحضارية بداية من عهد معاوية وحتى اللحظة الراهنة، وهذا يدعونا إلى إعادة النظر في تأصيل هذه النظرية فِقهيًّا وفِكريًّا؛ فقد أَسَّسَ الكثير من الفقهاء المنادين بتلك النظرية طرحهم الفقهي على فرضية الاعتراف بالأمر الواقع ـ باعتباره استثناءً ـ ومن ثم شَرعَنَتُهُ لتجنِيبِ الأمَّةِ الفتنةَ وسفكَ الدماء، غير أن ما حدث إنما كان انتقالَ الأمة من فتنة إلى فتنة، ومن وضع استثناء إلى قاعدةٍ وسُنَّةٍ متَّبَعَةٍ؛ فدخلت الأمة في عصور من الاضطراب، كانت نتيجتها ما وصلت إليه من حال في لحظتها الراهنة، وهو ما يقتضي العودة للأمة مَصدرًا وحيدًا للسيادة والشرعية السياسية؛ لكون الأمة (المجتمع) هي حارسة الدين، والمسؤولةَ عن تطبيق الشريعة على الأرض ـ وليس الحكام أو العلماء ـ وذلك من خلال مشاركتها في صنع واتخاذ القرار السياسي.

ب ـ آلية البيعة:

أما البيعة ـ باعتبارِها آليَّةً منبثقة عن سيادة الأمة ـ فقد اتسمت في هذه الحقبة الزمنية، بأنها اتخذت عددًا من الصور المخالفة لما اتُّفِقَ عليه في المراحل السابقة، واطَّرَدَ توريثُ الحكم كأحد صور تداول السلطة، بالإضافة إلى الانقلاب كأحد طرق الاستيلاء على الحكم؛ فقدِ استحدَثَ معاوية أسلوبًا جديدًا في تداول السلطة لم يكن معروفًا قَبْلَه؛ فقد أجبَرَ أهلَ الشام والمدينة على أن يبايعوا ابنه يزيد، فبايعوه؛ وأصبح يزيد وليًّا للعهد، وبوفاة معاوية انتقل الحكم إلى يزيد بن معاوية؛ فبعد أن كان الخليفة يُختار من مجموع المسلمين، أو من أهل الحَلِّ والعقد بعد توفُّرِ عدة كفاءات به، أصبحت الخلافة مُلكًا يرثه الابن عن أبيه، والأخ عن أخيه.

واتبع بنو العباس هذه الآلياتِ نفسَها؛ فقد بويع السفاح ـ أول خلفاء بني العباس ـ في الكوفة في عام: (١٣٢هـ)، وكانت بيعتُهُ بيعةً جبريَّةً، واشتهر بكثرة سفكه للدماء؛ وبخاصة دماءُ بني أُمَيَّة، حتى إنه أمر بإخراج جثثهم وحرقِها ونثرِ رمادها، وسار على نهجه العديد من الحكام؛ فالمنصور استهل خلافته بقتل أبي مسلم الخراساني، كما قتل محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسين، وألقى بعمِّه في السجن، وهكذا كان يتعامل مع من يعارضه الرأي أو يناقشه(٢١).

= مدحت ماهر الليثي: **فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

(٢١) إمام عبد الفتاح إمام: **الطاغية**، مرجع سابق، ص٢٢٢.

فأصبَحَ تداوُلُ السلطة في العصر العباسي يتم بطريقة وراثية تمامًا، حتى إنهم عهدوا بالخلافة إلى الذين لم يبلغوا سنَّ الرُّشد؛ كما عهد الرشيد إلى ابنه الأمين، وكان عمره خمس سنوات فقط، وولى ابنه المأمون ولم يكن عمره يزيد على ثلاثةَ عَشَرَ عامًا، كما اسندوا ولاية العهد إلى عدَّةِ أُمراء معًا؛ كما فعل المهدي، والرشيد، والمتوكل(٢٢).

فُرِّغَتِ البَيعةُ ـ والتي تُعَدُّ تجسيدًا لتداول السلطة ـ في هذه الحقبة من محتواها الشرعي السياسي الحقيقي؛ حيث كانت ممارستُها شكليَّةً، بصور وآليات مختلفة خلال التجارب التاريخية المتعاقبة، إلا أن هذه الآليات لم تكن تتم ضمنَ الإطار القيميِّ والشرعيِّ الصحيح إلا قليلًا، وكما سبق القول فقد ورَّث معاوية الحكم إلى ابنه يزيد، فارضًا بيعة جبرية على الأمة؛ فكانَ بذلكَ أوَّلَ من جعل الخلافة مَلَكية وراثيَّةً في أسرته؛ ثم صارت سُنَّةً مُتَّبعةً من بعده.

وبمرور الوقت أصبحت البيعة مجرَّدَ تقليدٍ تاريخي شَكلِي زائف، أبعدها عن جوهرها الحقيقي في الإسلام، ففقدت مشاركة المواطنين في اختيار الحاكم الأصلح؛ ومن ثم انتقال السلطة من حاكم إلى آخر؛ فغالبيَّةُ البيعات كانت تتم بالإكراه، وتحت تهديد السيف، أو تحت تهديد العَصَبِيَّة القَبَلِيَّة، أو الفئوية؛ فرأينا القبائل والقوى الاجتماعية تتصارع فيما بينها لمناصرة مَن ينتمي إليها، دون البحث في مدى صلاحه وجدارته بهذا المنصب.

هنا تحولت البيعة من قيمة كبرى تجسد سيادة الأمة وتؤصِّلُ للمشاركة الشعبية في اختيار الحاكم إلى ممارسة رمزية وشكلية تقليدية، يحكمها الإكراه والجبر(٢٣).

وكانت الممارسة الخاطئة للبيعة أحدَ أهمِّ أسباب دعم ظلم واستبداد الحُكام، ومنحِهم الغطاءَ الشرعيَّ الزائفَ؛ خاصَّةً بعد تزايُدِ الفتاوى الدينية التي صُكَّتْ لصالح الخلفاء؛ بحظر نقض البيعة، أو تحريم الخروج على الحاكم الذي نال هذه البيعة؛ مما أهدر حقوق الشعوب في مواجهة الحاكم، وفي المقابل تم تعظيم سلطات الحاكم في مواجهة الشعب.

كذلك قُصِرَتِ البيعةُ على أهل الحَلِّ والعقد ـ الَّذين يُعيِّنُهُمُ الحاكم ـ ولم يُسمَحْ في أغلب الأحيان لسواد الناس بالمشاركة فيها؛ لعواملَ اجتماعيَّةٍ ـ لا شرعيَّةٍ ـ كانت تُحيطُ بهذه المجتمعات البسيطة، والتي يرى بعض الفقهاء أنه لا يفقه غالبية سكانها شؤون الحكم وإدارة الدولة، وبمرور الوقت تحول هذا الأمر إلى قاعدة شرعيَّةٍ يلزم الناس باتباعها، حتى أصبحَتْ عائقًا أمام الشعوب يمنعهم من المشاركة في إدارة أمورهم.

---

(٢٢) صبحي الصالح: **النظم الإسلامية... نشأتها وتطورها**، مرجع سابق، ص٣٠٠.

(٢٣) محمد فاروق النبهان: **مفهوم البيعة في الفكر الإسلامي**، دراسة منشورة على الموقع الرسمي للكاتب وهو: www.dr-mfalnbhan.com، بتاريخ ٢/ ٢/ ٢٠١٤م.

وبصفة عامة؛ اتسمت البيعة في التجربة التاريخية الإسلامية ـ وليس في الرؤية الإسلامية ـ بأنها بَيعةٌ أبديَّةٌ لا تُنقَضُ؛ فلا يجوز نقض البيعة لأيِّ سببٍ كان؛ بل يجب الوفاء بالبيعةِ ولو كان الحاكم الَّذي بويعَ فاسقًا؛ درءًا للفتنة، وحتى لا يؤدي نقضها ـ حسبما يعتقد أصحاب هذا الطرح ـ إلى تفريق كلمة الأمة.

ومن الجدير بالذِّكرِ؛ أنَّ الدولة العثمانية في بعض فتراتها ـ كما تذكر بعض المراجع ـ اتَّبعَتْ أمرًا غريبًا مرتبطًا بتوريث الحكم؛ فكان الحاكمُ في مَطلَعِ حُكمِهِ يقتل إخوانه؛ وَفقَ قانونٍ متَّبعٍ هو قانون: «قتل الإخوة»، وكان يحبس المرشحينَ للخلافة في سجن داخل القصر السلطاني، وقد توصل الخلفاء إلى هذا القانون بعد حروب أهلية طاحنة بين الإخوة من الخلفاء العثمانيين، كادت تذهب بريحهم وتعصف بدولتهم، وحدث أن السلطان محمدًا الثالث قتل عام: (١٥٩٥م) تسعةَ عَشَرَ أخًا له، واثنين من أبنائه، وصارت الأسرة الحاكمة مهددة بالفناء، وضعفت البنية الجسدية والنفسية لأبناء الأسرة، حتى إن العديد منهم تولى السلطة وهو مصاب بالجنون، أو بالعلل والأمراض الجسدية، وكان الإعدام يشمل أحيانًا الأعمام، وأولاد الأخوة، وبرغم هذا كله فإن نصف سلاطين الدولة العثمانية قد جاءوا إلى الحكم بعزل أسلافهم[٢٤].

ج ـ التعددية والمعارضة:

أما التعدُّديَّةُ السياسية والمعارضة في هذه الحقبة: فقد تقلص دورها بشكل انتفت فيه التعددية السياسية المقننة والمعلنة، وهو ما أفسح الطريق أمام نشوء المعارضة المسلحة وبروز العنف؛ ففي غياب المعارضة السلمية يتحول الأمر إلى صراع مسلح على السلطة، وتتفتت الدول إلى فرق وجماعات، ومن ثم إلى دويلات أصغر.

كان للأحداث الأليمة بين علي ومعاوية ﵄، وما أعقبها من حادثة التحكيم، دَورٌ بارزٌ في نشوء الفرق الفكرية والسياسية بين أوساط المجتمع الإسلامي، فقد أضحى كل فريق يتبنى رأيًا ويحارب دفاعًا عنه.

وإذا نظرنا إلى نشأة هذه الفرق بالمفهوم الحديث للتعددية، فسيتضح أنها مسألة سياسية خالصة، فالصراع بين المسلمين كان صراعًا سياسيًّا حول منصب الحكم وشكل ومضمون الخلافة، وحول شرعية وأحقية كل طرف من أطراف النزاع في هذا المنصب، ولكن الأمر لم يكن على هذا النحو في ذلك العصر؛ إذ إن هذه الفرق السياسية قد صبغت نفسها بصبغة دينية قوية؛ نظرًا لما كان للدين من أثر ومكانة في النفوس في ذلك العصر[٢٥].

---

(٢٤) **تداول السلطة في الوطن العربي منذ ظهور الإسلام إلى الدولة العثمانية**، مرجع سابق.

(٢٥) مشير عمر المصري: **المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة ـ دراسة فقهية مقارنة**، رسالة ماجيستير، قسم الفقه المقارن، كلية الشريعة، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٣م، ص٤٣.

لذلك أقامت الغالبية العظمى من حكام هذه الحقبة حكمَهُم على مبدأ أن الله اختارهم للخلافة، وآتاهُمُ الملك، وأنهم يحكمون بإرادة الله، ويتصرفون بمشيئته، وأن تصرفاتهم وأعمالهم مقدسة، فالسلطة يحددها الله وليس للناس فيها مشورة أو معارضة؛ فأيَّةَ معارضة هي ـ من وجهة نظرهم ـ خارجة عن الدين، ويجبُ قتالها.

فالأمويون أشاعوا أنهم حازوا الحكم بالتغلب دون رضا الناس ومشاركتهم، فليس للناس عليهم حق الرقابة أو المساءلة؛ فها هو معاوية يقول لأهل المدينة: «أما بعد، فإني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم، ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتُكُم بسيفي هذا مجالدة. . .»[٢٦].

وقد علمنا أن المنصور استهل خلافته بقتل معارضيه؛ فقتل أبا مسلم الخراسانيَّ، كما قتل محمدًا وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسين، وألقى بعمه في السجن، وعذب الإمام أبا حنيفة؛ لمخالفته أمره، ورفضه ولاية القضاء، وسادت نزعةٌ استبدادية أوشكت أن تُذكِّرَ الناس بأكاسرة الفرس[٢٧].

د ـ المراقبة والمحاسبة:

فيما **يتعلق بالمراقبة والمحاسبة** ـ باعتبارها إحدى ثمرات القبول بالتعددية السياسية والمعارضة ـ فقد تقلصت مراقبة الحكام بشكل كبير في تلك الحقبة؛ في ظل نشوء دول استبدادية؛ لا تعترف بهذا الحق، لقد وصل الأمر بالحكام ـ لتجاوز هذا الحق، وتعضيد ملكهم ـ إلى أن أضفَوْا على أنفسهم ألقابًا؛ في محاولة لوضع مدلول خاص لهذه الألقاب في عقول الأفراد.

وبعكس حقبة الخلفاء الراشدين، أصبحتِ الخلافةُ مجرَّدَ لفظ لغوي لتطبيق نظام الحكم، وأيَّةُ محاولة لإيهام المسلمين بالتأثير على مشاعرهم الدينية باستخدام هذا اللفظ أو ألقاب أخرى تُخلع على الخليفة ـ: إنما هي محضُ الخداع، وقد رأينا كيف رفض أبو بكر إطلاق لقب الخليفة (خليفة الله) على نفسه؛ حيث قال: «لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله»، بينما استُخدِمَ لقب أمير المؤمنين في عهد عمر بن الخطاب[٢٨]، وجاء قَبولُ عمر بن الخطاب لهذا اللقب لأنه أكثر تحديدًا في التعبير عن الطبيعة الدنيوية لهذا المنصب، وأكثر بُعدًا عن الظنِّ بأن لصاحبه سلطاتٍ دينيَّةً؛ مثلُ تلك التي كانت

---

(٢٦) راجع كلًّا من:

جلال الدين السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، مرجع سابق، ص٧١.

نوري جعفر: **الصراع بين الأمويين ومبادئ الإسلام**، القاهرة، دار المعلم للطباعة، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م، ص١٠٠.

(٢٧) صبحي الصالح: **النظم الإسلامية... نشأتها وتطورها**، مرجع سابق، ص٢٩٦.

(٢٨) محمد عمارة: **الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧م، ص٢٣.

للرسول عليه الصلاة والسلام[٢٩].

وقد رأينا كيف رَسَّخَ الأمويون ـ ومن بعدهم العباسيين ـ لنظرية التفويض الإلٰهي؛ حتى إن المنصور كان يقول بصراحة ووضوح: «أنا سلطان الله في أرضه»، كذلك كان من قبله عبد الملك بن مروان؛ الذي أطلق على نفسه لقب: «أمين الله، وإمام الإسلام»، ومن قبلهما معاوية؛ الذي لقب نفسه: «خليفة الله في الأرض».

هـ ـ المواطنة:

أما قيمة المواطنة، فقد شهدت تراجعًا كبيرًا في هذه الحقبة، تجسَّد هذا التراجعُ فيما حدث من تناقض وصراع بين القيم السياسية التي أقرها الإسلام، والتي أعلت من شأن قيمة المواطنة؛ باعتبارها منظومةَ حقوقٍ وواجبات، وبين آليات وممارسات تطبيقها في الواقع، والتي تراجعت بشكل كبير؛ ففُرِّغَتْ تلك القيمة من مضمونها الحقيقي؛ فكانت ممارسة هذا المبدأ لا تتسق مع ما كانت عليه في عهد الرسول ﷺ، ولما سار على نهجه الخلفاء الراشدون من بعده، فبدأنا نرى التفريق بين المواطنين على أساس دينهم ومذهبهم وأصولهم العرقية بداية من الدولة الأموية، ثم ما تلاها من الدول، فعاملت تلك الدول الموالي وأصحاب البلدان التي تم فتحها حديثًا باعتبارهم في مرتبة أقل، وأنهم مواطنون ناقصو المواطنة «درجة ثانية»، أو باعتبارهم غنيمةَ حربٍ؛ وذلك لاعتبارات عديدة؛ منها: السياسية، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية؛ كما سبق تناولها.

الخلاصة:

شهدت هذه الحقبة ـ رغمَ وجودِ استثناءات قليلة ـ انهيارًا تامًّا لكل قيم التجربة السياسية التي أُقرّت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين من بعده، وكذلك آليات تطبيقها، ووقعت الأمة في براثن حكم سلطوي استبدادي، قضى على أيّةِ ملامح للشورى، والبيعة، وتداول السلطة، أو احترام المواطنة، والمحاسبة، والمعارضة؛ فآل الأمر نتيجة ذلك كلِّهِ إلى ما وصل إليه حال الأمة من تخلف في شتى المجالات.

وهنا يجب تأكيد حقيقة أن الدول التي قامت بعد الخلافة الراشدة ـ الأموية والعباسية والعثمانية وغيرها ـ هي دول إسلامية على الرغم من خلل وافتقاد الأنظمة الحاكمة للشرعية القيمية، والأخلاقية، والدينية، والسياسية، والشعبية؛ فهناك فرق كبير بين شرعية النظام وشرعية الدولة؛ فشرعية الدولة تدور مع التزام المجتمع بالشريعة وُجودًا وعدمًا، ولا شك أن هذا الالتزام ـ في أغلبه ـ ظلَّ قائمًا طوال مسيرة التاريخ الإسلامي، أمَّا شرعية النظام، فقد فُقِدَتْ؛ لأن هذا النظام اختلَسَ منَ الأمَّة جزءًا

---

(٢٩) المرجع السابق، ص٢٦.

أصيلًا من سيادتها ـ البيعة والشورى والاختيار الحر ـ فكَونِ الدولةِ دولةً مسلمةً لا يعني حصول النظام على الشرعية بشكل تلقائي، فسيَظَلُّ النظام مارقًا دينيًا وسياسيًا إذا لم يأتِ من خلال سيادة الأمة واختيارها الحر، ويكون في ممارسته السياسية تجسيدًا لتوجهها العام.

إذن ـ في نهاية هذا الفصل ـ؛ رأينا كيف بدأ خط الانحراف في التاريخ السياسي للمسلمين والذي أفضى إلى خلاف وانشقاق ديني، تبعه انهيارٌ حضاريٌّ، هكذا الحال حين يُبعَد الدينُ عن مقصده الذي أرسله الله من أجله، إلا أنه لا يزال هذا التاريخ ـ بزخمه الفكري والسياسي ـ خيرَ مُعلِّم لنا إذا ما أردنا تجاوز المأزق الحضاري الذي نعيشه في لحظتنا الراهنة، شريطة أن نعيد النظر في هذا التاريخ، ونقرأَهُ قراءةً موضوعيَّةً نقديَّةً بعيدة قدر الإمكان عن أيِّ لون سياسي، وأن نتحرر من القوالب الجامدة والرؤية الأُحادية التي وضع فيها كثير من المؤرخين السابقين الأحداث التاريخية، سواء عن قصد أو غير قصد منهم.

الفصل الثالث

تطور الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر

تمهيد

مرَّ الفقه والفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر بتجربة وظاهرة حضارية مثيرة للدهشة وداعية التساؤل، تجسَّدَتْ في أن هذا الفقه والفكر السياسي كان قد بدأ تنويريًّا مستشرفًا ومتطلعًا للمستقبل بشكل إيجابي ـ وبخاصة في مرحلة ما قبيل سقوط الخلافة العثمانية، حتى إنه أطلق عليه في كل الأدبيات عصر النهضة[1] العربية والإسلامية ـ غير أنه بعد سقوطها ارتد إلى الماضي في محاولة لإحيائه بشكله التراثي القديم؛ إذ إنه مع بدايات القرن الماضي كان الإنتاج الفكري والفقهي السياسي لمعظم المفكرين والمصلحين ـ يتمحور حول طرح مشاريع للمستقبل؛ عبر الانخراط في عملية اجتهادية شرعية، من شأنها الوصول إلى صيغة فكرية سياسية، تمثل بوابة العبور نحو واقع جديد أفضل للأمة، غير أنه ـ بمرور الوقت ـ أخذ هذا الفقهُ في التمركز حول الماضي وتراثه السياسي والحضاري والحنين إليه ـ فقهًا وفكرًا ـ ومن ثم: الدعوة إلى تطبيق هذا التراث بكل حذافيره، وفرضه على الواقع ـ منتكسًا بمرور الوقت نحو التركيز على الماضي، ليس بالعودة إلى روح القيم السياسية للخلافة الراشدة بقدر ما كان عودة إلى التعابير والآليات المتْحَفِيَّة والشكلية فيه، دون أخذ مضامينِهِ وقِيَمِهِ السياسيَّةِ الإيجابيَّةِ في الاعتبار.

يهدف هذا الفصل إلى دراسة وتحليل أسباب تراجع الفكر السياسي الإسلامي وكذلك الممارسة السياسية بعد سقوط الخلافة، مقارنةً بما أنتجته حقبةُ ما قبل السقوط من فكر وفقه سياسي، وذلك من خلال **مبحثين**: **الأول**: يتناول تحليل مدرسة الاجتهاد والنهضة (مرحلة ما قبيل سقوط الخلافة العثمانية)، **والثاني**: يتناول مدرسة التقليد

---

(١) يطلق عصر النهضة العربية بشكل تقريبي على بدايات القرن التاسع عشر الميلادي، ويحدد بعض المؤرخين أمثال ألبرت حوراني تاريخًا بعينه لبدء النهضة؛ مثل عام: (١٧٩٨م)، والذي قامت فيه الحملة الفرنسية على العالم العربي، ويحدده آخرون بتاريخ دخول إبراهيم باشا إلى سوريا عام: (١٨٣٢م)، وقد رفع أغلب رجال النهضة شعارات: الحرية، والعدالة، والمساواة، كما تأثروا تأثرًا بالغًا بفلاسفة عصر النهضة الأوروبي، وعارضوا السلطة المركزية للدولة العثمانية، وكان من سمات النهضة: انتشار المدارس والجامعات، وتأسيس الصحف والمجلات، والاهتمام بالعلوم؛ كما تزامنت النهضة مع افتتاح مشاريع اقتصادية هامة؛ كقناة السويس في مصر.

راجع: محمد جمال باروت: **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر**، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٤م، ص٧ وما بعدها.

(مرحلة ما بعد سقوط الخلافة)، وذلك من خلال تناول الإنتاج الفكري والفقهي السياسي لدى المدرستين، وأبرز التنوعات داخل التيارات والحركات السياسية الإسلامية المعبرة عنهما، والاختلافات الفكرية والأيديولوجية فيما بينها.

المبحث الأول

حقبة ما قبل سقوط الخلافة العثمانية
(فكر عصر النهضة الإسلامية الحديثة)

يركِّز هذا المبحث على تحليل أسباب تراجع الفكر السياسي الإسلامي وتحليل مدرسة الاجتهاد والنهضة (مرحلة ما قبيل سقوط الخلافة العثمانية) من خلال تناول الإنتاج الفكري والفقهي السياسي لهذه المدرسة، **وفقًا للمحاور الآتية**:

أولًا: تشريح الأزمة: أسباب ومظاهر تراجع الفكر السياسي المعاصر.

ثانيًا: مدارس الفكر السياسي الإسلامي الحديث.

ثالثًا: أعلام مدرسة النهضة الإسلامية الحديثة.

أولًا: تشريح الأزمة: أسباب ومظاهر تراجع الفكر السياسي المعاصر:

يبدو أن تلك الظاهرة - كأيِّ ظاهرة إنسانية - من التعقيد بحيث لا يمكن الحديث عن وجود عامل واحد لإدانته وتقديمه سببًا لحدوثها بشكل صارم ومحدَّد، فتبقى الظاهرة الإنسانية ذات قدرة تفسيرية بالغة الصعوبة؛ لتعقيدها وتداخل العديد من العوامل التي تقف وراءها، منها المباشر ومنها غير المباشر، كما أن الأوزان النسبية لهذه العوامل هي الأخرى متباينة بشكل كبير، وتأسيسًا على ذلك تحتم علينا الموضوعية العلمية القول بوجود العديد من العوامل التي تضافرت متسببة في حدوث هذا التراجع الفكري والفقهي، والتي سنحاول رصد أبرزها وأقواها تأثيرًا؛ **ومنها**:

- اختلاف الهدف وتغيُّرُهُ في حقبة ما بعد السقوط، مقارنة بهدف حقبة ما قبل السقوط، ففي حقبة ما قبل السقوط كان الهدف هو إصلاحَ نظام الخلافة القائم بالفعل في ذلك الوقت، والإصلاح يقتضي توجيه النقد بجرأة لمعرفة مواطن الخلل وتحديدها بدقة؛ ثم رسم خارطة إصلاحها مستقبلًا، وهي كلها أهداف تتطلب روحًا نقدية وتحليلية تستنهض كل ملكات العقل الإنساني، اجتهادًا وتجديدًا، مقارنةً بحقبة ما بعد السقوط، التي تغير التحدي بها واختلف بشكل جذري؛ فأصبح الهدف منها إعادة نظام الخلافة؛ باعتباره مُمثِّلًا لرمزية الأمة الإسلامية وهويتها الدينية والسياسية - ذلك بحسب اعتقادهم - فتناسَوُا الإصلاح والتجديد، الذي تراجع؛ ليتخذ موقعًا هامشيًّا في تفكيرهم

وممارستهم؛ ومن ثم انخرطوا في تمجيد التاريخ والتراث؛ في محاولة لإحيائه؛ بل أضحى كل نقد يتم توجيهه إليه متهمًا بالقصد إلى شقِّ الصف في فترة تحتِّمُ اصطفافًا لمواجهة التهديد الذي يحيق بالأمة.

ـ كذلك كان رواد ما قبل السقوط يرون أن صراعهم الحقيقي مع فكر وتيارات التخلف الديني، التي تمثلت بالأخص في الكثير من الطرق الصوفية، التي كانت شبه مهيمنة في ذلك الوقت بشكل كبير على العالم الإسلامي، وكانت حليفًا دائمًا للأنظمة المستبدة؛ بما تضفيه من شرعية دينية عليها، وهي الأنظمة التي لم تكن كذلك، فلم تكن تعطي للقيم الشرعية السياسية الحقيقية أيَّ اهتمام، وكذلك لدورها في نشر البدع والخرافات، وإلغاء دور الاجتهاد والعقل في المسيرة الشرعية، ومن ثم رفض هؤلاء الروادُ الانحرافَ العقديَّ الشِّركيَّ والخرافي بها، كما أكدوا ـ في خِضَمِّ معركة الإحياء والتجديد الديني التي تَبنَّوْهَا ـ على أهمية العقل أداةً للاجتهادِ والتجديد، في حين أن مُنظِّري ما بعد السقوط كان تَحدِّيهم مُتجسِّدًا في مواجهة التيارات الإلحادية والعلمانية والاتجاهات الفكرية الغربية؛ التي رأوا فيها تهديدًا للهوية الإسلامية؛ لتَأْلِيهِها العقلَ حتى في مواجهة النص المقدس، ومن ثم انكفؤوا على التراث وتعظيم دوره في محاولة لحمايته.

ـ أدرك رواد النهضة، في حقبة ما قبل سقوط الخلافة، البُعدَينِ الرئيسَينِ في الحضارة الإسلامية؛ وهما: البُعدُ العَقَدي التَّوحيدي المحارب للشركيات والخرافات، والبُعد العقلي الداعي للتجديد والاجتهاد، في حين كانت تيارات ما بعد سقوط الخلافة تركز بشكل مبالغ فيه على البُعد العَقَدي المذهبي؛ بإحياء صراعات عقائديَّةٍ قديمة، أدت إلى أدلجة المجتمعات إلى تيارات يعادي بعضها بعضًا، دون التوجه نحو تبني فكر نهضوي مستقبلي.

ـ يمكن أن نرصد تأثير الأفكار والتيارات الأممية؛ كالشيوعية والليبرالية العابرة للحدود، والتي تعاظم دورها في العقود الأولى من القرن العشرين؛ فرأت كثير من التيارات الإسلامية أن هذه الأفكار تمثل تهديدًا مباشرًا للهوية الإسلامية، وغزوًا حضاريًّا مَبنيًّا على أسس إلحادية أو علمانية، تجسد هذا التهديدُ في ظهور تيارات داخل البلدان الإسلامية تتبنى الفكر الماركسي والعلماني اللاديني، فاتجهت التيارات الإسلامية التقليدية نحو الانكفاء على الذات، واستدعاء التراث الديني؛ باعتباره مُمثِّلًا للهُوية الإسلامية؛ فتَتَرَّسَتْ به.

ـ من المؤكد أن النزعة الاستعمارية دشنت مرحلةَ عداءٍ مع الغرب وحضارته؛ تبعه توجُّسٌ ـ لدى عموم الأمة بصفة عامة، والتيارات الإسلامية المعاصرة بصفة خاصة ـ من أيَّةِ أفكار ورُؤًى إصلاحية قادمة من هذا الغرب، ودون محاولة طرحها على العقل؛ لمناقشة مدى اتفاقها أو اختلافها مع الفكر الإسلامي، في حين أن مفكري عصر النهضة

ـ حقبة ما قبل السقوط ـ كانوا على علاقة إيجابية بالحضارة الغربية؛ وبخاصة الجوانب الإصلاحية والتنويرية منها، والتي لا تتعارض مع التصور الإسلامي؛ ومن ثم توفَّرَتْ لهم عوامل التواصل الحضاري، بالإضافة إلى نشأتهم داخل عواصم ومراكز الإشعاع الإسلامية في ذلك الوقت، في حين نمت معظم تيارات ما بعد السقوط في بيئة انعزالية وعدائية فكريًّا أمام الآخر ـ الخارجي أو الداخلي ـ وهو ما أصابها بالجمود الفكري والفقهي، والرفض المطلق للآخر ـ الغربي تحديدًا ـ الذي لم تعرف عنه سوى نزعته الاستعمارية.

ـ لعبت الهجرات اليهودية إلى فلسطين، ثم الإعلان عن إقامة الكيان الصهيوني، وعدوانه على الشعب الفلسطيني، وانتهاك المقدسات الإسلامية ـ لَعِبَ ذلكَ كُلُّهُ دَورًا في ازدياد ضغط الواقع على الكثير من التيارات الإسلامية؛ فانخرطت في التصدِّي لهذا الكيان الغاصب؛ فطَغَى النشاط الحركي على النشاط الفكري والفقهي لديها، كما أنه أسهَمَ في تكريس العداء للغرب المنحاز لإسرائيل دومًا؛ مجسِّدًا مرحلة من القطيعة معه، ورفضِ كل منتجاته الفكرية والإصلاحية السياسية من ناحية أخرى.

ـ من المؤكَّدِ أيضًا أن الاستبداد السياسي للأنظمة الحاكمة المحلية ـ وخاصَّةً العسكرية التي مثلت نشأة الدولة القومية ـ لعب دورًا في الحفاظ على تراجع الفكر الإصلاحي، أو تحوُّلِهِ لتبنِّي فكر رافض وعنيف في محاولة للتغيير بالقوة؛ فقد أغلقت تلك الأنظمة الاستبدادية السلطوية كل منافذ التغيير السلمي أمام الكثير من التيارات الإسلامية؛ فكانت المعتقلات والسجون حاضناتٍ للفكر المتطرف والتكفيري، الذي يؤمن بالعنف سبيلًا للتغيير، وقلب الأنظمة السياسية من أعلى.

ـ لعبت الدولة المركزية الحديثة التي تركها المستعمر دَورًا سلبيًّا كبيرًا في إعادة رسم خرائط القوة داخل المجتمع؛ فأَمَّمَتِ التعليم، وحصرته في توجهات فكرية مساندة لوجودها بشكلها المركزي القائم، ودجَّنَتِ المؤسساتِ الدينيَّةَ كالأزهر، الذي تخلى بمرور الوقت عن دوره الثوري والإصلاحي، وهمَّشَتِ الدَّورَ الاجتماعيَّ للعلماء؛ ليقتصر دورُهُم على حلقات العلم التعبدي والأخلاقي ، أدى ذلك كلُّهُ إلى تراجع وتقلص دور المفكرين التجديديين؛ الذين من شأنهم أن يأخذوا على عاتقهم تَبِعَةَ استكمال وتطوير ما أنتجه مفكرو عصر النهضة الحديثة في حقبة ما قبل السقوط.

ـ أعطى التدخُّلُ والتواجُدُ الأجنبيُّ الجديدُ في نهاية القرن الماضي على العالم الإسلامي ـ مبرِّرًا جديدًا لكثير من تيارات الإسلام السياسي المعاصر لإعادة تجديد عدائها للعالم الغربي؛ ثم التوجُسُ من كل منتجاته الفكرية؛ تمثَّلَ هذا التدخُّلُ الأجنبيُّ الجديد في الحروب على أفغانستان، والعراق، وسوريا، وليبيا، وغيرها، بالإضافة إلى دور بعض قوى الغرب في تثبيت أنظمة محلية استبداديَّةٍ، متجاهلةً إرادةَ الشعوب.

- أحد المتغيرات التي شهدتها الحقبة المعاصرة هي الثورة الإيرانية، والتي أدت إلى تفاعلات سياسية وفكرية سلبية، على غير المتوقَّع منها؛ إذ أسست لدولة دينية ثيوقراطية شيعية، وأطاحت بمفهوم ومبدأ سيادة الأمة؛ فتخوف كثيرٌ من التيارات الإسلامية السُّنِّية من محاولتها نشر المذهب الشيعي؛ فتترَّسَتْ تلك التيارات خلف المذهب السُّنِّي؛ فانتعش بذلك الصراعُ المذهبيُّ، الذي يؤدِّي دائمًا إلى تمسُّكِ كل طرف بنصوصه التراثية بشكل حرفي، رافضًا توجيه أيِّ نقد إليها؛ باعتبار هذا النقد تهديدًا لوجود الطائفة والمذهب ذاته؛ وهذا يعني وجود علاقة طردية وتبادلية بين الثورة الإيرانية وما أدت إليه من تفاعلات سياسية أطاحت بالفكر الاجتهادي التجديدي، وبين تصاعد الفكر السلفي السُّنِّي التقليدي بأطروحاته التراثية والمفارقة للواقع.

إذن؛ يمكن القول - إجمالًا -: إن هناك عدَّةَ عواملَ أدَّتْ إلى تراجع الفكر النهضوي الإصلاحي في حقبة ما بعد سقوط الخلافة؛ منها: العوامل الخارجية؛ مثل الاستعمار، والتوجس من الغزو الفكري والثقافي، ومن ثم مقاطعة كل المنتجات الفكرية للحضارة الغربية، كذلك كانت هناك عوامل داخلية لها حضور في إزكاء هذا التراجع الفكري؛ منها: الصراعات الطائفية والمذهبية ذات الديباجات السياسية، ومنها: الاستبداد السياسي، وغيرها من العوامل التي أسهمَتْ في تكريس عدد من الظواهر السلبية؛ كالتخلُّفِ الاقتصادي، وتدني التنمية البشرية، وتفاقم ثالوث: الفقر، والجهل، والمرض.

ويرى كثيرون أن هذه العوامل كلَّها مثلت واقعًا ضاغطًا بقوة على التيارات الإسلامية؛ بحيث لم يكن أمامها فسحة للتنظير؛ فركزت على العمل والنشاط الحركي، متجاهلة الجانب التنظيري الاجتهادي التجديدي الذي تراجع بشكل كبير، في حين نما فِكرُ رواد ما قبل سقوط الخلافة في جو هادئ نوعًا ما وبعيدٍ عن الانقسامات المذهبية والأيديولوجية، وضغط القوى الاستعمارية على المنطقة؛ فلم يكن يَشغَلُهُم سوى سؤال النهضة، ومحاولة طرح رُؤًى إبداعية للخروج من المأزق، واللحاق بركب الحضارة الإنسانية، دون التخلي عن الهوية الإسلامية.

ثانيًا: مدارس الفكر السياسي الإسلامي الحديث:

من هنا يمكن القول: إن الفكر والفقه السياسي الإسلامي في التاريخ الحديث والمعاصر انقسَمَ إلى مدرستين رئيستَينِ؛ **هما**(٢):

(٢) هذا التقسيم هو بالقطع لا يسري بشكل صارم، ولكنه في المجمل؛ فلكل قاعدة استثناء، فلا يمكن إنكار أن فترة ما بعد السقوط قد شهدت هي الأخرى ظهور عدد من المفكرين الذين قدموا رؤى اجتهادية مقاصدية، غير أنها لم تكن لتقارن كمًّا وكَيفًا بما طرحه رواد النهضة.

أ ـ مدرسة النهضة (ما قبل سقوط الخلافة ـ مدرسة المقاصد)[(٣)]:

وهي المدرسة التي يأتي على رأسها: رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمٰن الكواكبي، ورشيد رضا، وعبد الرزاق السنهوري، وامتاز فكر هذه المدرسة بالتجديد الفكري والفقهي السياسي الشرعي، بالإضافة إلى انفتاحها على التطور الغربي وخاصَّةً السياسي منه؛ إذ سعت إلى الحفاظ على استمرارية الخلافة، لكن من خلال عملية تجديد فكري وفقهي شامل؛ لجعلها تتلاءم مع متطلبات واقع وطموح الأمة السياسي من جانب، وقيم الإسلام السياسية بمرجعية من عهد النبوة والخلافة الراشدة من جانب آخر، فجمعت هذه المدرسة بين رعاية المقاصد الكلية والأهداف العامة للتشريع الإسلامي دون أن تغفل الأحكام الجزئية والقضايا الفقهية المستفادة من النصوص الشرعية:

وهي بهذا الطرح تُمثِّلُ الرؤية السلفية الحقة؛ إذ دعت إلى تبني منهج السلف في مراعاة إسقاط النص الشرعي على واقع وظروف العصر، ومن ثم إمكانية الوصول إلى اجتهادات جديدة، لا بمحاولة فرض المنتج الفقهي التراثي التاريخي بشكل حرفي على الواقع المعاصر.

ب ـ المدرسة التقليدية الحرفية (ما بعد سقوط الخلافة):

ويمثلها الكثير من التيارات السلفية التقليدية من أبرزهم الحركة الوهابية والحركات السلفية العلمية ومدارسهم؛ وتقع مدارس ما يطلق عليه الإسلام السياسي وأبرزهم مدرسة الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية في باكستان ومدارسهم الفكرية على مختلف تسمياتهم في موقع بين مدرسة النهضة (مدرسة المقاصد) والمدرسة التقليدية الحرفية، رغم بعض المحاولات الفردية والقليلة من قبل بعض عناصرهم بالخروج بتصورات وممارسات ميدانية تجديدية ولكنها تظل محدودة وجزئية إلا أنه من الواضح أنهم في فقههم السياسي هم أقرب للمدرسة التقليدية الحرفية التي تركِّز فكرها وبرامجها حول إعادة إنتاج نظام الخلافة؛ كآلية ومؤسسةٍ، وبشكله التقليدي وفرضه على الواقع، كسبيل ـ بحسَب اعتقادهم ـ للتصدي للغزو العسكري السياسي والثقافي الذي تعرضت له الأمة في تلك الأثناء؛ فتبنوا منهجًا مغايرًا للمدرسة الأولى؛ إذ رَكَّزُوا على استحضار التاريخ السياسي للمسلمين؛ مُتمثِّلًا في تجربة الخلافة، ومن ثم تم ربطه بهوية الأمة؛ من خلال رفع شعار (لا هوية إلا بتطبيق الشريعة)، معتقدين أن الخلافة ـ بشكلها التقليدي ـ هي التي باستطاعتها تطبيق الشريعة؛ وبالتالي: الحفاظ على هوية الأمة؛ فاستدعوا التاريخ السياسي للمسلمين بحُلوِهِ ومُرِّه، دون اهتمامٍ بالتجديد الفكري والفقهي السياسي والحضاري.

---

(٣) سوف يفرد لمدرسة النهضة الشيعية مبحث خاص لدراستها يلي هذا المبحث.

وهناك من يرى أن بين هاتين المدرستين مدرسة وسيطة بين التوجه المقاصدي في التأصيل للفكر السياسي، وبين المدرسة الحرفية: يمثل هذه المدرسة ثلة من الباحثين والعلماء وبعض رواد الحركة الإسلامية الذين تردد اجتهادهم بين العناية بالنص، وبين تفعيل القواعد والكليات المقاصدية الحاكمة لمنهج التشريع السياسي في الإسلام؛ من أبرز من يعبر عن هذا التوجُّهِ بعضُ مفكري جماعة الإخوان المسلمين؛ لا سيما من المتأخرين منهم؛ ولعل الأستاذ عبد القادر عودة يصلح مثالًا لهذا التوجه، لولا غلبة اهتمامه بالجانب القانوني من التشريع على حساب الجانب السياسي.

انصَبَّ جلُّ تركيز تلك التيارات على ما يدعم حراكها نحو استعادة نظام الخلافة ـ شكلًا وليس مضمونًا، دون محاولة دراسة أسباب سقوطها ـ فغرقت في الماضي، دون التفات حقيقي نحو التجديد والإصلاح، وفي هذا السياق لا بد لنا أن نعترف أن إصرارها على إعادة الخلافة في ذلك الوقت المبكر إنما كان خيارًا اضطراريًّا؛ لأن المنطقة كانت قد هوجمت من قبل الاستعمار في حدث مزلزل تزامن مع سقوط الخلافة؛ فاعتقد كثيرون أن إعادتها أولى خطوات التصدي لتلك الهجمة الاستعمارية، غير أنه وبمرور الوقت لم يعد هذا الأمر مُبرَّرًا أو مَقبولًا بعد أن تغير الواقع والزمن بشكل كبير؛ فقد دخلت الأمة في طور جديد، كان من أبرز تجلياته: الاستقلال والتحرر الوطني للدول الإسلامية، والبدء في طرح أفكار ومشاريع وبرامج سياسية تناقش واقع ومستقبل هذه الأمة ـ ومع هذا كلِّهِ رفضت تلك التيارات مغادرة اللحظة التاريخية التي انبثقت منها؛ فظلت تدور في حلقة مفرغة؛ محاوِلَةً إعادةَ اجترار الماضي وفرضه على الواقع بكل سياقاته.

لهذا بَقِيَتِ المعضلة الرئيسية التي عانت منها أكثرُ التيارات الإسلامية المعاصرة؛ وهي ما يمكن أن نطلق عليه: «متلازمة ربط الدين والهوية الإسلامية بمؤسسة الخلافة»، متناسين أن هذه المؤسسة هي مجرد آلية لتفعيل القيم السياسية الشرعية، وأن الإسلام يمكنه أن يتجسد في أيِّ نظام سياسي، شريطة التزامه بتلك القيم التي على رأسها: الشورى، والحرية، والعدالة، وسيادة الأمة.

ثالثًا: أعلام مدرسة النهضة الإسلامية الحديثة:

تبنت تلك المدرسةُ الدعوةَ إلى الاجتهاد والتجديد من خلال إحياء المنهج السلفي المقاصدي بعد صدمة الحضارة الغربية إثر الاحتكاك المباشر بها ـ والتي يمكن التأريخ لها باللحظة الزمنية التي انطلقت فيها الحملة الفرنسية نحو الشرق عام: (١٧٩٨م) ـ وشعورِ المسلمين بأنهم تخلفوا كثيرًا عن ركب الحضارة؛ فبدءوا في طرح سؤال النهضة على أنفسهم: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وكان الجواب عن هذا السؤال عند بعضهم يتلخص في تخلف الفكر السياسي لدى المسلمين؛ لذلك دعا بعض المصلحين

إلى إعادة النظر فيه؛ رغبة في تطويره؛ لِيتَّفِقَ مع واقع العصر الجديد، ولعل من أبرز أعلام تلك المرحلة ـ على سبيل المثال وليس الحصر ـ والتي ارتأت الدراسة أن تتناولهم بشيء من التفصيل من خلال مؤلفاتهم المرجعية ـ هم: رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمٰن الكواكبي، ورشيد رضا، وعبد الرزاق السنهوري، وقد روعي في اختيارهم التعبير عن التنوع الجغرافي والثقافي في العالم الإسلامي.

رفاعة الطهطاوي (١٨٠١م ـ ١٨٧٣م):

ولد رفاعة في طهطا من مدن صعيد مصر بالقرب من محافظة سوهاج، وسافر إلى باريس في عهد محمد علي؛ ضمن بعثة أرسلها الأخير لدراسة اللغات والعلوم الأوروبية الحديثة؛ رغبة منه في تحديث مصر على غرار البلدان الأوروبية وبخاصة في الجانب العسكري، وكان الشيخ حسن العَطَّار أحد علماء الأزهر وراء ترشيح رفاعة للسفر مع البعثة؛ إمامًا لها وواعظًا لطلابها، لكنه اجتهد ودرس اللغة الفرنسية هناك، ثم ألف كتابه الذي نال بعد ذلك شهرة واسعة؛ وهو: «تَخْلِيصُ الإِبْرِيزِ فِي تَلْخِيصِ بَارِيز»، وحين عاد رفاعة إلى مصر، قاد عملية تحديث كبرى لمصر؛ وخاصة في مجال التعليم، وعليه ينظر إليه كثيرون باعتباره أضخم ظاهرة ثقافية في مصر في القرن التاسع عشر الميلادي، وقد تنوع إنتاجُهُ الفكريُّ بين النحو، والقانون، والطب، والأدب، والفكر السياسي والاجتماعي، والتاريخ والتربية(٤).

فكره السياسي:

يرتكز فكر رفاعة السياسي بشكل عام على عدد من الثوابت؛ كالغاية المدنية من السلطة، وأهمية وجود دستور تتحدد على أساسه العلاقة بين الحاكم والمحكومين، وإعلاء شأن الحرية السياسية، وأهمية الرابطة الوطنية، ومبدأ سيادة القانون، وضرورة تعليم المواطنين مبادئ السياسة والممارسة السياسية، والتوفيق بين القانون والفقه الإسلامي، والفصل بين السلطات، وحتمية الاجتهاد والتجديد، كما دعا إلى أن نأخذ من الحضارة الغربية أفضل ما فيها شريطة اتفاقه مع القيم والمعتقدات الإسلامية.

ففي كتابه: «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» تطرق رفاعة كثيرًا إلى الحديث عن الفكر السياسي، والنظم السياسية؛ فتعرَّضَ فيه للدستور الفرنسي لعام: (١٨١٨م) ثم أحداث الثورة الفرنسية: (١٨٣٠م)(٥)، والتي انتهت بعزل الملك وتعديل الدستور، كما

---

(٤) **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق، ١/ ٢٥١.

(٥) وهي: الثورة الفرنسية الثانية والمعروفة بثورة يوليو، والتي اندلعت بعد أن تعثرت الثورة الفرنسية الأولى (١٧٨٩م) في تحقيق أهدافها التي قامت من أجلها.

يصنف في هذا الكتاب أنواع الحكم بأنها: مملكة مطلقة، ومملكة مقيدة وجمهورية، ثم يُسقِط ذلك على التصور الإسلامي لأنظمة الحكم؛ فيقول: «شريعة الإسلام التي عليها مدار الحكومة الإسلامية مشوبة بالأنواع الثلاثة المذكورة لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها»[٦].

كما ينحاز لتقييد سلطات الملك بحيث لا يكون مطلق التصرف؛ «فمقر السلطة هو الملك وأعوانه من جهة، وديوان المشورة (ممثلو الشعب) من جهة أخرى، والدستور (الشرطة)[٧] يقيد علاقات الحكام بالمحكومين، ويراقب ممثلو الشعب هذه العلاقات التي تقوم على أساس من الحرية ورفض الاستبداد»[٨].

كما يؤكد رفاعة على سيادة القانون، وعلى الغاية المدنية للسلطة؛ فيقول: «تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام، والحرية، وصيانة النفس، والمال، والعرض، على موجب أحكام شرعية، وأصول مضبوطة مرعية؛ فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القانون»[٩].

ومن ثم يذهب إلى أن العلاقة بين الحاكم والرعية يجب أن تقوم على أساس احترام الحريات والقوانين معًا، مضافًا إلى ذلك عدل الحاكم؛ فيقول: «متى كانت حرية الأهالي مصحوبة بعدل الملوك الذين يمزجون اللين بالخشونة للإهابة، فلا يخشى منها على الدولة؛ بل يكون التعادل من الحقين... ويسعد الرئيس والمرؤوس»[١٠].

وتعد الحرية أحد أهم منطلقات الفكر السياسي لدى رفاعة الطهطاوي؛ إذ يؤكد على أن الحرية هي: «الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك»، وأنه إذا كانت الحرية: «مبنية على قوانين حسنة عدلية، كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكانت سببًا في حبهم لأوطانهم»، مؤكِّدًا على أن مفهوم الحرية هو المرادف لمفهوم العدل في الفقه الإسلامي[١١].

كان الطهطاوي ـ كما يرى بعض الباحثين ـ «المبشِّر بالفكر الديمقراطي الليبرالي في ربوع الشرق التي ألفت طويلًا نمط الحكم الفردي؛ بل لقد استطاع أن يضع كل

---

(٦) رفاعة الطهطاوي: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م، ص١٦٧.

(٧) هو المصطلح الذي استخدمه رفاعة الطهطاوي في مؤلفاته للتعبير عن الدستور.

(٨) **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق ١/ ٢٥١.

(٩) رفاعة الطهطاوي: **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، المطبعة المصرية، ١٨٦٩م، ص٢٣٥.

(١٠) رفاعة الطهطاوي: **المرشد الأمين للبنات والبنين**، المطبعة المصرية، ١٨٧٢م، ص١٢٨.

(١١) رفاعة الطهطاوي: **الأعمال الكاملة**، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، ٢/ ٤٦٩.

أسس هذا النمط من أنماط التفكير والسلوك والممارسة السياسية بين يدي قومه، على الرغم من عدم انسجام هذا الفكر مع طابع محمد علي وميوله؛ كحاكم شرقي فرد، وعلى الرغم من الصلات التي كانت تربط الطهطاوي بنظام محمد علي»(١٢).

كما يؤكد الطهطاوي على أهمية الفكر السياسي وضرورته في بناء المجتمعات، ويقرِّرُ أن السياسة (البوليتيقة) التي يريد للناس أن يتعلموها ويمارسوها ـ ليست السياسة بمعناها الرجعي؛ بمعنى: «الحيلة والخداع والتدبير والتآمر، مما لا يليق إلا بالمملكة الجائرة»؛ وإنما السياسة التي يريدها هي التي عليها: «مدار انتظام العالم»، والتي يكون الهدف منها: «فهم انتظام المنافع العمومية التي تعود على الجمعية (المجتمع)، وعلى سائر الرعية من حسن الإدارة السياسية والرعاية، في مقابل ما تعطيه الرعية من الأموال والرجال للحكومة»، هذا في الداخل؛ أي: السياسة الداخلية، وكل ما يتعلق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها؛ أي: في السياسة الخارجية(١٣)؛ بل ويذهب إلى أنه: «لولا السياسة، ما قامت لنا دول، وكان أضعفُنا نَهبًا لأقوانا»(١٤).

لذلك يدعو رفاعة إلى تثقيف المواطنين سياسيًّا؛ فيقول: «مبادئ العلوم الملكية السياسية التي هي قوة حاكمية عمومية وفروعها ـ مهملةٌ في الممالك والقرى بالنسبة للأهالي، مع أن تعليمها أيضًا لهم مما يناسب المصلحة العمومية، فما المانع من أن يكون في كل دائرة بلدية معلِّمٌ يقرأ للصبيان ـ بعد تمام تعليم القرآن والعقائد ومبادئ اللغة العربية ـ مبادئَ الأمور السياسية والإدارية، ويوقفهم على نتائجها»(١٥).

وحول الفصل بين السلطات يقول: «هناك قوتان في المجتمع: القوة المحكومة؛ أي: الشعب أو الرعية، وهي لا بد أن تكون مُحرِزة لكمال الحرية، ومتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته... والقوة الحاكمة، وهي التي تُسمَّى أيضًا بالحكومة وبالملكية، وهذه القوة تَنبَعِثُ منها ثلاثة أشعة قوية تسمى أركان الحكومة وقواها: **فالقوة الأولى**: قوة تقنين القوانين وتنظيمها، **والقوة الثانية**: قوة القضاء وفصل الحكم، **والقوة الثالثة**: قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء فيها... وأن القوى الثلاث لا بد أن تكون مشروطة بالقوانين؛ أي: الدستور»(١٦)، فالطهطاوي يريد بهذه الفكرة إسقاط ما توصل إليه الفكر السياسي الغربي من أطروحات بشأن الفصل بين السلطات على الواقع الإسلامي.

---

(١٢) محمد عمارة: **رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م، ص٢٣٩.

(١٣) رفاعة الطهطاوي: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ١/ ٥١٨.

(١٤) المرجع السابق، ١/ ٥١١.

(١٥) رفاعة الطهطاوي: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ١/ ٥١٧.

(١٦) المرجع السابق، ص٥١٦.

وفيما يتعلق بمحاولته التوفيقَ بين القانون والفقه الإسلامي، فقد أنشأ بمدرسة الألسن قسمًا لدراسة الفقه الإسلامي والقوانين الأجنبية، فكان القضاة يتخرجون من هذا القسم، ولديهم دراية واسعة بهذين المصدرين التشريعيين[١٧]، وكما سبق القول فقد ترجم الدستور الفرنسي؛ للإفادة منه في تقنين الأحكام الفقهية السياسية، كما دعا إلى تجديد الفكر التشريعي؛ لأن «اللحظة الراهنة اقتضت أن تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر، بما حدث فيها من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والإعطاء من أمم الأنام»[١٨]، مؤكدًا على أن «الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدَّنَ بلاد الدنيا على الإطلاق»، وداعيًا إلى الاستفادة من ثروة أوروبا في مجال التشريع والتقنين، و: «ألا يصدنا عن ذلك وهْمُ الذين يتوهمون تعارض هذه الثروة التشريعية مع أصول شريعتنا الإسلامية... فما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسميه بالعدل والإحسان يسمى عندهم بالحرية»[١٩].

دعا الطهطاوي إلى تجديد التشريع استنادًا إلى ركيزتين أساسيتين: **الأولى**: تراث الحضارة الإسلامية في التشريع بعد تطويره؛ حتى يتفق مع العصر والظروف والملابسات، وبتعبيره: «بتوفيقه على الوقت والحال»...، **الثانية**: ثروة أوروبا في التشريع؛ وخاصة التي لا تخرج عن الأصول والأحكام التي قررتها شريعة الإسلام[٢٠].

وكثيرًا ما يدعو رفاعة إلى الإفادة من التجارب السياسية التاريخية؛ فيقول ـ في عبارة لا تخلو من بلاغة ـ: «التاريخ عُمُرٌ ثان للناظرين؛ فمن تعلمه، فكأنما زاد في عمره وأحسن عاقبة أمره»[٢١].

ومع ذلك لا تخلو كتابات رفاعة في بعض الأحيان مما يمكن اعتباره فكرًا سياسيًّا تقليديًّا؛ فنجده يقول: «وليُّ الأمر هو رئيس أمته، وصاحب النفوذ الأول في دولته، إنه خليفة الله في أرضه، وإن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه»[٢٢]، وفي موضع آخر يدعو إلى تركيز السلطة في يد الحاكم، مؤكِّدًا على أنها: «تعود على الرعية بالفوائد الجسيمة؛ حيث إن إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بسرعة؛ لكونه منوطًا بإرادة واحدة، بخلاف ما إذا نيط بإرادات متعددة بيد كثيرين؛ فإنه يكون بطيئًا»[٢٣]، كذلك كان يرى أن المجالس النيابية مهمتها استشارية

(١٧) محمد عمارة: **رفاعة الطهطاوي رائد التنوير**، مرجع سابق، ص٢٤٩.
(١٨) رفاعة الطهطاوي: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ١/ ٥٤٤.
(١٩) المرجع السابق، ٢/ ٤٦٩.
(٢٠) محمد عمارة: **رفاعة الطهطاوي رائد التنوير**، مرجع سابق، ص٢٥٢.
(٢١) رفاعة الطهطاوي: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ٣/ ١٣.
(٢٢) محمد عمارة: **رفاعة الطهطاوي رائد التنوير**، مرجع سابق، ص٢٥٤.
(٢٣) المرجع السابق، ص٢٥٥.

فقط، وربما كان مُتأثِّرًا بالتراث الإسلامي القائل بعدم إلزامية الشوري.

كما أيَّدَ رفاعة وراثةَ الحكم وولايةَ العهد، ورجَّحَها على الانتخاب؛ فقال: «قد كان المنصب الملوكي في أول الأَمر في أكثر الممالك انتخابيًّا بالسواد الأعظم وإجماع الأمة، ولكن لما ترتب على أصل الانتخاب ما لا يحصى من المفاسد والفتن والحروب والاختلافات، اقتضت قاعدة كون درء المفاسد مقدَّما على جلب المصالح اختيارَ التوارث في الأبناء وولاية العهد، على حسب أحوال كل مملكة بما تقرر عندها؛ فكان العمل بهذه الرسوم الملكية ضمانًا لحسن انتظام الملك»[٢٤]، وهو بذلك يتفق مع ما طرحه الفقه التقليدي القديم الذي برر الحكم الوراثي وولاية المتغلب؛ تجنبًا للفتن.

ويعزو الكثير من الباحثين مواقفه السلبية تلك إلى محاولته تفادِيَ الصدام مع الخديوي إسماعيل[٢٥]؛ ففي النهاية كان الطهطاوي فردًا بمواجهة سلطة قمعية.

وبالرغم من ذلك كلِّهِ وفي التحليل الأخير، يبقى رفاعة الطهطاوي محتفظًا بشموخه وريادته الاجتهادية والتجديدية ـ خلافًا لما كان سائدًا في عصره ـ فهو المؤسس الحقيقي لفكر النهضة، وأول من أطلق صيحات التجديد الفقهي السياسي في العصر الحديث؛ بالجمع بين الأصالة والمعاصرة، فبدأ متصالحًا مع الحضارة الأوروبية ـ من دون صراع ـ داعيًا إلى أخذ أفضل ما فيها، ومواءمتِهِ مع الفقه السياسي الإسلامي.

خير الدين التونسي (١٨٢٠ ـ ١٨٨٩م):

التونسي كاتب ومفكر ووزير عثماني، من أصل شركسي، كان مملوكًا في تركيا، ثم جيء به إلى تونس، خدم في سلك الدبلوماسية، حتى وصل إلى منصب وزير، ثم رئيس للوزراء، استدعاه السلطان عبد الحميد الثاني لإسطنبول، وعينه صدرًا أعظم (رئيسًا للوزراء)، ويعدُّ خير الدين رجل دولة من الطراز الأول، ألف كتابه الأشهر: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»؛ للتعريف بتاريخ الدول الأوروبية، وسبل الإفادة من تجربتها النهضوية، وقدم له بمقدمة ذات طابع سياسي تنظيري، وربما أراد بذلك تقليد ابن خلدون في مقدِّمتِهِ؛ تمهيدًا لتاريخه (ديوان العبر)[٢٦].

فكره السياسي:

انطلق مشروع خير الدين الإصلاحي في شِقِّه السياسي من عدد من المنطلقات؛ هي: تأكيد مبدأ الشورى في الإسلام وإلزاميتها للحكام، وتطوير مبدأ الإجماع الإسلامي ليأخذ شكلًا مُؤَسَّسيًّا، وإنشاء المجالس النيابية؛ باعتبارها مُمثِّلَ أهلِ الحَلِّ

---

(٢٤) رفاعة الطهطاوي: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ١/٥١٩.

(٢٥) محمد عمارة: **رفاعة الطهطاوي رائد التنوير**، مرجع سابق، ص٢٤٩.

(٢٦) **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق، ص٢٥٠.

والعقد في الإسلام، وإقامة قانون مدني مستوحًى من أحكام المذاهب الإسلامية، والإفادة من التجارب الأوروبية في الإصلاح والنهضة بما لا يخالف الشرع الإسلامي.

توجَّهَ فكر خير الدين السياسي في بداية الأمر نحو إصلاح الدولة العثمانية؛ بالإفادة من النظم السياسية الأوروبية؛ بالتأكيدِ على عددٍ من القيم والمبادئ السياسية؛ ومنها: أن أساس الدولة هو الحكم الصالح الذي يقوم على دعامتين: العدل، والحرية، كما يؤكد على ضرورة التنظيمات؛ أي: القوانين المكتوبة، وأهمها الدستور، وأن هذه التنظيمات من شأنها أن تقيد الرعاة والرعية معًا، ويذهب إلى أن الملك أو السلطان بحاجة إلى الأعوان الذين عليهم واجب النصيحة حتى وإن خالفت مشيئة الملك؛ فيلزمه الرجوع لرأيهم، ويساعد المَلِكَ أهلُ الحَلِّ والعقد في مجالس نيابية على غرار الأوضاع في أوروبا، ولكنه رأى ألا يتم اختيارهم بالانتخاب، ويكون رأيهم استشاريًا، وبذلك سَلَبَهُم وظيفة المراقبة والمحاسبة(٢٧).

كان خير الدين ـ كما يرى بعض الباحثين ـ داعية إلى الإصلاح الشامل؛ الذي يقوم على أساس تحقيق العدل والمساواة في حكم الشعب، ورفع مظاهر الظلم والتعسف عن كاهله، واحترام حقوقه الإنسان، ولن يتحقق هذا إلا من خلال نظام حكم يقوم على الشورى، وتعدد مؤسسات الحكم، وعدم انفراد شخص ـ مهما أوتي من قدرة وكفاءة وحسن سياسة ـ بتصريف شؤون البلاد، وإدارة أمور الرعية؛ لأن في الاستبداد والانفراد مدعاةً للتفريط في الحقوق، في مقابل ذلك اشترط التونسي أن تكون الأمة واعية، مستنيرة، تدرك مسؤولياتها، وتُحسِنُ ممارسة حريتها، وتراقب سير أمور الحكم، وتطالب بما لها من حقوق(٢٨).

كما يؤكد خير الدين على ضرورة إدراك الاختلافات بين المجتمعات، وأن كل مجتمع له خُصوصيَّتَهُ التي يجب أخذها في الاعتبار عند تطويره؛ فيقول: «مبدئيًا يستحيل غرس مؤسسات بلد في بلد آخر؛ حيث تختلف طباع الناس، وعاداتهم، وثقافاتهم، وكذلك ظروفهم المناخية»(٢٩).

وفيما يتعلق بالخلافة العثمانية، اقترح إجراء إصلاحات جذرية عليها؛ **تمثلت في**:

- إنشاء مجلس وطني.
- جعل الحكومة مسؤولة عن المجلس الوطني.

---

(٢٧) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢٨) عبد الرازق خلف الطائي: **خير الدين التونسي ومشروعه النهضوي**، دراسة منشورة بصحيفة دنيا الوطن، بتاريخ ٢١/ ٥/ ٢٠١٠م.

(٢٩) خير الدين التونسي: **مذكرات خير الدين**، تعريب: محمد العربي السنوسي، تونس، ٢٠٠٨م، ص١٤٨.

ـ إعادة تنظيم مقاطعات الدولة العثمانية على أساس التفويض لحكام الأقطار، مع بقاء هؤلاء تحت سيادة الإمبراطورية[٣٠].

غير أن السلطان عبد الحميد الثاني رفض تلك الإصلاحات؛ لأنها تَعنِي ضمنيًا تجريدَهُ من السلطة، ونقلَها إلى حكومة مسؤولة، ولعل ذلك هو السبب في تنحية خير الدين عن منصب الصدر الأعظم فيما بعد.

جعل خير الدين الاقتباس قانونًا مطردًا في التقدم والتأخر؛ فالنهضة الأوروبية تحققت بالاقتباس من العرب، وكذلك تتحقق النهضة الإسلامية الحديثة بالاقتباس من الغرب، ثم حدد معوقات هذا الاقتباس؛ قائلًا: «بعض علماء الدين المُعْرِضِينَ عن استكشاف الحوادث الداخلية، وأذهانهم عن معرفة الخارجية خلية... وثانيًا: بعض رجال السياسة ممن يتمسكون بالحكم المطلق، وثالثًا: العامة من المسلمين الذين يبادرون بإدانة كل جديد ولو كان نافعًا»[٣١].

مؤكِّدًا على أن السبب الحقيقي للنهضة الأوروبية هو بتحقيق العدل السياسي؛ الذي بفضله تتقدم العلوم والصناعات؛ طبقًا لمقولة ابن خلدون: «العدل أساس العمران»[٣٢].

كما أنه نادى بإعادة تفعيل القواعد التي سمحت بالمجد سابقًا، وهي الوحدة والعدل والتسابق إلى الصالح العام، ومعاضدة علماء الدين للعادلين من السلاطين[٣٣]، إذ يذهب إلى أن: «سعادة الممالك وشقاوتها في أمورها الدنيوية إنما تكون بقدر ما تيسر لملوكها من ذلك، وبقدر ما لها من التنظيمات السياسيَّة المؤسسة على العدل ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها»[٣٤]، مؤكِّدًا على أن الظلم مُؤْذِنٌ بخراب العمران[٣٥].

وكان التونسي يرى أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتجسد في العصر الحديث في إقامة المجالس النيابية، وإسهام الصحافة في توجيه الرأي العام، وأن ذلك لن يحدث إلا بتوفير الحرية[٣٦].

كذلك دعا خير الدين إلى إقامة قانون مدني مستوحًى من أحكام المذاهب الإسلامية، لكنه موحَّدٌ ومفصَّل حسب قواعد التقنين الحديث[٣٧].

---

(٣٠) خير الدين التونسي: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق: معن زيادة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، مقدمة المحقق، ص٤٤.

(٣١) المرجع السابق، مقدمة المحقق، ص٥٢.

(٣٢) نفس المرجع، ص٥٤.

(٣٣) نفس المرجع، ص٥٧.

(٣٤) المرجع السابق، ص١١٥.

(٣٥) المرجع السابق، ص١٨.

(٣٦) المرجع السابق، مقدمة المحقق، ص٥٤.

(٣٧) المرجع السابق، ص٦٣.

كما أدرك ضرورة التمييز بين الديني والسياسي؛ إذ يقول: «رجال السياسة يدركون المصالح ومناشئ الضرر، والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة»[٣٨].

وقد أعطى الحرية بُعدًا أكثر عُمقًا؛ إذ عَرَّفَها بأنها: «إطلاق تصرُّف الإنسان في ذاته وكسبه، مع أمنِهِ على نفسه وعرضه وماله، ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم «وأن الحرية السياسية تعني مشاركة الرعية في السياسات الملكيَّة»»[٣٩].

وفي عبارة لا تخلو من عبقرية يدعو خير الدين إلى مبدأ إنساني عام؛ هو تكاتف بني الإنسان من أجل خير البشرية جمعاء؛ باعتبارها أُمَّةً واحدة؛ فيقول: «إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان، لم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة، تسكنها أمم متعددة، حاجة بعضهم لبعض متأكدة، وكل منهم وإن كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه، فهو بالنظر إلى ما يَنجرُّ بها من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه[٤٠].

دعا خير الدين إلى أن نأخذ من الحضارة الغربية ما يتناسب مع شريعتنا؛ فيقول: «نتخير منها ما يكون بحالنا لائقًا، ولنصوص شريعتنا مساعدًا وموافقًا، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا، إلى غير ذلك مما تتشوف إليه نفس الناظر في هذا الموضوع، المحتوي من الملاحظات النقلية والعقلية»[٤١].

وعليه؛ يذهب إلى أن هذه النهضة لن تتحقَّقَ بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا؛ في التأسيس على دعامتي العدل والحرية، «اللَّذينِ هما أصلان في شريعتنا»[٤٢]، «فقد جرت عادة الله في بلاده أن العدل وحسن التدبير والتراتيب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات، وبضدها يقع النقص في جميع ما ذكر؛ كما هو معلوم من شريعتنا، والتواريخ الإسلامية، وغيرها»[٤٣].

كما أنه يدعو إلى تطوير مبدأ الإجماع الإسلامي في الشأن السياسي؛ ليصبح أقرب ما يكون إلى العمل المؤسسي؛ فيقول: «هذا وإن الأمة الإسلامية لمَّا كانت مقيدة في أفعالها الدينية والدنيوية بالشرع السماوي، والحدود الإلٰهية الواردة على الميزان الأعدل، المتكفلة بمصالح الدارين، وكانت ثمة مصالح تمس الحاجة إليها، بل تتنزل

---

(٣٨) المرجع السابق، ص٦٢.
(٣٩) المرجع السابق، ص١١٦.
(٤٠) المرجع السابق، ص٤.
(٤١) المرجع السابق، ص٥.
(٤٢) المرجع السابق، ص١٦.
(٤٣) المرجع السابق، ص١٨.

منزلة الضرورة، يحصل بها استقامة أمورهم، وانتظام شؤونهم، لا يشهد لها من الشرع أصل خاص، كما لا يشهد بردِّها، بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالًا، وتلاحظها بعين الاعتبار، فالجري على مقتضيات مصالح الأمة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم، ويحرزوا قصب السبق في مضمار التقدُّم ـ متوقِّفُ على الاجتماع، وانتظام طائفة من الأمة ملتئمة من حَمَلَةِ الشريعة ورجالٍ عارفين بالسياسات ومصالح الأمة، متبصرين في الأحوال الداخلية والخارجية ومناشئ الضرر والنفع، يتعاون مجموع هؤلاء على نفع الأمة؛ بجلب مصالحها، ودرء مفاسدها؛ بحيث يكون الجميع كالشخص الواحد»(٤٤).

وبشكل عامٍّ؛ تقوم الحركة الإصلاحية في شقها السياسي عند «خير الدين» على **دعامتَينِ رئيسيتَينِ**:

الأولى: ضرورة التجديد والاجتهاد في الشريعة الإسلامية بما يتلاءم مع ظروف العصر وأحوال المسلمين، ويتفق مع ثوابت الشريعة، ودعا علماء الأمة إلى توسيع مفهوم السياسة الشرعية، وعدم قصرها على ما ورد فيه نصٌّ من كتاب الله وسُنَّةِ رسوله، بما يتفق ومناهج السلف في هذا المجال، الذين جعلوا نطاق السياسة الشرعية يتسع ليشمل كل ما لا يخالف الكتاب والسُّنَّة، وإن لم يرد نصٌّ فيه؛ لأن ذلك من مقاصد الشريعة.

الثانية: ضرورة الأخذ بالمعارف وأسباب العمران الموجودة في أوروبا؛ لأنها طريق المجتمع إلى النهوض، وإذا كان هذا الطريق يتطلب تأسيس الدولة على دعامتي الحرية والعدل؛ فإن هاتين الدعامتين تُعَدَّانِ أصليتَيْنِ في الشريعة الإسلامية(٤٥).

جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م):

ولد جمال الدين، في أسعد آباد إحدى مدن بلاد الأفغان، عني أبوه بتربيته وتعليمه، على ما جرت به عادة الأمراء والعلماء في بلاده؛ فتعلم اللغة العربية، والأفغانية، وتلقى علوم الدين، والتاريخ، والمنطق، والفلسفة، والرياضيات، وقد كان لجمال الدين الأثر القوي في التغيير في أواخر القرن (الـ ١٨)؛ بما قدمه من اجتهادات وأطروحات، وقد تجول في أنحاء العالم الإسلامي؛ للدعوة إلى وحدته(٤٦).

وليس أدل على دور الأفغاني النهضوي في العصر الحديث مما قاله عنه الزعيم المصري سعد زغلول؛ فحين وصف أحد الخطباء سعد زغلول بأنه خالق النهضة ردَّ عليه سعد قائلًا: «لست خالق هذه النهضة، لا أقول ذلك، ولا أدعيه؛ بل لا أتصوره، وإنما نهضتكم قديمة من عهد محمد علي، وعرابي، وللسيد جمال الدين الأفغاني وأتباعه

(٤٤) المرجع السابق، ص٦١.

(٤٥) عبد الرازق خلف الطائي: **خير الدين التونسي ومشروعه النهضوي**، مرجع سابق.

(٤٦) سهير طاهر: **الأفغاني رائد النهضة**، مقال بجريدة الأهرام المصرية، بتاريخ ١٥ أغسطس ٢٠١٢م.

وتلاميذه أثر كبير فيها، وهذا حق يجب ألا نكتمه؛ لأنه لا يكتم الحق إلا ضعيف»[٤٧].

فكره السياسي:

دار فكر الأفغاني السياسي حول عدد من المحاور الرئيسية؛ هي: الدعوة لتكوين الجامعة الإسلامية؛ رابطةً تجمع كافة المسلمين؛ سياسيًّا وروحيًّا، وتأكيد مبدأ سيادة الأمة، وأن الحاكم أجيرٌ لديها؛ هي من يُعيِّنُهُ ويَعزِلُهُ عندما ترى أن الأمر يقتضي ذلك، ومبدأ العدالة الاجتماعية ومحوريتها في البناء السياسي، وضرورة وجود مجلس نيابي يراقب الحكام، ووجود دستور يضبط العلاقة بين الحاكم والمحكومين، والتحرر ورفض الاستبداد، وفتح باب الاجتهاد، وتأكيد المشترك بين المذاهب والأديان.

ولا شك أن أهم ما اشتهر به الأفغاني على الإطلاق هو: دعوته إلى إنشاء الجامعة الإسلامية؛ لتكون مظلة تنضوي تحت لوائها جميع الشعوب الإسلامية، مع اعترافه بصعوبة أن يتم ذلك تحت حكم حاكم أوحد[٤٨]، وقد كان الأفغاني في بادئ الأمر يعلق آمالًا كبيرة على إصلاح أمر الخلافة العثمانية؛ فنجده يقول: «إن ما رأيته من يقظة السلطان عبد الحميد، وشدة حذره، وإعداده العدة اللازمة للنهوض بالدولة ـ قد دفعني إلى مد يدي له؛ فبايعته بالخلافة والملك، عالمًا علم اليقين أن الممالك الإسلامية في الشرق لا تسلم من شراك أوروبا، ولا من السعي وراء إضعافها وتجزئتها ـ إلا بيقظة وانتباه عمومي، وانضواء تحت راية الخليفة الأعظم»[٤٩].

وحين انقلب السلطان عبد الحميد على وعوده بالإصلاح، غَيَّرَ الأفغاني موقفَهُ منه؛ بل قال له: «أتيت لأستميح جلالتك أن تقيلني من بيعتي لك؛ فقد بايعتُكَ بالخلافة، والخليفة لا يصلح أن يكون غير صادق الوعد»[٥٠].

وفيما يتعلق بموقفه من العدالة الاجتماعية، فقد بلغ حبُّهُ العدلَ أن أيَّدَ في مرحلة من حياته الاشتراكية؛ إذ يقول: «الاشتراكية... هي التي ستؤدي حقًّا مهضومًا لأكثرية من الشعب العامل»[٥١]، مؤكِّدًا على أن «السلطة الزمنية الغاية المقصودة منها هي العدل المطلق»[٥٢].

ثم تراجع عن موقفه من الاشتراكية الغربية بعدما تبين زيفها؛ إذ يقول: «إن ما تراه

---

(٤٧) محمد عمارة: **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م، ص٢٤٥.

(٤٨) جمال الدين الأفغاني: **الأعمال الكاملة**، تحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م، ص٣٤٥.

(٤٩) المرجع السابق، ص٢٤٦.

(٥٠) المرجع السابق، ص٢٤٨.

(٥١) جمال الدين الأفغاني: **الخاطرات**، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢م، ص١٨٩.

(٥٢) جمال الدين الأفغاني: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص٣٢٣.

من الاشتراكية في الغرب، وما تتوخاه من المنافع بذلك المذهب في شكله الحاضر وأسسه وتخبط واضعي مبادئه. . . ـ: كل ذلك يعكس نتائج الاشتراكية، ويجعلها محض ضرر بعد أن كان المنتظر منها كل نفع»[٥٣].

ومن اجتهاداته التقدمية في الجانب السياسي: دعوته إلى حكم نيابيٍّ نابعٍ من اختيار الأمة، ومعبر عنها؛ يقول الأفغاني: «إن القوة النيابية لأيِّ أُمَّةٍ لا يكون لها قيمة حقيقية إلا إذا نبعت من نفس الأمة، وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محرِّكةٌ له ـ: فهو مجلس موهوم موقوف على إرادة مَن أحدثه»[٥٤]؛ إذ إن: «عزة الملك تنغصها نهضة الشعب المملوك؛ خصوصًا إذا هو صادَمَ إرادة مَلِكِهِ أو أميرِهِ، والتاريخ لم ينقل لنا أن ملكًا أو أميرًا أو دخيلًا بقوته على شعب يرضى عن طيب خاطر أن يبقى ملكًا اسمًا، وأمَّتُهُ هي المالكة فعلًا لإدارة شؤونها وزمام أمورها على مطلق المعنى»[٥٥].

ومما تجدر الإشارة إليه؛ أن الأفغاني كان قد اختلف مع الخديوي توفيق بعد أن انقلب الأخير عن الأفكار الديمقراطية التي كان قد وعده بتطبيقها إذا تولى الحكم، وعندما طالبه بتنفيذ وعوده، تعلَّلَ الخديوي بأن الشعب المصري جاهلٌ، ولا يحسن اختيار النواب الصالحين، فكان ردُّ الأفغاني أن قال له: «إن الشعب المصري ـ كسائر الشعوب ـ لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده، ولكنه غير محروم من وجود العالم والعاقل، فبالنظر الذي تنظرون به إلى الشعب المصري وأفراده، ينظرون به لسموكم، وإن قبلتم نصح هذا المخلص، وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة؛ تَسُنُّ القوانين، وتنفذ باسمكم وبإرادتكم، يكون ذلك أثبت لعرشكم، وأدوم لسلطانكم»[٥٦].

وهو الموقف الذي دفع الأفغاني ثمنَهُ؛ نفيًا من مصر إلى الهند؛ إذ أصدر الخديوي قرارًا في: (١٨٧٩م) بالقبض على الأفغاني، ووضعه على سفينة متجهة إلى بومباي.

وفيما يتعلق بالدستور: يرى الأفغاني أن على الأمة التي تأتي برجل كي تبايعه حاكمًا عليها أن تكون بيعتها له «على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي (الدستور)، وتتوجه على هذا القسم، وتعلنه له؛ بأن يبقى التاج على رأسه ما بقي هو محافظًا أمينًا على صون الدستور، **وأنه إذا حنث بقَسَمِهِ، وخان دستور الأمة، إما أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجُهُ بلا رأسٍ**»[٥٧]، وكذلك يقول: «وحكم مصرَ بأهلها إنما أعني به

---

(٥٣) المرجع السابق، ص٤١٥.
(٥٤) المرجع السابق، ص٤٧٣.
(٥٥) المرجع السابق، ص٤٧٣.
(٥٦) المرجع السابق، ص٤٧٣.
(٥٧) المرجع السابق، ص٤٨٧.

الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح»[٥٨].

كذلك كان الأفغاني يدعو إلى العلم، وإطلاق العنان للعقل الإنساني؛ فيقول: «الإنسان من أكبر أسرار الطبيعة، وسوف يصل بالعلم وبإطلاق سلاح العقل إلى تصديق تصوراته؛ فيرى ما كان من التصورات مستحيلًا قد صار ممكنًا، وما صوره جموده وتوقف عقله عنده بأنه خيال قد أصبح حقيقة»[٥٩].

كذلك دعوته للحرية والاستقلال؛ يقول جمال الدين: «إذا صح أن من الأشياء مَن ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء: الحرية، والاستقلال، وإن هذا الشرق وهذا الشرقي لا يلبث طويلًا حتى يهب من رقاده، ويمزق هو وأبناؤه لباس الخوف والذل؛ فيأخذ في إعداد عدة الأمم الطالبة لاستقلالها، المستنكرة لاستعبادها»[٦٠]، فالأمر الذي تميز به الأفغاني إنما كان في ثوريَّتِهِ ضد الاستعمار؛ فالرجل لم يكن إصلاحيًّا؛ بل كان ثوريًّا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة في الأدب السياسي الحديث[٦١].

ومن الجدير بالذكر؛ أن فكرة المستَبِدِّ العادل التي شاعت عنه فكرة غير صحيحة؛ إذ يقول: «لا يحيا الشرق ـ بدوله وإماراته ـ إلا إذا أتاح الله له رجلًا قويًّا عادلًا يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان؛ لأن بالقوة المطلقة: الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة، وحكم مصر بأهلها إنما أعني به الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح»[٦٢].

وقد سأله أحد تلامذته: «إن المتداول بين الناس على لسانك أن الشرق يحتاج إلى مستبدٍّ عادل؟ فقال: «هذا من قبيل الأضداد؛ وكيف يجتمع العدل والاستبداد؟! وخير صفات الحاكم القوة والعدل، ولا خير بالضعيف العادل، كما أنه لا خير في القوي الظالم»»[٦٣].

وكان يرى أن باب الاجتهاد لم يغلق، ولن يغلق؛ «فالأوائل كانوا رجالًا ونحن رجال»؛ ومن ثم فإن باب الاجتهاد لا بد أن يُفتَحَ باتساع أكثر من الاتساع الذي فتحه به القدماء؛ ومن ثم: فإن البعث والإحياء لهذه الحضارة العربية الإسلامية وشعوبها بفتح باب الاجتهاد، إنما هي قَدَرٌ محتومٌ لا بد من النضال في سبيل إحداثه ووضعه موضع الممارسة والتطبيق[٦٤].

---

(٥٨) المرجع السابق، ص٤٧٧.

(٥٩) المرجع السابق، ص٢٦٤.

(٦٠) محمد عمارة: **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، مرجع سابق، ص٩٥.

(٦١) المرجع السابق، ص١٠٦.

(٦٢) جمال الدين الأفغاني: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص٤٧٧.

(٦٣) جمال الدين الأفغاني: **الخاطرات**، مرجع سابق، ص٩٠.

(٦٤) محمد عمارة: **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق**، مرجع سابق، ص١٠٠.

كذلك كان يدعو إلى المساواة بين نوع الإنسان ـ مسلمًا كان أو غير مسلم ـ خُصُوصًا في الحقوق العامة، وأن ذكره للمسلمين، فذلك لأنهم العنصر الغالب بأكثريته في الشرق[٦٥].

بل ويؤكد على المشترك بين الأديان السماوية وهو الدعوة لفعل الخير وتجنب كل شر؛ يقول الأفغاني: «لا ترى في الأديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشري؛ بل بالعكس: تَحُضُّهُ على أن يعمل الخير المطلق مع أخيه وقريبه، وتحظر عليه عمل الشر مع أي إنسان كان»[٦٦]، وداعيًا إلى نبذ التعصب الديني، وعدم محاكمة الدين بسلوك أتباعه؛ فيقول: «ليس من خطأ أراه أكبر من مس كرامة دين لمجرد عمل يأتيه فردٌ من تابعي هذا الدين»[٦٧].

وكذلك يدعو إلى نبذ التعصب المذهبي؛ لما له من دور في هدم البناء السياسي للأمم؛ يقول الأفغاني ـ في هذا الشأن ـ: «كان الألمانيون يختلفون في الدين المسيحي على نحو ما يختلف الإيرانيون مع الأفغانيين في مذاهب الديانة الإسلامية، فلما كان لهذا الاختلاف الفرعي أثرٌ في الوحدة السياسية، ظَهَرَ ضعفٌ في الأمة الألمانية، وكثرت عليها عادياتُ جيرانها، ولم يكن لها كلمة في سياسة أوروبا، وعندما رجعوا إلى أنفسهم، وأخذوا بالأصول الجوهرية، وراعَوُا الوحدةَ الوطنية في المصالح العامة، أرجع الله إليهم من القوة والشوكة ما صاروا به حُكَّامَ أوروبا وبيدهم ميزان سياستها»[٦٨].

كما انتقد التعصب القومي؛ فقال: «أيُّ أصل من أصول العقل يستندون إليه في المفاخرة والمباهاة بالتعصب الجنسي فقط، واعتقاده فضيلة من أشرف الفضائل، ويعبرون عنه بمحبة الوطن؟! وأيُّ قاعدة من قواعد العمران البشري يعتمدون عليها في التهاون بالتعصب الديني»[٦٩].

والجدير بالذكر أنه في عام: (١٩٥٤م) اتَّخَذَ مجلس السلام العالمي قرارًا بإحياء ذكرى الأفغاني؛ كمناضل في سبيل السلام[٧٠]، وذلك لجهوده من أجل إقرار هذا المبدأ؛ فقد كان يرى أن «الحرب من أقبح ما عمله ويعمله الإنسان في الأرض»[٧١]،

---

(٦٥) جمال الدين الأفغاني: **الخاطرات**، مرجع سابق، ص٢٤.

(٦٦) جمال الدين الأفغاني: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص٣٤٢.

(٦٧) المرجع السابق، ص٣٢٢.

(٦٨) المرجع السابق، ص٣١٨.

(٦٩) المرجع السابق، ص٣٠٧.

(٧٠) محمد عمارة: **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق**، مرجع سابق، ص٢٨٢.

(٧١) جمال الدين الأفغاني: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص٤٣١.

وكذلك يقول: «إن عدم إجابة الأمم لداعي الحرب واتفاقها على تحكيم العقل والعدل فيما فيه يختلفون ـ هو الذي يكفي البشر شرَّ الحروب والقتال، ويجعل الخلق في سلام دائم وهناء مقيم»(٧٢)، إن «أعظم ما يبعث على الأمل في إبطال الحروب إذا ارتقى العالم الإنساني في حقيقة العلم وعم طبقاته»(٧٣)، إن «العلم الصحيح الذي يمكن للآدمي أن يصل إليه هو العلم الذي به ينتهي الإنسان عن الفساد في الأرض وسفك الدماء»(٧٤).

الإمام محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م):

هو محمد عبده خير الله، ولد في قرية محلة نصر بمحافظة البحيرة المصرية، تلقى تعليمه الأول وحفظ القرآن بالقرية، ثم رحل للقاهرة؛ ليكمل تعليمه بالأزهر، وهو عالم دين وفقيه ومجدِّدٌ؛ إذ يُعَدُّ أحدَ رموزِ التجديد في الفقه الإسلامي، وأحدَ أكبر دعاة النهضة والإصلاح في العالم العربي والإسلامي، أسهم في إنشاء حركة فكرية تجديدية إسلامية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، تهدف إلى القضاء على الجمود الفكري والحضاري، وإعادة إحياء الأمة الإسلامية.

شارَكَ الشيخ محمد عبده في ثورة أحمد عرابي ضد الإنجليز، وبعد فشل الثورة حكم عليه بالسجن ثم بالنفي إلى بيروت لمدة ثلاث سنوات، سافر بدعوة من أستاذه جمال الدين الأفغاني إلى باريس سنة: (١٨٨٤م)؛ حيث اشترك الاثنان في تأسيس صحيفة العروة الوثقى، وقد أسهَمَ الإمام محمد عبده بعلمه واجتهاده في تحرير العقل العربي من الجمود الذي أصابه لعدة قرون، وقد تأثر به العديد من رواد النهضة؛ من أمثال: عبد الرحمٰن الكواكبي، ورشيد رضا، وعبد الحميد بن باديس، وغيرهم(٧٥).

فكره السياسي:

يرتكز فِكرُ الإمام محمد عبده الإصلاحيُّ في شقه السياسي على عدد من الأسس؛ **أهمها**: الدعوة لإصلاح الخلافة؛ لتتفق مع واقع المسلمين، ولتُحَقِّقَ الغرضَ من وجودها؛ وهو النهوض بالأمة، والحفاظ على تضامُنِها، والتأكيدُ على مدنية الدولة في الإسلام، وأن الأمة هي صاحبة السيادة؛ تُوَلِّي من تشاء عليها، وتعزله متى تشاء، فلا تتركه ينفرد بالحكم دون مراقبة أو محاسبة، وكذلك دعا الشيخ إلى فتح باب الاجتهاد والتجديد، وإعمال العقل؛ لرسم مستقبل أكثر إشراقًا للأمة.

---

(٧٢) المرجع السابق، ص٤٣٤.

(٧٣) المرجع السابق، ص٤٣٥.

(٧٤) المرجع السابق، ص٤٣٣.

(٧٥) **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق، ١/ ٢٤٧.

ففيما يتعلق بموقفه من الخلافة العثمانية: لم يكن الإمام محمد عبده من أنصار زوالها، ولكن كان يدعو لإصلاحها، وتجديد شبابها؛ لتلعب دورها في التضامن الإسلاميِّ، ودفع الأمة نحو التقدم(٧٦).

فقد نَظَرَ الشيخ محمد عبده إلى الخلافة نظرةً عقلانية حسَبَ أهميتها ومنفعتها؛ فلم يعتبرها جوهرَ الدولة الإسلامية؛ فهي ليست الشكل الوحيد للحكم، ولكل مجتمع أن يختار نظام الحكم الملائم لتطوره وظروفه، دون أن يهدم المبادئ والمقومات العامة للإسلام(٧٧).

وحول مدنية الدولة، يؤكد الإمام محمد عبده على أن الدولة في الإسلام هي دولة مدنية؛ إذ يقول: «إن الإسلام لم يعرف تلك السلطة الدينية التي عرفتها أوروبا؛ فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر، وهي سلطة خَوَّلَها الله لكل المسلمين أدناهم وأعلاهم، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج: «**ثيوقراطك**»؛ أي: سلطان إلٰهي؛ فليس للخليفة بل ولا للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام ـ أدنى سلطةٍ على العقائد وتحرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء، فهي سلطة دينية بوجه من الوجوه، بل إن قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من الأساس هو أصل من أجَلِّ أصول الإسلام»(٧٨).

ومع ذلك فهو يؤكد على أهمية السلطة السياسية في الإسلام؛ فيقول: «إن الإسلام دين وشَرع، فهو قد وضع حدودًا ورَسَمَ حقوقًا، ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام، إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ الحكم القاضي بالحق وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضَى في عدد كثير؛ فلا بد أن تكون في واحد وهو السلطان أو الخليفة»(٧٩).

كذلك فهو ينطلق في مشروعه الإصلاحي ـ حضاريًا وسياسيًا ـ من عدم الخصومة مع الآخر، سواء المسلم أو غير المسلم، انطلاقًا من مرجعية الإسلام المقرة بالتعددية الفكرية والمعترفة بالرسالات والحضارات الإنسانية الأخرى، وحول وسطية الإسلام وإنسانيته ـ وهو الطرح الذي اشتهر به الإمام محمد عبده كثيرًا ـ يقول: «لقد ظهر

---

(٧٦) محمد عمارة: **الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م، ص١١٠.

(٧٧) **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق، ١/ ٢٤٨.

(٧٨) محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، تحقيق: محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢م، ٣/ ٢٣٣.

(٧٩) المرجع السابق، ص٢٨٧.

الإسلام لا روحيًا مجرَّدًا ولا جَسَدِيًّا جامدًا، بل إنسانيًّا وسطًا بين ذلك، آخذا من كلا القبيلين بنصيب؛ فتوافر له من ملاءمة الفطرة البشرية ما لم يتوافر لغيره؛ ولذلك سَمَّى نفسَهُ دينَ الفطرة، وعرف له ذلك خصومه اليوم وعدوه المدرسة الأولى التي يرقى فيها البرابرة على سلم المدنية»[٨٠].

وفيما يتعلق بضرورة إعمال العقل واستخدام المنهج النقدي التحليلي من أجل تجديد شباب الأمة حضاريًّا وسياسيًّا يؤكد أن هدفه: «تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتبار الدين من ضمن موازين العقل البشري»[٨١]؛ بل ويذهب بعيدًا في تأكيد أهمية العقل؛ فنجده يقول: «العقل هو جوهر إنسانية الإنسان، وهو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقة، ولقد تآخي العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس بتصريح لا يقبل التأويل... بلغ هذا الأصل بالمسلمين أن قال القائلون من أهل السُّنَّة: إن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق، ثم لم يصل إليه، ومات طالبًا غير واقف عند الظن، فهو ناج، فأيُّ سعة لا ينظر إليها الحرج أكمل من هذه السعة؟»[٨٢].

ويضيف: «المرء لا يكون مؤمنًا إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به، فمن رُبِّيَ على التسليم بغير عقل، وعمل ولو صالحًا بغير فقه ـ فهو غير مؤمن؛ لأنه ليس القصد من الإيمان أن يُذَلِّلَ الإنسان للخير كما يذلل الحيوان؛ بل القصد منه أن يَرتَقِيَ عقلُهُ، وتتزكى نفسه بالعلم بالله، والعرفان في دينه»[٨٣]، وفي موضع آخر يقول: «يجب النظر إلى العقل باعتباره قوَّةً من أفضل القوى الإنسانية؛ بل هي أفضلها على الحقيقة»[٨٤].

بل ويضع قانونًا لكيفية التعامل مع إشكالية وجود تعارض ظاهري بين العقل والنقل؛ فيقول: «لقد اتفق أهل الملة الإسلامية ـ إلا قليلًا ممن لا ينظر إليه ـ على أنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دلَّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: **طريق** التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، **والطريق الثانية**: تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل... فالإسلام لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري»[٨٥].

---

(٨٠) المرجع السابق، ص٢٨٧.

(٨١) المرجع السابق، ص٣١٨.

(٨٢) محمد عمارة: **المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده**، مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٥م، ص٧٣ وما بعدها.

(٨٣) المرجع السابق، ص٧٥.

(٨٤) محمد عمارة: **الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين**، مرجع سابق، ص٤٧.

(٨٥) محمد عمارة: **المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص٧٣.

وفيما يتعلق بسيادة الأمة: نجده يؤكد على أنَّ الأمة هي صاحبة الحق في تنصيبه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها[٨٦]، وعليه يؤكد على دور الأمة في محاسبة ومراقبة الحاكم في الإسلام؛ فيقول: «الإسلام لم يدع ما لقيصر لقيصر، بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ما له، ويأخذ على يديه في عمله»[٨٧]، كما يذهب إلى أن الأمة هي الموكلة بتطبيق الشريعة، والمحافظة عليها، وصونها من العبث[٨٨].

وحول المساواة وتأكيد مبدأ الأخوة والوحدة الوطنية بين كافة أبناء الوطن على اختلاف دينهم ـ: فسوف تُطالِعُنَا فقرةٌ في برنامج الحزب الوطني المصري الذي صاغه الإمام محمد عبده في عام: (١٨٨١م) ـ تقول: «الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني (طائفي)؛ فإنه مؤلَّفٌ من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها مُنضَمٌّ إليه؛ لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقَهُمُ السياسية والشرائع متساوية، وهذا مُسلَّم به عند أخصِّ مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب، ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحَقَّةَ تنهي عن البغضاء، وتعتبر الناس في المعاملة سواء»[٨٩].

وتُجمِلُ موسوعة العلوم السياسية أُسُسَ النظام السياسي عند محمد عبده في ثلاث ركائز أساسية؛ **هي**:

ـ **الحرية**: وتشمل حرية القول، والفكر، والانتخاب، وتحرير المرأة، في ظل ضوابط أخلاقية واجتماعية وسياسية.

ـ **الشورى**: التي تعبر عن الحرية السياسية، وما تتطلبه من وجود هيئة سياسية، تقوم بها في ظلٍّ مناخ ديمقراطي يسمح للإرادة الشعبية بالتعبير عن نفسها من خلال المشاركة السياسية.

ـ **القانون**: فهو أساس التفرقة بين المجتمعات المتقدمة والمتخلفة، ووضع له مقومات أساسية اجتماعية وسياسية، تؤكد حق الأمة في اختيار قانونها الخاص عن طريق المجلس النيابي[٩٠].

عبد الرحمٰن الكواكبي (١٨٥٥ ـ ١٩٠٢م):

هو عبد الرحمٰن أحمد محمد مسعود الكواكبي، يعدُّ أحدَ رواد النهضة العربية ومفكريها في القرن التاسع عشر، اشتهر بكتاب: «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»،

---

(٨٦) محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ٣/ ٢٨٧.

(٨٧) المرجع السابق، ص٢٨٧.

(٨٨) المرجع السابق، ص٢٥١.

(٨٩) محمد عمارة: **الإمام محمد عبده مجدد الدنيا**، مرجع سابق، ص٩٩.

(٩٠) **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق، ١/ ٢٤٨.

الذي اعتبره الكثيرون من أهم الكتب العربية في القرن التاسع عشر التي ناقشت ظاهرة الاستبداد السياسي، عندما بلغ عبد الرحمٰن الكواكبي الثانية والعشرين من عمره التحق بجريدة الفرات بحلبَ محرِّرًا، ثم شارك في تأسيس أول جريدة رسمية عربية خالصة وهي جريدة: «الشهباء»، ولم تستمِرَّ سوى خمسة عشر عددًا؛ حيث أغلقتها السلطات العثمانية بسبب المقالات النقدية الموجهة ضدها، سافر الكواكبي إلى الهند والصين، وشرق آسيا وأفريقيا، كما سافر إلى مصر؛ حيث ذاع صيته هناك، وقد أمضى الكواكبي سِنِي حياته مُصْلِحًا وداعيةً إلى النهوض والتقدم للأمة العربية ومقاومة الاستبداد العثماني، ويُشاع أن السلطات العثمانية ـ بسبب مواقفه هذه ـ قد استأجرت بعض العملاء الذين دسوا له السم ليفارق بعدها الحياة.

فكره السياسي:

انطلق فكر الكواكبي السياسي من عدد من الركائز الأساسية؛ **منها**: السعيُ نحو الوحدة بين المسلمين؛ تحقيقًا للتضامن الإسلامي، وتأكيد مبدأ الحرية السياسية، والتصدي لظاهرة الاستبداد السياسي؛ باعتبارها السببَ الرئيسيَّ في تخلف الأمة، وردُّ الأمر شورى للمحكومين، وإبراز دور الأمة في مراقبة ومحاسبة الحاكم، وفتح باب الاجتهاد والتجديد، والتأكيد على الرابطة الوطنية، وأنها لا تتعارض والتصور الإسلامي.

ففيما يتعلق بالوحدة الإسلامية، دعا الكواكبي إلى «عقد اتحاد إسلامي تضامني تعاوني... وفتح باب النظر والاجتهاد؛ تمحيصًا للشريعة، وتيسيرًا للدين... وبذلك يتم تجديد عز الإسلام»[(٩١)]، وهو يقصد الوحدة التي من شأنها إيقاظ روح التضامن الإسلامي؛ إذ يقول بشأنها: «إذا نادى مؤذِّنها: «حي على الفلاح»، في رأس الرجاء، يبلغ أقصى الصين صداه»[(٩٢)].

وحول أهمية مراقبة ومحاسبة السلطة القائمة، نجده يؤكِّدُ على أن الإسلام يتفق مع النظرية السياسية الحديثة في ضرورة وجود مجالس نيابية تراقب السلطة؛ لتكون «وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية، وذلك ينطبق تمامًا مع ما أمر به القرآن الكريم»[(٩٣)]، مشيرًا إلى أن تحول نوع السياسة الإسلامية من نيابية اشتراكية إلى ملكية هو من أكبر أسباب تراجع الحضارة الإسلامية[(٩٤)].

وحول إدراكه الرائع لمفهوم الوطنية، نجده يؤكد على أن الأمة هي مجموعة أفراد،

---

(٩١) عبد الرحمٰن الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، ص٣٦٤.

(٩٢) المرجع السابق، ص٢٣٤.

(٩٣) المرجع السابق، ص١٤٦.

(٩٤) محمد عمارة: **عبد الرحمٰن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٢٠١.

جمع بينهم روابط: جنس، ولغة، ووطن، وحقوق مشتركة[٩٥]، وأنه يجب خلق جيل من الشباب، يحبون أوطانهم حب من يعلم أنه خلق من ترابه[٩٦].

فهو يرى أن أبرز سمات نظام الحكم في الإسلام أن يتم القضاء بالتساوي حتى بين الحاكمين وبين فقراء الأمة؛ بما يُحدِثُ عواطف أخوة وروابط اجتماعية لا تكاد توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أبٍ واحد، وفي حضانة أم واحدة[٩٧].

بلغ بالبعض ـ لكثرة ما تحدث الكواكبي عن الرابطة الوطنية ـ أن اعتُبِرَ مُفكِّرًا قوميًّا، غير أن الحقيقة أنه كان يريد التوفيق بين القومية والإسلام، وفي هذا الشأن يقول محمد عمارة: «لقد كان الكواكبي... قوميًّا عربيًّا، لكنه لا يعزل عروبته وقوميته عن دائرة الجامعة الإسلامية، ومصلحًا إسلاميًّا يعمل لتجديد الإسلام؛ كي تتجدد به دنيا المسلمين، لكنه يؤكد على تميز الأمة العربية في إطار المحيط الإسلامي الكبير، وداعية للتمييز بين الدين والدولة دونما فصل؛ كما هو الحال في العلمانية الأوروبية، ودونما وحدة تدخل الإسلام والمسلمين في إطار الكهانة الكنسية الأوروبية»[٩٨].

وفيما يتعلق باستيعابه لمبدأ الفصل بين السلطات في ذلك التوقيت المبكر، نجده يطالعنا بفقرة أكثر من رائعة تقول: «هل يجوز الجمع بين سلطتين أو ثلاث في شخص واحد؟ أم تُخصَّصُ كل وظيفة من السياسة والدين والعلم بمن يقوم بها بإتقان؟ ولا إتقان إلا بالاختصاص، وفي الاختصاص كما جاء في الحكمة القرآنية: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ﴾ [الأحزاب: ٤]؛ ولذلك لا يجوز الجمع منعًا لاستفحال السلطة»[٩٩].

ينتقد الكواكبي إصرار بعض الحكام على خلط الدين بالنظام السياسي للحكم، وأن كثيرًا منهم «لا يتراءون بالدين إلا بقصد تمكين سلطتهم على البسطاء من الأمة»[١٠٠]، وأن محاولات الخلط هذه إنما تجر الناس إلى عقيدة تجعل ولاءَهُم للحكام، بَيْد أن «مَبنَى ديننَا على أن الولاء فيه لعامة المسلمينَ»[١٠١].

وكان يرى أن الأمة لن تتقدم إلا بإطلاق العِنانِ للاجتهاد والتجديد؛ باعتباره سُنَّةً من سنن الله في خلقه؛ فنجده يقول: «الحركة سُنَّةٌ عامَّةٌ في الخليقة، دائبة بين شخوص وهبوط، فالترقي هو الحركة الحيوية؛ أي: حركة الشخوص، ويقابله الهبوط، وهو الحركة إلى الموت أو الاستحالة أو الانقلاب، وهذه السُّنَّة كما هي عاملة في المادة

---

(٩٥) عبد الرحمٰن الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص٢١٨.

(٩٦) المرجع السابق، ص٣٣٢.

(٩٧) المرجع السابق، ص١٤٤.

(٩٨) محمد عمارة: **عبد الرحمٰن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام**، مرجع سابق، ص١٣٥.

(٩٩) محمد عمارة، المرجع السابق، ص١٨.

(١٠٠) عبد الرحمٰن الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص٢٥٥.

(١٠١) المرجع السابق، ص٢٥٥.

وأعراضها، عاملة أيضًا في الكيفيات ومركباتها»[١٠٢]، وعليه يُؤكِّدُ على أهمية العقل في الإسلام؛ فيقول: «الإسلام دين الفطرة، وهو مبنيٌّ على العقل المحض، والقرآن لا يكلف الإنسان الإذعانَ لشيء فوق العقل؛ بل يحذره وينهاه عن الإيمان اتباعًا لرأي الغير، أو تقليدًا للآباء»[١٠٣].

مُؤكِّدًا على حقيقة أن الأنبياء «اجتهدوا في تنوير العقول بمبادئ الحكمة، وتعريف الإنسان كيف يملك إرادته؛ أي: حريته في أفكاره، واختياره في أعماله، وقد قيل: لو جازت عبادة غير الله، لاختار العقلاء عبادة الإرادة»[١٠٤].

كذلك يشير إلى أحد أسباب تراجع الأمة، وهو التخلِّي عن العمل الجماعيِّ؛ فيقول: «إن سبب هذا الفتور هو فِقدان الاجتماعات والمفاوضات؛ وذلك أن المسلمين في القرون الأخيرة قد نسوا بالكلية حكمة تشريع صلاة الجماعة والحج»[١٠٥].

وحول ظاهرة الاستبداد السياسي ـ إذ يعد الرجل بحق منظِّرَها الأكبرَ في العصر الحديث ـ نجده يُؤكِّدُ على محاربة التصور الإسلامي لهذه الظاهرة؛ فيقول: «القرآن الكريم مشحونٌ بتعاليم إماتة الاستبداد، وإحياء العدل والتساوي، حتى في القصص منه؛ فلا مجال لرمي الإسلامية ـ يقصد الحكم الإسلامي ـ بتأييد الاستبداد، مع تأسيسها على مئات من أمثال هذه الآيات البينات، فالإسلامية مؤسسة على أصول الحرية؛ برفعها كلَّ سيطرةٍ وتحكُّم، يأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، ويَحُضُّها على الإحسان والتحابب»[١٠٦].

ويقرر أن الاجتهاد والتجديد يُعدُّ أحدَ وسائل مقاومة الاستبداد؛ فيقول: «وما أحوجَ الشرقِيِّينَ أجمعِينَ إلى حكماء يجددون النظر في الدين، فيرجعون به إلى أصله المبين البريء؛ من حيث تمليك الإرادة، ورفع البلادة من كل ما يشين؛ فهو المخفِّفُ شقاءَ الاستبداد والاستعباد، المبصِّرُ بطرائق التعليم والتعلم الصحيحين؛ لقيام التربية الحسنة، واستقرار الأخلاق المنتظمة؛ مما به يصير الإنسان إنسانًا، وبه لا بالكفر يعيش الناس إخوانًا»[١٠٧].

ثم يعرف الحرية ـ التي هي نقيض الاستبداد ـ بأنها: أن «يكون الإنسان مختارًا في قوله وفعله، لا يعترضه مانعٌ ظالمٌ؛ فالحرية هي روح الدين»[١٠٨]، ويضيف: «الحرية

---

(١٠٢) المرجع السابق، ص١٩٨.

(١٠٣) محمد عمارة: **عبد الرحمٰن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام**، مرجع سابق، ص١٧٣.

(١٠٤) عبد الرحمٰن الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص١٨٠.

(١٠٥) المرجع السابق، ص٢١٨.

(١٠٦) المرجع السابق، ص١٤٥.

(١٠٧) المرجع السابق، ص١٨٤.

(١٠٨) المرجع السابق، ص٢٥٢.

هي شجرة الخلد، وسقياها قطرات من الدم المسفوح... والاستبداد لو كان رجلًا، وأراد أن ينتسب، لقال: أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضُّرُّ، وخالي الذل، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، وأما ديني وشرفي وحياتي، فالمال، المال، المال»(١٠٩).

ويضيف: «قد أثبت الحكماء المدققون ـ بعد البحث الطويل العميق ـ أن المنشأ الأصلي لكل شقاء بني حواء هو أمرٌ واحدٌ لا ثاني له؛ ألا وهو وجود السلطة القانونية منحلة ولو قليلًا؛ لفسادها، أو لغلبة سلطة شخصية عليها»(١١٠).

مُؤَكِّدًا على العلاقة الوثيقة بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني؛ فيقول: «أكثر المحرِّرِينَ السياسيين من الإفرنج على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، والبعض القليل منهم يقول: إن لم يكن هناك توليد، فلا شك في أنهما أخوانِ، أو صنوان قويان، بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان»(١١١).

ولا ينسى الرجل أن يدعو إلى التغيير السلمي، والتصدي لهذا الاستبداد السياسي سلميًّا؛ فيقول: «الاستبداد لا ينبغي أن يقاوَمَ بالعنف؛ كي لا تكون فتنةٌ تَحصُدُ الناس حصدًا»(١١٢)، كما أنه يدعو إلى إيجاد بديل للأنظمة الحاكمة قبل الشروع في إسقاطها؛ فيقول: «إنه يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئةُ ما يستبدل به الاستبداد»(١١٣).

رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م):

هو محمد رشيد بن علي رضا، ولد في قرية القلمون، إحدى قرى لبنان، كان أبوه «علي رضا» شيخًا للقلمون، وإمامًا لمسجدها، فعُنِيَ بتربيةِ ولده وتعليمه، حفظ القرآن، وتعلم مبادئ القراءة والكتابة والحساب، ثم انتقل إلى طرابلس؛ حيث تتلمذ على يد الشيخ حسين الجسر، الذي كان يرى أنه من الضرورة لكي تتقدم الأمة أن يتم الجمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا على الطريقة الأوروبية الحديثة مع التربية الإسلامية الوطنية، جاء إلى مصر، واستقر بها، حيث التَقَى بأستاذه الإمام محمد عبده، فأسَّسَ «مجلة المنار»، على نمط مجلة: «العروة الوثقى».

ويُعدُّ رشيد رضا واحدًا من أبرز رواد التيار السلفيِّ التجديديِّ المقاصديِّ في القرن الماضي؛ فقد كان ـ بحقٍّ ـ عالمًا كبيرًا، ومجتهدًا مستَقِلًّا، فلم ينشغل إلا بطموحات وأحلام أمته، ولم يرتبط فكره بحركة أو تيار فكري أيديولوجي معين، أو وقع تحت

---

(١٠٩) محمد عمارة: **عبد الرحمٰن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام**، مرجع سابق، ص١٣٧.

(١١٠) عبد الرحمٰن الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص٢٦٠.

(١١١) المرجع السابق، ص١٤١.

(١١٢) المرجع السابق، ص٢٢٥.

(١١٣) المرجع السابق، ص٢٢٦.

ضغط نظام سياسي ما، وعليه فقد تأسَّسَتْ على أطروحاتِهِ عددٌ من المدارس ورُؤَى الإصلاحِ السياسي والفكري الإسلامي المعاصر.

غير أن التساؤل الآن: هل تفاعلتِ التياراتُ السياسية الإسلامية ـ وبخاصة التيار السلفي المعاصر بفصائله وتياراته المختلفة ـ مع ما قدمه رائده من أطروحات في الجانب الفقهي السياسي؛ ومن ثم عكفت على تطويرها وإنزالها على الواقع السياسي؟ أم إنها تراجعت عن ذلك؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه من خلال إلقاء الضوء على بعض من جوانب الفكر السياسي للعلامة رشيد رضا.

فكره السياسي:

بدايةً يجبُ الاعترافُ بأن الواقع والظروف العامة ـ وبخاصة السياسية منها، والتي واكبت سقوط الخلافة العثمانية ـ والتي كتب فيها رشيد رضا أطروحاتٍ من شأنها أن تدفع أيَّ باحث في هذا المجال إلى استدعاء النص الفقهي الذي يرى في الخلافة الراشدة نموذجًا للخلافة الصحيحة[١١٤]، ومحاولًا إسقاطها وفرضها على الواقع؛ مخرجًا للأمة من مأزقها الحضاري، غير أن عالمنا الجليل، الذي لم يكن تقليديًّا، لم يقف عند ذلك؛ بل طرح رؤية أكثر اجتهادًا وتطورًا، وأكثر اقترابًا من الواقع المعاش.

ففيما يتعلق بفكره وفقهه السياسي، فهو يرتكز على عدد من المحاور الأساسية؛ ومنها: أن الدولة في الإسلام دولةٌ مدنيَّةٌ، وأن الواقع الإسلامي الحالي ـ بالنسبة له ـ يجيزُ تعدُّدَ الإمامة (الدولة الوطنية وليس الدولة الأممية)، على أن يتم تهيئةُ الأمة مستقبلًا للإمامة الكبرى، وحين تسمح الظروف بذلك، وإحياء عملية الاجتهاد الفقهي في الجانب السياسي هو المخرج والحلُّ؛ إذ من خلاله يمكن استحداث آليات ونظم سياسية جديدة، تنبثق من قيم الإسلام من ناحية، وتواكب متغيرات العصر من ناحية أخرى، والسيادة للأمَّةِ، التي تُنِيبُ عنها أهلَ الحَلِّ والعَقدِ الذين من شأنهم أن يضفوا الشرعية السياسية على الحاكم، ولهم أن يحاسبوه أو ينزعوا هذه الشرعية عنه، وأن الحكم في الإسلام هو المبنيُّ على الشورى والاختيار الحرِّ للأُمَّةِ.

طوَّرَ رشيد رضا فقهه السياسي بناء على واقعه السياسي، كما كان يحمل منهجًا فقهيًّا يحرص فيه صاحبُهُ على البحث عن صيغة نظام حكم مناسبة لظروف العالم الإسلامي الجديدة، ومنبثقة في الوقت ذاته من قيم الإسلام ومقاصده[١١٥].

---

(١١٤) وجيه كوثراني: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، المرجع السابق، ص١٣.

(١١٥) المرجع السابق، ص٤٥.

وهذا ما يمكن تلمُّسه من خلال الإبحار بإيجاز في فكره وما طرحه من رؤى إصلاحية سياسية.

فقد بدأ بتوجيه نقد عنيف لنظام الخلافة الإسلامي التاريخي، والمستمر من الدولة الأموية حتى سقوط الخلافة العثمانية، والقائم على القوة والتغلب وذلك على الرغم من هيمنة وتعالي الدعوات المعاصرة له بوجوب الدفاع عن بقاء الخلافة العثمانية؛ باعتبارها حاضنةً للعالم الإسلامي، وقيادةً روحيَّةً وسياسيَّةً له، دون الالتفات إلى سلبياتها التاريخية.

انطلَقَ رشيد رضا في طرحه من فكرة مبدئية؛ وهي: رفضه للخلافة التي تقوم على التغلب؛ باعتبارها اعتداء على حق الأمة؛ باستخدام قوة العصبية، لا باختيار أهلِ الحَلِّ والعقد(١١٦).

فهو يرى «أن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة تنفذ بالقهر، وتكون أدنى من الفوضى... ومقتضاه أنه يجب السعي دائمًا لإزالتها عند الإمكان، ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها، ولا أن تجعل كالكُرة بين المتغلبين يتقاذفونها ويتلقونها؛ كما فعلت الأمم التي كانت مظلومة وراضية بالظلم؛ لجهلها بقوتها الكامنة فيها»، ومن ثم دعا إلى إسقاطها؛ تَأَسِّيًا بالتجربة الغربية؛ إذ يقول: «ألم تر إلى من استناروا بالعلم الاجتماعي منها، كيف هبوا لإسقاط حكوماتها الجائرة وملوكها المستبدين»(١١٧).

وموجِّهًا نقدَهُ لجماهير فقهاء عصره الذين «يوجبون طاعة الخلفاء ما داموا لا يظهرون الكفر والردة عن الإسلام، مهما يكن في طاعتهم من الظلم والفساد، وخراب البلاد، وإرهاق العباد؛ عملًا بالمعتمد عند الفقهاء بغير نظر ولا اجتهاد»(١١٨).

ومن ثم يدعو رشيد رضا أهلَ الحَلِّ والعَقْدِ إلى «مقاومة الظلم والجور، والإنكار على أهله بالفعل، وإزالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال، إذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك هي الراجحة، والمفسدة هي المرجوحة، ومنه إزالة شكل السلطة الشخصية الاستبدادية، أو ما يسمى بالملكية المطلقة»(١١٩).

وفي ذات السياق يرى أن قاعدة ابن خلدون في العصبية مخالفة للإسلام؛ فابن خلدون وَفْقًا لما يذهب إليه رضا قدِ «اغترَّ باهتدائه إلى سُنَّةِ قيام الملك وسائر الأمور البشرية العامة بالعصبية؛ فأدخل فيها ما ليس منها، بل ما هو مضادٌّ لها؛ كدعوة

---

(١١٦) رشيد رضا: **الخلافة أو الإمامة العظمى**، بيروت، دار النشر للجامعات، ٢٠١٣م، ص٣٧.

(١١٧) المرجع السابق، ص٤٥ و٤٦.

(١١٨) المرجع السابق، ص٤٥ و٤٦.

(١١٩) المرجع السابق، ص٤٢.

الرسل عليهم السلام فجعل مدارها على مَنَعَتِهِم في أقوامهم وقوة عصبية عشائرهم»، مُؤَكِّدًا أنَّ النبوة وخلافة النبوة هادمتان لسلطان العصبية القومية، ومقررتان لقاعدة الحق، وأن قصص الرسل في القرآن الكريم ناقضة لبنيان قاعدة ابن خلدون[١٢٠]، وأن «عصبية القوة الحربية لم تكن علة ولا جزءًا من علة لجعل الخلافة في قريش؛ لأن الإسلام قد قضى على هذه العصبية الجاهلية؛ فلا يمكن أن يجعلها علة من علل شرعه القويم، الذي مداره على جعل القوة تابعة للحق»[١٢١].

بل ويذهب إلى صكِّ مصطلحَينِ جديدَينِ هما: «**دار العدل ودار الجور والتغلب**»، في مقابل المصطلحين التقليديين: «**دار الإسلام، ودار الحرب**»، مؤكدًا أن «دار العدل هي دار الإسلام التي نصب فيها الإمام الحق، الذي يقيم ميزان العدل»، وأنها: «تُسمَّى بذلك إذا قوبلت بدار البغي والجور، وهي ما كان الحكم فيها بتغلب قوة أهل العصبية من المسلمين، وعدم مراعاة أحكام الإمامة الشرعية وشروطها... وأهل دار العدل هم الذين يسمون الجماعة، وهم الذين يجب على جميع المسلمين اتباعهم واتباع إمامهم اختيارًا، وطاعة الإمام فيها في المعروف واجبة شرعًا، وأما دار البغي والجور، فالطاعة فيها ليست قربة واجبة شرعًا لذاتها؛ بل هي ضرورة تقدر بقدرها، فأمرها دائمًا دائر على قاعدة ارتكاب أخف الضررين»[١٢٢].

ومن ثم يدفع بطرحه هذا إلى حده الأقصى، مؤكِّدًا أن «جعل أحكام الضرورة في خلافة المتغلب أصلًا ثابتًا دائمًا هو الذي هدم بناء الإمامة، وذهب بسلطة الأمة المعبر عنها بالجماعة»[١٢٣]، وأن سَنَّ التغلُّبِ على الخلافة هو ما أدى إلى تراجع الأمة حضاريًّا، مستشهدًا بمقولة الحسن البصري: «أفسَدُ الناس اثنان: عمرو بن العاص؛ يوم أشار على معاوية برفع المصاحف، وذكر مفسدة التحكيم، والمغيرة بن شعبة، وذكر قصته إذ عزله معاوية عن الكوفة، فرشاه بالتمهيد لاستخلاف يزيد فأعاده»، قال الحسن: «فمن أجل هذا بايع هؤلاء الناس لأبنائهم، ولولا ذلك، لكانت شورى إلى يوم القيامة»، وكذلك يستشهد بقول سياسي ألماني لأحد شرفاء الحجاز: «لولا معاوية، لظلت حكومة الإسلام على أصلها، ولساد الإسلام أوروبا كلها»[١٢٤].

إذ يذهب إلى أن سيئة الأمويين التي لا تُغتَفَرُ هي سَنُّهُم لقاعدة التغلب بالقوة حين كانت الخلافة انتخابية شورى في أهل الحَلِّ والعَقدِ، وقد نسخوها بالقاعدة المادية

(١٢٠) المرجع السابق، ص١٤٩.
(١٢١) المرجع السابق، ص١٣٥ وما بعدها.
(١٢٢) المرجع السابق، ص٥٠.
(١٢٣) المرجع السابق، ص٥٥.
(١٢٤) المرجع السابق، ص٥٢.

(**القوة تغلب الحق**)، فهمُ الذين هدموها، وتبعهم من بعدهم فيها[١٢٥].

مُؤَكِّدًا أن معاوية قد نَصَّبَ ابنَهُ يزيدَ خليفةً بالقوة ـ وهي السُّنَّةُ التي اتُّبِعَتْ فيما بعد ـ إذ يقول في هذا الشأن: «أخذ معاوية البيعة لابنه الفاسق يزيدَ بالقوة والرِّشوةِ، ولم يلق مقاومة تذكر بالقول أو الفعل إلا في الحجاز؛ فقد روى البخاري والنسائي وابن أبي حاتم أن مروان خطب بالمدينة وهو على الحجاز من قبل معاوية، فقال: إن الله قد أرى أمير المؤمنين في ولده يزيدَ رأيًا حَسَنًا، وإنْ يَستخلِفْهُ، فقدِ استخلَفَ أبو بكر وعُمَرُ، وفي لفظٍ: سُنَّةُ أبي بكر وعمرَ، فقال عبد الرحمٰن بن أبي بكر: «سُنَّةُ هرقل وقيصر؛ إن أبا بكر والله ما جعلها في أحد من ولده»... إلخ، وفي رواية: «سُنَّةُ كسرى وقيصر؛ إن أبا بكر وعمر لم يجعلاها في أولادهما»، ثم حَجَّ معاوية ليُوَطِّئَ لبَيْعَةِ يزيدَ في الحجاز، فكلَّمَ كبار أهل الحَلِّ والعَقدِ أبناء أبي بكر وعمر والزبير، فخالفوه، وهدَّدُوهُ إنْ لم يَرُدَّها شُورَى في المسلمين، ولكنه صَعِدَ المنبر، وزعم أنهم سمعوا وأطاعوا وبايعوا يزيدَ، وهدَّدَ مَن يكذِّبُهُ منهم بالقَتلِ»[١٢٦]؛ ومن ثم أجبر المسلمين على مبايعة ابنه يزيد.

وفي تعريفه للإسلام والذي يتسم بالشمولية: يرى رشيد رضا أن الإسلام «هداية روحيَّة، وسياسة اجتماعية مدنيَّةٌ، أكمل الله به دين الأنبياء، وما أقام عليه نظام الاجتماع البشري من سنن الارتقاء»[١٢٧]؛ ومن ثم يميز رضا بين المقدس والبشري في الإسلام؛ فيقول: «أما الهداية الدينية المحضة، فقد جاء بها تامَّةً أصلًا وفرعًا، وفرضًا ونفلًا؛ إذ مدارُها على نصوص الوحي، وبيان الرسول ﷺ لها بالقول والفعل، وأمَّا السياسةُ الاجتماعيَّةُ المدنيَّةُ، فقد وضع الإسلام أساسها وقواعدها، وشرع للأمة الرأي والاجتهاد فيها؛ لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان، وترتقي بارتقاء العمران وفنون العرفان»[١٢٨].

وبحسب فهمه للسياسة في الإسلام: «فإن سلطة الأمة لها، وأمرها شورى بينها، وأن حكومتها ضرب من الجمهورية، وخليفة الرسول فيها لا يمتاز في أحكامها على أضعف أفراد الرعية؛ وإنما هو منفذ لحكم الشرع ورأي الأمة، وأنها حافظة للدين ومصالح الدنيا، وجامعة بين الفضائل الأدبية، والمنافع المادية، وممهدة لتعميم الأخوة الإنسانية؛ بتوحيد مقومات الأمم الصورية والمعنوية»[١٢٩].

---

(١٢٥) المرجع السابق، ص٥٣.

(١٢٦) المرجع السابق، ص٥٢.

(١٢٧) المرجع السابق، ص٩.

(١٢٨) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٢٩) المرجع السابق، نفس الصفحة.

أجمَلَ رشيد رضا كل شيء في تلك الفقرة التي لا تخلو من عبقرية في الطرح؛ فقد شملت العديد من القيم السياسية التي ينادي بها أكثر المفكرين السياسيين تقدُّمِيَّةً في عالمنا الإسلامي المعاصر؛ إذ أكَّدَ على ضرورة الفصل بين البشري والمقدس، وحقيقة اختلاف الفكر والفقه السياسي باختلاف الزمان والمكان، وأن الأمة هي صاحبة السلطة والسيادة، ولها وحدها حق الاختيار الحر المتجسد في الشورى؛ فنظام حكمها يتقارب كثيرًا من الأنظمة الجمهورية، والحاكم ـ خليفة الرسول ـ لا يعدو كونَهُ مُنفِّذًا لحكم الشرع؛ فهو «**سلطة تنفيذية**»، مُبينًا أن دَورَها هو حفظ الدين، ومصالح الدنيا، ونشر ثقافة التسامح والأخوة في الإنسانية.

وفي محاولة توفيقية بين الإسلام والنظم السياسية الحديثة ـ يرى أن مجالس النواب التي بدأت المطالبة بها هي تعني جماعة أهل الحل والعقد في الإسلام، مع فارق أساسي: «أن الإسلام يشترط فيهم من العلم والفضل، وهو ما لا يشترطه الإفرنج ومقلدتهم في هذا العصر»[١٣٠]، كما يؤكد على حق الأمة في مراقبة الحاكم وتقويمه، أو عزله إن اقتضت الضرورة ذلك؛ إذ يستشهد بمتن المواقف للعضد: «وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه»، وكذلك يستشهد بقول الرازي: إن الرئاسة العامة هي حق الأمة التي لها أن تعزل الإمام (الخليفة) إذا رأت موجبًا لعزله، معتبرًا أن أولي الأمر في القرآن هم الأمة[١٣١]، وهي رؤية متطورة لمفهوم أولي الأمر؛ باعتبارهم ممثِّلِي الأمَّة؛ فليس المقصود بمفهوم ومصطلح: (أولي الأمر) ـ كما يرى كثيرون ـ الخليفة الحاكم الفرد، وهي الرؤية نفسُها التي قننها الفقيه القانوني: «عبد الرزاق السنهوري» من بعده في معرض تعريفه لمبدأ الإجماع في الإسلام، والتي سيتم تناولها بشيء من التفصيل في الصفحات القادمة.

وفي ذات السياق وجَّهَ رشيد رضا نقدًا شديدًا للماوردي؛ لعدم إلزامه للإمام بمشاورة الأمة، على الرغم من «كثرة النصوص فيها، واستفاضة آثار الراشدين في الجري عليها؛ اتباعًا لما صح من عمل النبي ﷺ بها»[١٣٢]، وكذلك للإمام الأشعري؛ الذي أفتى بأن «بيعة رجل واحد من أهل الحل والعقد تَلزَمُ الأُمَّة إذا أشهد عليها»، ومتعجبًا ـ أي: رشيد رضا ـ من ذلك؛ إذ يقول: «فأنَّى يستقيم أمر أمة تعمل بهذا القول في رياستها العامة!؟»[١٣٣]؛ إذ يرى أن «الحكمة في ترك الرسول ﷺ نظام الشورى للأمة، وعدم وضع أحكام لها ـ: أنَّ النِّظامَ يختلف باختلاف أحوال الأمة في كثرتها

(١٣٠) المرجع السابق، ص٥٩.
(١٣١) المرجع السابق، ص٣٤.
(١٣٢) المرجع السابق، ص٣٥.
(١٣٣) المرجع السابق، ص٤٠.

وقلّتها وشؤونها الاجتماعية ومصالحها العامة في الأزمنة المختلفة؛ فلا يمكن أن تكون له أحكام معينة توافق جميع الأحوال في كل زمان ومكان، ولو وضع لها أحكامًا مؤقتة، لخشي أن يتخذ الناس ما يضعه لذلك العصر وحده دينًا متبعًا في كل حال وزمان، وإن خالف المصلحة؛ كما فعلوا في الأخذ بظواهر مبايعة أبي بكر وعثمان واستخلاف عمر»[١٣٤]، وهي رؤيةٌ تَنُمُّ عن وعي رشيد رضا بالفروق الجوهرية بين القيم الإسلامية السياسية، وهي ثابته، وبين الآليات التي يجب أن تتطور بتطور الأزمنة واختلاف الأحوال.

وأما عن موقفه من قضية (وحدة الإمامة أو تعددها)، فيذهب «رضا» إلى أن الضرورة قد تقتضي تعدُّدَ الإمامة[١٣٥]؛ باعتبار أن الظرف السياسي قد تغير كثيرًا عما كانت عليه الولاية الإسلامية في أول الإسلام وما هي عليه الآن[١٣٦]، مُؤكِّدًا أن وحدة الإمامة أو الخلافة يجب أن يسبقها خطوة أساسية؛ وهي وحدة الأمة وتضامنها على كافة المستويات[١٣٧].

ولا شك أنها رؤية تنطوي على واقعية سياسية بامتياز؛ فالرجل لا يريد التحليق في عالم المُثُل واليوتوبيا المنفصلة عن الواقع.

وفيما يتعلق بموقفه من علاقة الإسلام بالدولة الدينية، اعتبر رشيد رضا أن هدم السلطة الدينية والإتيان عليها، هو أحد مقاصد الإسلام؛ إذ يقول: «أصل من أصول الإسلام أَنتقل إليه، وما أجلَّهُ من أصل! هو قلب السلطة الدينية، والإتيان عليها من أساسها، لقد هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، فلم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه، وليس لمسلم ـ مهما علا كَعبُهُ في الإسلام ـ على آخرَ ـ مهما انحطت منزلته فيه ـ إلا حقُّ النصيحة والإرشاد؛ فالمسلمون يتناصحون، ثم هم يقيمون أمة تدعو إلى الخير، وهم المراقبون عليها، يردونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه... وتلك الأمة ليس لها فيهم إلا الدعوة والتذكير، والإنذار والتحذير، ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسَّسَ على عقيدة أحد، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدتَهُ أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد، إلا عن كتاب الله وسُنَّة رسوله... ولكل مسلم أن يفهم عن الله دون توسيط أحد من سلف ولا خلف»[١٣٨].

فليس في الإسلام ما يسمى بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، والخليفة عند المسلمين

(١٣٤) المرجع السابق، ص٣٩.
(١٣٥) المرجع السابق، ص٥٦.
(١٣٦) المرجع السابق، ص٥٨.
(١٣٧) المرجع السابق، ص٦٠.
(١٣٨) المرجع السابق، ص١٣٩.

ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسُّنَّة[١٣٩]، ثم هو مطاع ما دام على المَحَجَّةِ، ونَهجِ الكتاب والسُّنَّة، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا اعوج، قوَّمُوهُ بالنصيحة والإعذار إليه، فإذا فارق الكتاب والسُّنَّة في عمله، وَجَبَ عليهم أن يستبدلوا به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدةٌ تَفُوقُ المصلحة فيه، فالأمة أو نائب الأمة هو الذي يَنْصِبُهُ، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه... ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج السلطان الإلٰهي[١٤٠].

كما أنه ليس في الإسلام «سلطة دينية، سوى الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خوَّلَها الله لأدنى المسلمين، يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم، يتناول بها من أدناهم»[١٤١].

مُؤَكِّدًا على مدنية السلطة في الإسلام، وأنه قد «ظهرت مدنية الإسلام مشرقة من أفق هداية القرآن، مبنية على أساس البدء بإصلاح الإنسان، ليكون هو المصلح لأمور الكون وشؤون الاجتماع، فكان جُلُّ إصلاح الخلفاء الراشدين إقامةَ الحق والعدل، والمساواة بين الناس في القسط، ونشر الفضائل وقمع الرذائل، وإبطال ما أرهق البشر من استبداد الملوك والأمراء، وسيطرة الكهنة ورؤساء الدين على العقول والأرواح»[١٤٢].

لقد دعا علماء المسلمين إلى وضع نظام شرعي للخلافة بالمعنى الذي يسمى في هذا العصر بالقانون الأساسي (الدستور)، يُقَيِّدُونَ به سلطة الخليفة بنصوص الشرع، ومشاورتهم في الأمر، ومعززًا بأدلة الكتاب والسُّنَّة وسيرة الراشدين، وأن يمنعوا ولاية العهد للوارثين، ويُقَيِّدُوا اختيار الخليفة بالشورى[١٤٣]، كما دعا إلى اتحاد عقلاء الأقطار الإسلامية؛ لتكوين جماعة أهل الحَلِّ والعَقْدِ، بما يتفقون عليه من النظام؛ لأجل قيادة الرأي العام، ولعقد مؤتمر عاجل لأجل تقرير ما يتخذ من الوسائل[١٤٤].

معالم مشروع الإحياء لدى رشيد:

بشكل عامٍّ يمكننا القول بأن مشروع الإحياء في شِقِّه السياسي لدى الإمام رشيد رضا يرتكز على عدد من المحاور الأساسية؛ **منها:**

---

(١٣٩) المرجع السابق، ص١٤٠.

(١٤٠) المرجع السابق، ص١٤١.

(١٤١) المرجع السابق، ص١٤٢.

(١٤٢) المرجع السابق، ص٩.

(١٤٣) المرجع السابق، ص١٤٧ وما بعدها.

(١٤٤) المرجع السابق، ص٦٢.

ـ ضرورة وجود دستور؛ فقد أقرَّ في وقت مبكر مبدأ وضع الدساتير؛ عقدًا اجتماعيًا بين الحاكم والمحكومين.

ـ أن الدولة في الإسلام هي دولة مدنيَّةٌ بكل ما تحمله الكلمة من معنى، بل وجعل هدم وإنهاء السلطة الدينية (الكهنوت الديني) والإتيان عليها هو أحد مقاصد الإسلام.

ـ أن الواقع الإسلامي الحالي يجيز تعدد الإمامة (الدولة الوطنية، لا الأُمَمِيَّة)، على أن يتم تهيئة الأمة مستقبلًا للإمامة الكبرى، وحين تسمح الظروف بذلك.

ـ أن إحياء وتفعيل عملية الاجتهاد الفقهي في الجانب السياسي هو المخرج والحَلُّ؛ إذ من خلاله يمكن استحداث آليات ونظم سياسية جديدة، تَنبَثِقُ من قيم الإسلام من ناحية، وتواكب متغيرات العصر من ناحية أخرى.

ـ أن السيادة هي للأمة والتي تُنيب عنها أهل الحَلِّ والعَقدِ، الذين من شأنهم أن يضفوا الشرعية السياسية على الحاكم، ولهم أن يحاسبوه، أو ينزعوا هذه الشرعية عنه، وقد حدد ذلك بتأكيد تفسير مفهوم آيات (أولي الأمر)؛ بأنها تقصد من يُنيب عن الأمة، وليس الخليفة الحاكم.

ـ تأكيده على أن فكرة وفتوى جواز وإقرار سلطة التغلُّبِ هي ما أدت إلى تراجع الأمة سياسيًّا، وأنها وضع عارض يتحتم العمل على تغييره، والعودة بالأمة إلى وضعها الطبيعي، وهو الحكم المبنيُّ على الشورى، والاختيار الحُرِّ للأمة.

ـ تمييزه بين ما هو بشري وما هو مقدس في الإسلام، وأنه لا يجب إضفاء أيَّةِ قدسيَّةٍ على التاريخ السياسي للمسلمين؛ فهو تجربة بشرية إنسانية، ومن ثم انطلق إلى تحليل الأحداث السياسية تحليلًا علميًّا نقديًّا؛ فقام بإسقاط القيم الشرعية السياسية على تلك الأحداث والمواقف والممارسات الشخصية الإنسانية للمسلمين؛ لتحديد الموقف منها، حتى لو كانت هذه الممارسات هي لصحابة الرسول ـ رضوان الله عليهم ـ دون أن يمس ذلك من مكانة الصحابة؛ فقد تعامل الرجل معهم بجرأة وبأدب جمٍّ في نفس الوقت، ومن منطلق مصالح الأمة، وهي جرأة الفقيه والمفكر التي قد يدفع ثمنها غاليًا؛ وبخاصة من قِبل التيار المتمسِّكِ بالتفسير الحرفيِّ لفكرة: «**خير القرون**».

ـ قدرته على إسقاط العوامل والمؤثرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية على الأحداث السياسية التاريخية، وانعكاسها عليها، وهو ما ظهر جَلِيًّا في تحليله لأحداث الدولة الأموية والعباسية والعصبيات والقبائل، ورصده تغيرات التركيبة الاجتماعية لسكان الخلافة، ليصبح المسلمون ـ وفق رؤيتِهِ ـ مُؤَثِّرين ومتأثرين بواقعهم، وما يفرضه عليهم من مُستجِدَّات سَلْبًا أو إيجابًا.

وفي التحليل الأخير؛ فإن أحد الدروس المُهِمَّة التي يجب أن تستفيد منها التيارات

الإسلامية ـ وبالأخص التيار السلفي التقليدي؛ الذي يدعى أنه امتداد لفكر رشيد رضا ـ هو وعيُهُ التامُّ بالفروق الجوهرية بين الإسلام؛ عقيدةً وشريعةً، وبين التاريخ الإسلامي ممارسةً بشريَّةً، وأن الأخير لا يجبُ إضفاءُ أيَّةِ قداسة عليه؛ ومن ثم يجب إخضاعه للبحث والنقد والتحليل؛ لاستخلاص العبر والدروس منه، حتى القرون الثلاثة الأولى التي أراد لها أصحاب الفكر التقليدي المتوجس والحذر أن تكون بمنأىً عن هذا المنهج النقدي؛ فقد تعامَلَ معها الرجل بكل جرأة، مؤكدًا على أن الانقلاب الأمويَّ كان البداية الحقيقية لخروج الخلافة الإسلامية عن مقصدها، وأن التراث الفقهي السياسي الذي نُسِجَ في هذا العصر هو ما شَرْعَنَ هذا الواقع، وفرضه على الأمة فرضًا.

فلا شك أن ما قَدَّمَهُ هذا المُصلِحُ والمفكر المستنير من اجتهاد فقهي سياسي كان منطلقًا بالأساس من كونه ابن أحداث زمانه، غير أنه تفاعل مع واقعه ومع النص الشرعي باجتهاد ـ سبق به عصره ـ وتأسيسًا على مقاصد الشريعة الإسلامية، وكان من القلائل في الفكر الإسلامي الحديث الذين توفَّرَتْ لهم ظروف ومناخ مواتٍ للإبداع الفكري، ففِقهُهُ لم يكن مأزومًا، ولم تحكمه رؤية أيديولوجية مسبقة، إلا انحيازه للأمة ومصالحها وطموحاتها؛ مما جعله مدرسة فكرية قائمة ومستقلة بذاتها، ألقت بظلالها، وأَثْرَتْ بأطروحاتها على كل مَن عاصَرَهُ أو جاء بعده.

عبد الرزاق السنهوري: (١٨٩٥ ـ ١٩٧١م):

هو أحد أعلام الفقه والقانون في الوطن العربي، ولد في مصر، في محافظة الإسكندرية تحديدًا، والتحَقَ بمدرسة الحقوق بالقاهرة؛ حيث حصل على الليسانس، ثم سافر إلى فرنسا سنة: (١٩٢١م)، لدراسة القانون، وللحصول على الدكتوراه، وفي ذلك التوقيت تبلورت عنده الفكرة الإسلامية بعد أن رأى أحداث سقوط الخلافة العثمانية، ومن ثم بدأ يتخذ الموقف التحليلي الاجتهادي الذي يمكن أن يعينه على طرح البدائل لنظام الخلافة ـ كآليَّةٍ ـ بما يحقق مقاصد الشريعة منها، ويتناسب والواقع الجديد.

وفي عام: (١٩٢٦م) عاد من فرنسا ليعمل أستاذًا للقانون، ثم شغل منصب وزير المعارف أربعَ مرَّاتٍ، وعُيِّنَ رئيسًا لمجلس الدولة، وقد عرف عنه تأييده لثورة يوليو: (١٩٥٢م)، في بدايتها؛ حيث شارك في مشاورات خلع الملك فاروق مع أعضاء مجلس الثورة، وبذل جهودًا كبيرة في مشروع الإصلاح الزراعي، وطلب إرساء الديموقراطية، وحل مجلس قيادة الثورة، وعودة الجيش إلى الثكنات، غير أن ذلك لم يحدث، وتم الاعتداء عليه بمجلس الدولة من أنصار ثورة يوليو؛ فآثَرَ اعتزال الحياة السياسية حتى وفاته، وقد أسهَمَ في وضع عدد من دساتير البلدان العربية؛ مثل سوريا، والعراق، وليبيا، والكويت، والإمارات.

فكره السياسي:

جاء فكر السنهوري السياسي مُتأثِّرًا برُوَّاد مدرسة النهضة السابقين له، ومحاولًا استكمال وتقنين فقههم وفكرهم السياسي؛ من خلال أطروحته للدكتوراه: «**فقه الخلافة**»، والتي استطاع من خلالها بلورة رؤية سياسية متكاملة؛ للخروج بالعالم الإسلامي من مأزقه وقت سقوط الخلافة، وقد جاء فكره غير مأزوم؛ إذ ترعرع في جو هادئ، أضف إلى ذلك عقليته القانونية المرتبة، ثم إنه لم يكن مؤدلجًا؛ فلم يكن لديه انتماءٌ سابق لتيار فكري إسلامي بعينه؛ ليسعى لنصرته على غيره، وترجيح أطروحاته؛ فبدا مُتحرِّرًا من الأيدولوجيا، وعليه جاء إنتاجه الفكري متجرِّدًا من أجل الصالح العام ومستقبل الأمة، من هنا يمكن القول: إنه كان سلفيًّا حقيقيًّا فتبنى الاجتهاد المقاصدي طريقًا له، ولو أنه تابع مشروعه الفكري بذات الفكر وبذات الحماس، لربما كان قد تغير حاضر العالم الإسلامي، ولكن الرجل انشغل بالإصلاح القانوني في العالم العربي، حتى أُطلق عليه لقب: «أبي القوانين»، ومع ذلك، فقد أثمرت بعض أطروحاته ـ بشكل أو بآخر ـ في التمهيد لإنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي، كما أكد الكثير من المتخصصين ومن القائمين عليها على ذلك.

بنى السنهوري رؤيته الإصلاحية على أربع فرضيات أساسية، هي:

الفرضية الأولى: الإسلام يضمن الفصل بين السلطات الثلاث بشكل أكثر رُقِيًّا من الديمقراطيات الغربية، وبخاصة الفصلُ التامُّ بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية؛ فالأخيرة لا يمكنها بأيَّةِ حال التدخُّلُ في التشريع الإسلامي.

الفرضية الثانية: الإجماع؛ يعني: أن السيادة للأُمَّة، وهو يعطي عنصرَ المرونةِ والتطور للشريعة الإسلامية، ويقودها لتطوير نظم الحكم الإسلامية؛ لتصبح نيابية ديمقراطية ذات قيم إسلامية، فهيئة الإجماع يمكن أن تتسع لتشمل أكبر عدد من مواطني الدولة.

الفرضية الثالثة: أن وحدة الأمة لا تعني وحدة الدولة؛ وبالتالي يمكن تحقيق وحدة الأمة تحت سقف أيَّةِ منظمة أو هيئة ودون انتظار انضواء شعوبها في دولة (خلافة) واحدة، وذلك كحلٍّ عمليٍّ للوضع الراهن لسقوط الخلافة، مما يجيز وجود دول وطنية إسلامية متعددة بما لا يتناقض ووحدة الأمة.

الفرضية الرابعة: الاجتهاد هو السبيل إلى تحقيق نهضة إسلامية حقيقية، لذلك دعا إلى الشروع في إنشاء مراكز علمية ومؤسسات خاصة في هذا المجال من أجل إنتاج فقهي مستقل، ذي صبغة شمولية، ومواكِب للمتغيرات المحلية والدولية، ومعبر ـ في الوقت ذاته ـ عن مقاصد الشريعة الإسلامية.

استطاعَ السنهوري في ذلك التوقيت المبكر ـ من خلال رؤيةٍ لا تخلو من عبقرية ـ

حسم أبرز القضايا الخلافية التي لا يزال الفقهاء السياسيون يدورون حولها دون حسم حقيقي حتى الآن، ومع ذلك لم يتم تَبنِّي فكر الرجل أو إسقاطه على أيٍّ من الحركات والتيارات الإسلامية السياسية، وبقي حبيس الكتب.

والآن نجدُ من المهمِّ التعرُّضُ لبعض ما طرحه السنهوري من فكر وفقه سياسي.

تمركز فِكرُ السنهوري السياسي بصفة أساسية حول الدعوة للشروع في إقامة تحالف ووحدة بين الدول الإسلامية من خلال إنشاء منظمة دولية تجمعهم؛ في محاولة للتوفيق بين ظروف الواقع المفروض، وبين الالتزام الشرعي، ومبدأ الوحدة الإسلامية الذي تفرضه العقيدة والشريعة الإسلامية، لقد دعا الأمة للسير في طريق تنفيذ هذا المشروع بجرأة وعزم وصدق؛ لأنه كان واثقًا من استجابتها لدعوته، وقدرتها على السير قُدُمًا لبناء مستقبل جدير بها[١٤٥].

إذ إنه بعد سقوط الخلافة لم يعتبرها مجرد منصب شاغر تتسابق الهيئات والمؤتمرات الإسلامية في البحث عمن يشغله، بل إنه في نظره يمر من خلال تطوير فقه الخلافة ذاته؛ ليتلاءم نظامها مع الظروف العالمية في هذه المرحلة الجديدة التي تضطر فيها الأمة الإسلامية إلى إنشاء منظمة دولية سياسية ومنظمات شعبية تقوم بمسؤولية الخلافة في الشؤون الدينية والثقافية والاجتماعية، واعتبر أن هذه ستكون بداية لخلافة راشدة في المستقبل[١٤٦].

فلا شك أن ضرورات التطور الاجتماعي والسياسي العالمي هي التي دفعت السنهوري للدعوة لتطوير الخلافة، وتحويلها من منصب شخصي وفردي لرئاسة الدولة إلى رئاسة مجسدة في مؤسسات متعددة ومتميزة ومنفصلة، تعمل كل منها في نطاق اختصاصاتها الذي يهيمن عليه مبدأ الفصل بين السلطات؛ لوقاية المجتمع الإسلامي من الحكم الشمولي؛ فمشروع السنهوري لإعادة بناء الخلافة في صورة مؤسسات متعددة ومتنوعة ليس إلا خطوة جديدة في سبيل التطوير المؤسسي في الفقه الإسلامي[١٤٧]، ومن ناحية أخرى فهي إحياء لخاصية النمو والتطور الكامنة في الفكر الإسلامي الحق؛ لتصبح شريعته صالحة لكل زمان ومكان، كما أرادها الله ﷻ.

وعليه؛ يرى السنهوري أن نظام الخلافة الراشدة التي يجب إقامتها مرة أخرى في المستقبل - يجب أن يتصف بالمرونة؛ من منطلق أن الشريعة الإسلامية لا تفرض شَكلًا مُعيَّنًا لنظام الحكم، وكل نظام يتوفر فيه الخصائص المميزة للخلافة إنما هو نظام شرعي وصحيح، فالخلافة ليست نظام حكم جامد من حيث شكله؛ بل هي نظام مرن، يمكن

---

(١٤٥) عبد الرزاق السنهوري: **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، مرجع سابق، ص٣٨٦.

(١٤٦) المرجع السابق، ص٣٧١.

(١٤٧) المرجع السابق، ص٤٠٠.

أن يتطور شكله؛ ليتلاءم مع الظروف الاجتماعية[١٤٨]، وأنه لكي نجعل العودة لنظام الخلافة الراشدة ممكنة؛ فإنه يجب علينا البحث عن حلول يمكنها في وقت واحد أن توفق بين متطلبات الشريعة، وأن تتجاوب مع الظروف الحالية، وذلك مع الأخذ في الاعتبار دروس التاريخ[١٤٩].

فالتاريخ في هذا الصدد ـ كما يرى السنهوري ـ قد قدم لنا درسا مُهِمًّا في ضرورة التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي؛ إذ إن جَمْعَ الاختصاصات الدينية والسياسية في يد هيئة واحدة سيؤدي في النهاية إلى تغليب الاعتبارات السياسية، وسيطرة الهيئات والمؤسسات السياسية على الاختصاصات الدينية، وامتصاصها لها تدريجيًّا، ومن ناحية أخرى: فإن الفقه الإسلامي يُعلِّمُنا أن هذين النوعين من الاختصاصات مختلفان، وتمارسهما هيئتان مستقلتان كل منهما عن الأخرى[١٥٠].

ومن منطلق إيمان السنهوري بأهمية التجارب السياسية التاريخية؛ مرشدةً ومُلهِمَةً لنا ـ نجده يقول: «إن سير الحكومة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين يجب دراسته بكل دقة؛ لأنه يقدم لنا السوابق التاريخية التي تعتبر وحدها حجَّةً في فقه الخلافة الصحيحة، وأنه إذا كان البريطانيون يعتبرون «الماجنا كارتا» الميثاق الأساسي لحرياتهم، والفرنسيون يعتبرون إعلان حقوق الإنسان ميثاقهم، فإن المسلمين يعتبرون حكومة الخلفاء الراشدين الوثيقة الأساسية لحرياتهم السياسية، وهي ميثاق عملي، وليست بيانًا قوليًّا، أما البيان القولي، فإننا نجده في خطبة الوداع التي ألقاها الرسول الكريم، والتي قال فيها: «**أيها الناس، إن أموالكم ودماءكم وأعراضكم عليكم حرام؛ كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، لا فضل لعربي على عجمي ولا أبيض على أحمر إلا بالتقوى**»»[١٥١].

وأنه إذا أردنا وصف الحكومة التي أقامها أبو بكر والخلفاء الراشدون من بعده بلغة القانون العام العصري، وجب القول: إنها كانت جمهورية، وكانت ديمقراطية، وأن هذه الجمهورية تأثرت بظروف عصرها من ناحية إجراءات اختيار الخليفة، وأنها كانت متغيرة، وهذا يُعَدُّ تطبيقًا للمبدأ الإسلامي الذي يوجب التفرقة بين الأصول الثابتة والأحكام الفرعية المتغيرة باختلاف الزمان والمكان، فالمبدأ الأساسي الثابت هو أن ولاية الحكم يجب أن تستند إلى موافقة عامة الشعب، وهذا هو مبدأ الشورى الذي استحدثه الإسلام[١٥٢].

---

(١٤٨) المرجع السابق، ص٢٢٢.
(١٤٩) المرجع السابق، ص٣٣٩.
(١٥٠) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(١٥١) المرجع السابق، ص٢٨٥، ٢٨٦.
(١٥٢) المرجع البسابق، ص٢٨٦.

ذلك هو طرح السنهوري الذي دعا فيه إلى ضرورة التخلي عن الشكل التقليدي للخلافة، والإسراع بالتكتل بين المسلمين تحت مظلة منظمة دولية تجمعهم، محققة مضامين الخلافة وليس شكلها.

فلقد انطلق السنهوري في طرحه هذا من رؤية عملية براغماتية تسعى في المجمل إلى تطبيق فعلي لأفكارها؛ حيث تهتم بصورة كبيرة بالنتائج، هذا الأمر دفعه إلى عدم التركيز - بصفة مؤقتة - عن التنظير للخلافة الإسلامية التقليدية ذات المفهوم الأممي؛ إيمانًا منه بأن الظروف غير مواتية الآن لتحقيق هذا الهدف - هدف إحياء الخلافة - وأن القول بأولوية تحقيق هذا الهدف من شأنه أن يعيق تحقيق سائر الأهداف النهضوية الأخرى.

وحول تمسك البعض بضرورة وجود وحدة سياسية - كمظلة جامعة للعالم الإسلامي بشكلها التقليدي - يذهب السنهوري إلى أن التدقيق في تاريخ الخلافة الإسلامية الطويل يُؤكِّد لنا أن وحدة العالم الإسلامي لم تستطع أن تبقى طويلًا في صورة دولة مركزيَّة، فضلًا عن أنه من وجهة النظر الفقهية؛ فإنه ليس من المحتم أن يكون للوحدة شكل معيَّنٌ، وفوق هذا فإنه يجب الأخذ في الاعتبار الاتجاهات القومية والنزعات الانفصالية في بعض البلاد الإسلامية، وهي اتجاهات تزداد يومًا بعد يوم، لذلك فإنه من الضروري أن نجد حَلًّا يمكن أن يضمن صورة من الوحدة بين الشعوب الإسلامية مع إعطاء كل بلد نوعًا من الحكم الذاتي الكامل، مُشِيرًا - أي: السنهوري - إلى أن الحلَّ هو في تكوين جماعة عالمية في إطار جامعة شعوب شرقية، معتبرًا أن هذا هو الحل العملي والأنسب للواقع الفعلي(١٥٣)، مُؤكِّدًا - في الوقت ذاته - أن وحدة الإسلام في صورة دولة مركزية لم تعد ممكنة الآن، وأن فكرة تكوين منظمة للشعوب الشرقية يمكنها أن توفق بين الاتجاهات القومية الناشئة، مع ضرورة تأمين قدر من الوحدة بين الشعوب الإسلامية(١٥٤)، وأن مبدأ وحدة الخلافة والخليفة يجب أن يطبق بشيء من المرونة، وأن الوحدة في صورة دولة مركزية موحدة ليست قاعدة جامدة، وأنه إذا اقتضى التطوير الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي التعديل في تطبيق هذه النصوص؛ فيجب ألا نتردد في تطوير المبدأ حسب تطور الواقع، فالأمر الذي يجب المحافظة عليه وعدم التفريط فيه: هو مبدأ الوحدة، أما شكلها، فهذه مسألة تخضع للظروف(١٥٥).

وأنه إذا كانت الوحدة تعني وحدة الدولة الإسلامية، فإن من المؤكَّدِ أن هذه الوحدة قد تصدعت منذ عهد بعيد، فقد وجدت خلافة عباسية في بغداد، وخلافتان

---

(١٥٣) المرجع السابق، ص٣٤٠.

(١٥٤) المرجع السابق، ص٣٥٢.

(١٥٥) المرجع السابق، ص١٤.

أخريان: **إحداهما**: في القاهرة (فاطمية)، **والأخرى**: في قرطبة بالأندلس (أموية)، ولذلك فإن تعدد الدول الإسلامية (تعدد الخلفاء) ظاهرة اجتماعية وتاريخية لا يمكن تجاهلها، وتستلزم في الوقت نفسه تطوير نظرية الخلافة(١٥٦).

فالراجح في الفقه هو وحدة الرئاسة والحكومة (الخلافة)؛ حفاظًا على وحدة الأمة، ولكن صورة تطبيق هذا المبدأ يجب أن يراعى فيها ضرورات الظروف واختلافها حسب تطور المجتمع، مع المحافظة على وحدة الأمة التي لا جدال فيها(١٥٧).

وحول أهمية الشورى وإلزاميتها؛ يذهب السنهوري إلى أنه على الحكومة ـ وهذا التزام قانوني قبل اتخاذ القرارات في المسائل المُهمَّة ـ أن تستشير الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد؛ الذين لهم الحق؛ بل عليهم التزام بتقديم المشورة والنصح(١٥٨).

كما يؤكد أنه لا يوجد مانع فقهي يحول دون تداول السلطة في الإسلام وتحديد مدة الرئيس سلفًا؛ بل على المسلمين الإسراع نحو الأخذ بهذا النظام إذا كان أكثر تحقيقًا لصالح الأمة.

ومن ناحية أخرى؛ يؤكِّدُ السنهوري على دور القضاء في الرقابة على أعمال الخليفة؛ فللقاضي سلطة تقدير أعمال الخليفة من ناحية شرعيتها وعدمها؛ فالفقه الإسلامي يؤكد أنه يجب على القضاة الامتناع عن تنفيذ أيِّ أمر للخليفة إذا كان هذا الأمر مخالفًا للشريعة؛ عملًا بمبدأ: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، علاوة على ذلك، فإن الخليفة يخضع للمقاضاة أمام القضاء في جميع الأمور؛ كأيِّ فرد آخر، ولا يتمتع بأيَّةِ حصانة مما يتمتع بها رؤساء الدول في النظم العصرية(١٥٩).

ويتساءل السنهوري: إذا كانت وسائل ممارسة الرقابة لم تكن منظمة بصورة دقيقة في فترة الخلافة الراشدة فيما يتعلق بإجراءات ممارستها، فهل يمكن لأهل الحل والعقد أن يتدخلوا قبل أن ينفذ الخليفة أمرًا لمنعه؟ وكيف يتم هذا الإلغاء؟ هل يتم ذلك بمقتضى سلطتهم الذاتية، أو يجب عليهم أن يلجأوا إلى سلطة أخرى؟ مؤكِّدًا على أن «هناك أسئلة عديدة لا توجد عليها إجابة واضحة في السوابق التاريخية، وعليه فلا بد من الاستعانة بأصول الشريعة ومبادئها العامة أوَّلًا، ثم بالمبادئ العامة في القانون العام المعاصر التي لا تتعارض مع مبادئ الشريعة، والتي من خلالها يتمكن الشعب من ممارسة حقه في إعمال الرقابة على الحكومة»(١٦٠).

---

(١٥٦) المرجع السابق، ص١٥٠.

(١٥٧) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٥٨) المرجع السابق، ص١٩٢.

(١٥٩) المرجع السابق، ص١٩٥.

(١٦٠) المرجع السابق، ص١٩٦.

وهنا يفتح السنهوري الباب واسعًا نحو إعمال العقل، وتفعيل الاجتهاد المقاصدي؛ لابتداع وسائل وآليات جديدة تحقق أقصى قدر من الرقابة السياسية والمساءلة على الحكام؛ تحقيقًا للصالح العام للأمة.

كما يؤكد السنهوري على أن أيَّةَ صورةٍ للديمقراطية الحديثة لا يمكن أن تكون أبلغ مما قرره الإسلام؛ من أن إرادة الأمة هي التعبير عن إرادة الله، وأن التشريع يكون بإجماع صادر عن إرادة الأمة؛ فلها وحدها دون حكامها ـ حتى لو كانوا خلفاء ـ حقُّ التعبير عن الإرادة الإلٰهية بعد القرآن والسُّنَّة النبوية(١٦١).

معتبرًا أن الإجماع هو التعبير الحقيقي عن إرادة الأمة، وأن وجود الإجماع ـ مصدرًا ثالثًا للتشريع بعد القرآن والسُّنَّة ـ أمرٌ ضروريٌّ؛ لأن المصدرَينِ الأولَينِ قد أخذا صورة نهائية بعد وفاة الرسول، في حين أن الشريعة يجب أن تبقى بعد ذلك في نموٍّ مستمرٍّ وتطور متواصل؛ مما يستلزم وجود مصدر ثالث دائم يدخل عنصر المرونة والتطور في أحكام الشريعة الإسلامية، وهذا المصدر هو الإجماع(١٦٢).

ثم تحدث عن تنظيم هيئة للإجماع وكيفية اختيار أشخاصها وتوسيعها؛ لتصبح في شكل مجلس شورى، يَسَعُ كل التخصصات(١٦٣)، مؤكِّدًا على أنه سينتج عن تطبيق الإجماع وتطوير نظام حكم نيابي إسلامي(١٦٤)، يتشابه كثيرًا مع أرقى الديمقراطيات المعاصرة.

تلك إذن هي رؤية السنهوري التي أكد فيها على أن الإسلام يضمن الفصل بين السلطات الثلاث بشكل أكثرَ رُقِيًّا من الديمقراطيات الغربية ـ على حد قوله ـ وبخاصَّةٍ الفصلُ التامُّ بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية؛ فالأخيرة لا يمكنها بأيَّةِ حال التدخُّلُ في التشريع، كذلك فالإجماع لدى السنهوري؛ يعني: أن السيادة للأمة من منطلق شرعي وفقهي، وأنه يعطي عنصر المرونة والتطور للشريعة الإسلامية، ويقودها إلى تطوير نُظُم الحكم الإسلامية؛ لتصبح نيابيَّةً ديمقراطيَّةً ذاتَ قيم إسلامية؛ فهيئة الإجماع يمكن أن تتسع لتشمل أكبر عدد من مواطني الدولة، ومن ناحية أخرى: فوحدة الأمة لا تعني وحدة الدولة؛ وبالتالي يمكن تحقيق وحدة الأمة تحت سقف أيَّةِ منظمة أو هيئة، ودون انتظار انضواء شعوبها في دولة (**خلافة**) واحدة، وذلك كحل عملي للوضع الراهن لسقوط الخلافة، وبذلك استطاع السنهوري في ذلك التوقيت المبكر حسمَ أبرز القضايا الخلافية التي لا يزال الفقهاء السياسيون يدورون حولها دون حسم حقيقي حتى

(١٦١) المرجع السابق، ص٦٧.

(١٦٢) المرجع السابق، ص٧٢.

(١٦٣) المرجع السابق، ص٧٣ وما بعدها.

(١٦٤) المرجع السابق، ص٧٧.

الآن؛ من خلال محاولته تأطير البُعد الفقهي السياسي الشرعي بإطار ومناخ وحبكة قانونية معاصرة.

خلاصة:

إذن؛ وفي نهاية هذا المبحث يمكننا القول: إن العصر الحديث للأمة الإسلامية قد بدأ بداية مستنيرة ـ متمثلة في مدرسة رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا، والسنهوري، وغيرهم ـ والتي استجابت لحاجة اللحظة ولواقعها الذي تمخضت عنه؛ فركزت على إصلاح فكر وهيكلة الخلافة التي كانت قائمة بالفعل، فكانت مدرسة تحليلية نقدية؛ إذ طرحت قيمًا وبدائل متطورة جِدًّا ومبنيَّةً على اجتهاد وتجديد شرعي، فاتَّسَمَتْ بعدة سمات رئيسية؛ **وهي**:

ـ أدرك رواد تلك المدرسة حقيقة أن مؤسسة الخلافة هي مجرد آلية للحكم وتجربة بشرية تاريخية؛ وبالتالي يمكن استبدالها بأيَّةِ آليَّةٍ أخرى، شريطة أن تتمثل بها قيم الإسلام وثوابته، أو العمل على إصلاح الخلافة؛ لتتفق مع واقع المسلمين، ولتحقق الغرض من وجودها؛ وهو النهوض بالأمة، والحفاظ على تضامنها، أو الدعوة لتكوين جامعة إسلامية؛ كرابطة تجمع كافة المسلمين سياسيًّا وروحيًّا.

ـ أكدوا على مدنية الدولة في الإسلام؛ فالدولة في الإسلام ـ انطلاقًا من فهمهم ـ هي دولة مدنية بكل ما تحمله الكلمة من معنى؛ بل واعتبروا أن الإسلام جاء ليهدم السلطة الدينية.

ـ أكدوا أن الدولة الوطنية لا تتعارض مع فكرة الأمة في الإسلام، ولا تختلف معها؛ بل هي خطوة مبدئية في سبيل تحقيقها.

ـ ذهبوا إلى أن الرابطة الوطنية لا تتعارض بأيَّةِ حال مع التصور الإسلامي، وعليه فجميع المواطنين سواسية داخل الدولة الإسلامية على اختلاف أديانهم أو مذاهبهم.

ـ أدركوا أهمية وجود دستور متوافَقٍ عليه، تتحدَّدُ على أساسه العلاقة بين الحاكم والمحكومين، ومن ثم أكدوا على مبدأ سيادة القانون؛ باعتباره أساس التفرقة بين المجتمعات المتقدمة والمتخلفة؛ فدعوا إلى تقنين الفقه الإسلامي على غرار القوانين الأوروبية.

ـ أعلَوْا من شأن الحرية السياسية، وضرورة التصدي لظاهرة الاستبداد السياسي؛ باعتبارها السببَ الرئيسَ في تخلف الأمة، وهي الرؤية التي دفع بها الكواكبي إلى حدها الأقصى.

ـ أكدوا على مبدأ الشورى في الإسلام، وإلزاميتها للحكام، وهي رؤية تنطوي على

قدر كبير من التقدم في الفقه السياسي، إذا ما أخذنا في الحسبان أن الكثير من التيارات الإسلامية الآن تنظر للشورى باعتبارها غير ملزمة.

ـ أسسوا لمبدأ سيادة الأمة، وأن الحاكم والنظام السياسي هو أجير لديها؛ فهي مَن تُعيِّنُهُ، وتعزله عندما ترى أن الأمر يقتضي ذلك.

ـ نظروا للمجالس النيابية باعتبارها جمعية أهل الحل والعقد في الإسلام؛ فدَعَوْا إلى تطبيقها في العالم الإسلامي.

ـ رأوا أن الإجماع يعني: أن السيادة للأمة، وأن هيئة الإجماع يمكن أن تتسع لتشمل أكبر عدد من مواطني الدولة وأن الإجماع القديم ـ كما يرى السنهوري ـ يمكن أن يلغى أو يعدل بإجماع لاحق؛ فكل جيلٍ يمكن أن يقرر بالإجماع ما يراه مناسبًا له، ولو خالف إجماع الأجيال السابقة، فهو مصدرٌ دائم، من شأنه أن يدخل عنصر المرونة والتطور في أحكام الشريعة الإسلامية.

ـ على الرغم من صدمة الحضارة الغربية، وتفوقها الكبير، لم يَدْعُ أحدٌ منهم إلى تَبَنِّي موقفها من الدين؛ بالفصل بين الدين والسياسة؛ ليصبح الدين مجرد علاقة روحية بين الإنسان وربه؛ على غرار تجربة الكنيسة الغربية؛ بل أجمع هؤلاء الروَّادُ على تميز الإسلام في هذا الشأن بنظرته الشمولية للحياة، وعلاقته بالسياسة والدولة، وإمكانية إنزال ذلك على الواقع المعاصر؛ من خلال الشروع في عملية تقنين فقهي، من شأنها إرساء العديد من القيم السياسية المدنية المتقدمة، والبعيدة عن شبح الدولة الدينية.

ـ لم تكن لديهم عقدة الخوف والتوجس من الحضارة الغربية؛ فدعوا إلى أن نأخذ منها أفضل ما فيها، شريطةَ اتفاقه مع القيم والمعتقدات الإسلامية؛ فأكدوا على ضرورة الاستفادة من التجارب الأوروبية في الإصلاح والنهضة.

ـ نزعوا القداسة عن التاريخ السياسي للمسلمين؛ فهو تجربة بشرية إنسانية، حتى ولو كانت هذه الممارسات هي لصحابة الرسول رضوان الله عليهم، وهو ما يجسد الوعي التام لديهم بالفروق الجوهرية بين الإسلام؛ عقيدةً وشريعةً، وبين التاريخ الإسلامي ممارسةً بشريَّةً؛ ومن ثم يجب إخضاع هذا التاريخ للبحث والنقد والتحليل؛ لاستخلاص العبر والدروس منه.

ـ تمتع فكرهم وبرامجهم السياسية بقدر كبير من الاستقلالية الفكرية؛ فلم ينشغلوا إلا بطموحات أمتهم، ولم يرتبط فكرهم بتيار فكري أيديولوجي أو حزبي ضيق؛ ومن ثم جاء إنتاجهم الفكري متجرِّدًا من أجل الصالحِ العامِّ ومستقبلِ الأمة.

ومن الجدير بالذكر؛ أن هذا العصر شهد ما يشبه الإجماع على العلاقة الوثيقة بين الإسلام والسياسة، بصورة تحمي المجتمع من تسلط الدولة الدينية وتحمي الدين من

الاستغلال السياسي، وأنه يتحتم علينا إما إصلاح شأن الخلافة، أو إقامة نظام سياسي جديد، بمرجعيَّةٍ من القيم السياسية الإسلامية، هو إجماع لم يخرقه في ذلك الوقت غير قلة قليلة أبرزهم الشيخ علي عبد الرازق(١٦٥)؛ الذي ذهب إلى أن رسالة النبي ﷺ ما هي إلا رسالة روحية، ليس فيها إلا البلاغ، وأنها لا تتضمن سلطة للحكم، ولو أنه قال: إن الإسلام ليس به آليات محدَّدَةٌ للحكم، وإنما هي قيم سياسية عامة، لكان الأمر مقبولًا من علماء وفقهاء ذلك الوقت.

واجه الرجل هجومًا حادًّا بسبب هذا الرأي حتى إنَّ سعد زغلول ـ الذي يعده كثيرون أبًا لليبرالية المصرية ـ لم يوافق على ما طرحه علي عبد الرازق؛ بل هاجمه هو الآخر قائلًا: «قرأت كثيرًا للمستشرقين ولسواهم، فما وجدت ممن طعن منهم في الإسلام حِدَّةً كهذه الحدَّةِ في التعبير على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق، لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه، وإلا فكيف يدَّعي أن الإسلام ليس مدنيًّا، ولا هو بنظام يصلح للحكم؟ فأيَّةُ ناحيةٍ مدنية من نواحي الحياة لم ينصَّ عليها الإسلام؟! هل البيع أو الإجارة أو الهبة أو أيُّ نوع آخر من المعاملات؟ ألم يدرس شيئًا من هذا في الأزهر؟! أوَلم يقرأ أن أُمَمًا كثيرة حكمت بقواعد الإسلام عهودًا طويلة كانت أنضر العصور؟! وأن أممًا لا تزال تحكم بهذه القواعد، وهي آمنة مطمئنة؟! فكيف لا يكون الإسلام مدنيًّا ودينَ حكم»(١٦٦).

إذن؛ فتلك هي ملامح فكر النهضة الإسلامية الحديثة، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن: هل استمر هذا الفكر والفقه المتقدم في السير بذات الوتيرة؟.. بالقطع الإجابة هي بـ(لا)، وإلا لما وصل حال الأمة لما هي عليه الآن؛ فقد انتكَسَ هذا الفكر بعد سقوط الخلافة ـ كما سبق تأكيده أكثر من مرة ـ إلى فكر تقليدي تراثي حرفي، دعا إلى إحياء الماضي؛ ومن ثم خَفَتَ الحديثُ عن المستقبل، وقد تمثل هذا الفكر في عدد من الحركات والتيارات الإسلامية والتي هي موضوع المبحث القادم.

---

(١٦٥) علي عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦م)، هو: عالم أزهري مصري، ألَّف كتاب: (الإسلام وأصول الحكم)، الذي صدر عام: (١٩٢٥م)، ويدعو فيه إلى فصل الدين عن السياسة، وقد قام بالرد عليه عدد من العلماء؛ من أهمهم: الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر؛ في كتابه: «نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم»، والطاهر بن عاشور في كتابه: (نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم)، كذلك سحب منه الأزهر شهادة العالمية ردًا على موقفه هذا.

(١٦٦) وجيه كوثراني: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، مرجع سابق، ص٣١.

المبحث الثاني

حقبة ما بعد سقوط الخلافة
(فكر التِّيهِ بين الاجتهاد والتقليد)

يركز هذا المبحث على دراسة وتحليل تبعات الصدمة الحضارية التي تعرض لها المسلمون بعد سقوط الخلافة العثمانية، وآثار تلك الصدمة على الجانب الفكري، وظهور مدرسة التقليد الفكري والفقهي، وأبرز التيارات والحركات السياسية الإسلامية المعبرة عنها، **من خلال المحاور التالية:**

أولًا: مظاهر صدمة الأمة بسقوط الخلافة.

ثانيًا: أسباب تهميش الفكر النهضوي الحديث للمسلمين.

ثالثًا: أبرز التيارات الفكرية الإسلامية الحديثة.

رابعًا: التيار التقليدي: خريطة المقولات والجماعات.

خامسًا: التيار الاجتهادي/ التقليدي: خريطة المقولات والجماعات.

سادسًا: التيار الاجتهادي المقاصدي: خريطة المقولات والمدارس الفكرية.

سابعًا: تجارب الحكم التقليدية.

ثامنًا: أزمات التيارات الثلاث مع الربيع العربي.

تاسعًا: أزمة التيارات الثلاث: الموقف من تنظيم الدولة الإسلامية نموذجًا.

عاشرًا: خاتمة في أزمات التيارات والحركات الإسلامية المعاصرة.

أولًا: مظاهر صدمة الأمة بسقوط الخلافة:

أدى سقوط الخلافة العثمانية - باعتباره حدثًا له دلالاته في التاريخ الإسلامي الحديث والمعاصر - إلى الكثير من الجدل والتنظير والحراك الفكري والديني والسياسي؛ فقد أفاقت أُمَّةُ الإسلام لأول مرة في تاريخها على غياب مؤسسة الخلافة، وبغض النظر عما اتَّسَمَتْ به هذه المؤسسة من سلبية أو إيجابية، إلا أنه من المجمع عليه أنها كانت تمثل رمزيَّةً للهوية الثقافية والدينية والسياسية للمسلمين كأُمَّةٍ في مواجهة حضارات ودول أخرى، وعلى الرغم مما عانته هذه المؤسسة من صراعات داخلية، ومن فشل سياسي وفكري واجتماعي واقتصادي، إلا أنها بقيت تمثل - لدى الكثير من

المسلمين ـ المؤسسة التي يعتقدون أنه لا يمكن بدونها الانطلاق في عمليات الإصلاح لإعادة مجد هذه الأمة وحضارتها، حتى أضحت في صميم القناعات الدينية لدى كثيرين جزءًا من الواجب والفرض الشرعي الذي لا يستقيم أمر الدين إلا بوجودها، وذلك في مخالفة لإجماع الأمة على أن الخلافة السياسية من فروع الدين وليست من الأصول.

ومما زاد الأمر سوءًا وتعقيدًا: أنْ واكَبَ سقوطَ هذه الرمزية، حراكٌ داخلي منظَّم يدعو إلى استبدال الخلافة الإسلامية بنظام سياسي آخر، رفع شعار العلمانية بديلًا، ودعا إلى التأسِّي بالحضارة الغربية، والتي كانت ندًّا للحضارة والخلافة الإسلامية على المستوى العقائدي والفكري والسياسي.

وفي الوقت ذاته واكب سقوطَ الخلافة غزوٌ استعماريٌّ من قبل دول هذه الحضارة الغربية لأقطار وأقاليم الخلافة العثمانية، مُتجسِّدًا في استعمار عسكري، وسياسي، واقتصادي، وثقافي، وصل إلى حد العمل على استلاب وتهميش هوية الأمة الإسلامية، ومحاولة سلخها عن ماضيها، وطمس هويتها الحضارية، بالإضافة إلى تقسيمها إلى دويلات مصطنعة، بعيدة عن واقعها وهويتها الثقافية والوطنية، وحتى الجغرافية من خلال اتفاقيات توزيع الغنائم التي تمت بين الدول الغربية المنتصرة في الحرب العالمية الأولى.

وقد أدت كل هذه التطورات في نهايتها إلى خلق خارطة جديدة للعالم الإسلامي ـ خارطة مصطنعة وغير طبيعية ـ ومن ثم فُرضت على المسلمين فرضًا؛ مما أوجد شعورًا بالمهانة والإحباط لدى عموم الجماهير والشعوب الإسلامية، كل ذلك كان يحدث في غياب فكرٍ وبرنامجٍ سياسي إسلامي جاد وواقعي؛ يتعامل مع هذا الانهيار في ظل سقوط الآلية المتعارف عليها؛ وهي (مؤسسة الخلافة)، وذلك على الرغم مما سبق وطرحه رواد النهضة في حقبة ما قبل سقوط الخلافة ـ رفاعة، وخير الدين، والأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وغيرهم ـ: من رؤى إصلاحية، إلا أنها لم تَحْظَ بكتلة وتيارات جماهيرية كبيرة تتبناها؛ لتتحقق على أرض الواقع؛ إذ كانت التحديات والأحداث التاريخية أكبر منها؛ فقد تضافرت عوامل كثيرة أدت إلى وأد هذه التجربة في مهدها.

تمخض هذا الوضع المؤلم في النهاية عن ظهور حركات وتيارات إسلامية قائمة على فكرة التفاعل مع هذا الواقع، إلا أن هذه التيارات ـ وهي نتاج هذا الواقع السياسي السلبي ـ لم تكن تحمل رؤية تجديدية شاملة، لكنها أجمعت وركزت على ضرورة إحياء الفكر السياسي الإسلامي؛ بالإصرار على عودة الخلافة بشكلها التقليدي، وعدم الاعتراف بأيِّ فكر سياسي مختلف بديلًا عن الخلافة الإسلامية؛ باعتبارها خيارًا وحيدًا طرحوه، فكان هذا الموقف رَدَّةَ فعلٍ على الهجمة الغربية على الأمة الإسلامية،

في ظل مناخ فكري مأزوم، كما أنهم أهملوا دور المجتمع بمكوناته في الإصلاح والنهضة؛ فرأوا أن التغيير من أعلى ـ بفرض نظام الخلافة ـ هو الطريق الوحيد لتلك النهضة، ومع ذلك: فلم يخلُ الأمر من وجود أطروحات متناثرة أضافت بعض الرتوش الاجتهادية والتجديدية السطحية على هذا الفكرِ السياسي التاريخي ـ والتي تعد امتدادًا لما طرحه رواد النهضة من أفكار إصلاحية قبيل سقوط الخلافة ـ حيث كانت هناك إشارات ـ رغم بساطتها ـ تدعو إلى العودة إلى القيم والفقه السياسي الحقيقي الذي كان في عهد النبوة والخلافة الراشدة، وإن جاءت على استحياء؛ مثل الحديث عن ماهية الدولة، ومن أين تُستَمَدُّ شرعية الحاكم، والتعددية السياسية، والمعارضة، وتداول السلطة، ولكن دون تأصيل وتقنين متكامل له، ودون فكرٍ مؤسَّسِيٍّ من شأنه أن يدفع نحو مشروع نظرية سياسية إسلامية حية ومتطورة.

وفي حين بدأ فكر النهضة في التراجع على المستوى الكيفي، والانحصار في عدد قليل من الباحثين على المستوى الكمي، كانت الحركات السياسية الإسلامية الجماهيرية قد تكلست عند لحظة تاريخية معينة، ورفضت أن تغادرها؛ وهي لحظة سقوط الخلافة والاستعمار، وما يتطلبه ذلك من العمل على عودة الرمزية السياسية للمسلمين؛ ممثلة في الخلافة، ومقاومة المستعمر، ورفع راية التحرر، والحفاظ على الهوية؛ فمنذ ذلك الوقت إلى اليوم لا زالت تعيش فكر وحراك المقاومة، دون اهتمام كافٍ بالإصلاح والتجديد، وقد يكون هذا مقبولًا في وقته من منطق أنه: «لا صوت يعلو فوق صوت حفظ الهوية»، ولا تسبقها أولوية على سُلَّم الأولويات، ولكن بعد أن تم التحرر الوطني كان يتحتم ابتكارُ آلياتٍ ورُؤًى جديدة لِمرحلة مغايرة تمامًا، فاشتراطات المقاومة والاستقلال الوطني، والحفاظ على الهوية الدينية ـ تختلف جذريًّا عن اشتراطات ومتطلبات معركة البناء والنهضة، فلكل معركة فكرها وأدواتها.

وعليه؛ فاستمرار هيمنة فكر وحراك المقاومة لليوم، رغم استقلال هذه الدول، وقيام أنظمة وطنية فيها ـ: إنما هو ـ بحسب اعتقاد البعض ـ مراوحة كارثية؛ فكرًا وممارسة؛ فقد اتبعت آليات وتبنت فكرًا كان يجب أن يكون مؤقتًا ومرحليًّا؛ كتكوين التنظيمات الحزبية السرية، وتوظيف الجهاد في قضايا المقاومة، وبث ثقافة كراهية كل ما هو أجنبي والقطيعة معه، وغيرها.

ما نحتاجه الآن هو: العودة إلى سياسات ومتطلبات فكر وفقه النهضة الأكثر ملاءمة للَّحظة التاريخية التي نعيشها، ولكن قبل ذلك كلِّهِ كان من المهم فكُّ لغز الانتكاسة، فلو فهمنا: لماذا انتكس هذا الفكر، أمكننا أن نشخص هذه الحالة المعقدة من الدوران في هذه الحلقة المفرغة تشخيصًا معقولًا وصحيحًا، ليساعدنا هذا التشخيص والتحليل على تحديد المخرج من هذا المأزق الحضاري.

ثانيًا: أسباب تهميش الفكر النهضوي الحديث للمسلمين:

في محاولة للإجابة عن سؤال النهضة، ولماذا انتكس الفكر النهضوي مقارنة بما كان عليه في بدايات القرن الفائت؟ ولماذا لم يتم إنفاذ هذا الفكر على أرض الواقع ليحقق نهضة حقيقية؟ يذهب أحد الباحثين إلى وجود العديد من الأحداث والعوامل التي يمكن إدانتها؛ فخلال منتصف القرن العشرين، ظهر نموذج الدولة الوطنية بفعل حركات الاستقلال، وقد مَيَّز هذه الفترة ظهور مشروع الثورة، الذي يختزل من جهة فكرة التنمية بما تعنيه من إصلاح اقتصادي وعدالة اجتماعية، ويختصر من جهة ثانية إرادة الاستقلال الاقتصادي عن الآخر الغربي، ثم جاءت هزيمة: (١٩٦٧م) مؤشّرا على سقوط نموذج الثورة، وبدء بروز نموذج الصحوة، إلا أن ظاهرة الصحوة الإسلامية عرفت ارتجاجًا كبيرًا بعد خروج الاتحاد السوفييتي من أفغانستان، مع اقتتال فصائل الحركات الجهادية الأفغانية وتناحُرِها، وما لحق ذلك من شيوع أسلوب العنف في بعض الأقطار الإسلامية.

ومن ثم يطرح عددًا من التساؤلات أمام المهتمين؛ في محاولة للبحث عن إجابة لها؛ لعل أبرزها: لماذا عجزت القيادة الفكرية عن التأثير في واقعها وتحريكه ومعالجة أدوائه؟ هل يرجع هذا الحجاب الحاجز بين الفكر والواقع الى خلل في ذلك الفكر؛ حيث لم تكمن فيه القابلية لأن ينفذ إلى صميم الواقع؟ ألا ينبغي أن نتناول ذلك التراكم النظري الذي أنتجه التفكير النهضوي؛ بالتحليل النقدي الباحث في أسباب وقوفه عند مستوى البحث النظري، وعدم تجاوزه إلى مستوى التطبيق الواقعي؟ هل كان التواصل مع الحضارة الغربية عاملًا من عوامل إعاقة النهضة؟ لماذا تراجع فكر النهضة ولم يستمر في التقدم؟ ما الشروط الثقافية والمجتمعية التي استجدت؛ فحققت هذه الردة عن روح التجديد التي كان قد بدأ بها العقل المسلم في العصر الحديث؟ لماذا لم تنجح تلك المشروعات الفكرية في أن تتحول من معرفة إلى ثقافة؛ أي: تنتقل من مستوى التداول بين النخبة الى مستوى التداول بين عموم الناس[1]؟ تلك تساؤلات تظل بحاجة لدراسات معمقة لسبر أغوارها.

وبالعودة للسياق: فقد انطلق عصر النهضة الإسلامية الحديثة ـ في حراكه الفكري والسياسي كما سبق بيانه ـ من عدة منطلقات؛ كان أبرزها: حتمية الاجتهاد والتجديد الديني بأصالة إسلامية مقاصدية، وضرورة إعمال خاصية النقد الذاتي، والانفتاح الحضاري على الآخر المتقدم حضاريًّا؛ وبالأخص في الجانب السياسي.

---

(١) الطيب بوعزة: **فكر النهضة والواقع: الجدل المفقود، مقترح لورشة علمية**، مسودة مقدمة لدار نهوض للأبحاث والنشر، الكويت، ٢٠١٧م.

إلا أنه نتيجة التداعيات التي عصفت بالأمة ـ فترة ما بعد سقوط الخلافة العثمانية ـ تجمد فكر وحراك رواد النهضة؛ فتشكلت حركات وتنظيمات جديدة، انقطعت عن هذا الفكر المتقدم، ومن ثم اتسم طرحها بسمات جديدة؛ لعل أبرزها: الاعتقاد بقدسية برامجها، متجاهلة أن لكل معركة فكرها وأدواتها، ومن ثم قدمت برامج رأت أنها هي وحدها المنقذة والممثلة للأمة، فأضفت عليها كثيرًا من العصمة، بدلًا من إعمال منهج النقد والتحليل، وتقديم البدائل؛ باعتبارها أطروحات بشرية؛ ومن ثم الشروع في إنتاج فقه وفكر سياسي مقاصدي ومتطور، في شكل برامج سياسية تُطرح على الأمة.

كذلك تحولت من كونها حركة نقد وإصلاح وتطوير، إلى هدف آخر مختلف تمامًا؛ ألا هو مقاومة الاحتلال والاستعمار السياسي والعسكري والثقافي.

وسط هذا المناخ المشحون تنامى فكرٌ رَفَضَ الآخر على المستوى الحضاري والإنساني، وتعالت الدعاوى للقطيعة المعرفية معه، فتقلص ـ بشكل يصل لحد العدم ـ فكر وسياسات ومتطلبات الإصلاح والنهضة، وأُلغِيَ منهج وروح الاجتهاد والمراجعة والتطوير، وهو ما مَهَدَ للفكر السياسي الإسلامي المعاصر بكل سلبياته.

ثالثًا: أبرز التيارات الفكرية الإسلامية الحديثة:

من هنا تبرز أهمية إلقاء الضوء بشكل سريع وموجز على أبرز التيارات والحركات[٢] السياسية الإسلامية والاختلافات الفكرية والأيديولوجية فيما بينها؛ وذلك من أجل الوقوف على الواقع المعاصر للفكر والمفردات الفقهية السياسية وتطورها، تلك المفردات التي تمثل ـ دون شك ـ روح وعقل عملية صياغة أيِّ مشروع أو نظرية سياسية إسلامية، ومن ناحية أخرى يكتسب هذا الأمر أهمية خاصة في ظل تنامي وصعود

---

(٢) يطلق مصطلح «الحركات الإسلامية» على الحركات التي تنشط على الساحة السياسية، وتنادي بتطبيق قيم الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة على حد سواء، ويغلب إطلاق هذا المصطلح على الحركات التي تصف نفسها بهذا الوصف وتنشط في مجال السياسة؛ ولا يطلق هذا الوصف عادة على الأحزاب التقليدية ذات الخلفية الإسلامية؛ مثل حزب الاستقلال في المغرب، أو حزب الأمة في السودان، كما لا يطلق على النظم والحركات التي تحكم بالشريعة الإسلامية تقليديًّا؛ كما هي الحال في المملكة العربية السعودية مثلًا، بينما تطلق هذه الصفة على بعض حركات المعارضة لتلك الأنظمة، تعكس هذه الاستخدامات المسلمات النظرية الشائعة أو المستبطنة حول هذه الظاهرة، وطبيعة الفهم السائد إزاءها.

وبالمقابل ينظر ويعرف خصوم هذه الحركات بأنها: «حركات سياسية تحاول ـ بطريقة أو بأخرى ـ الوصول إلى الحكم، والاستفراد به، وبناء دولة دينية ثيوقراطية، وتطبيق رؤيتها للشريعة الإسلامية»، وقد تمكنت حركات الإسلام السياسي من التحول إلى قوة سياسية معارضة في بعض بلدان غرب آسيا، وبعض دول شمال أفريقيا، كما نجحت بعض الأحزاب الإسلامية الوصول للحكم في بعض الدول العربية مؤخرًا مثل مصر وتونس والمغرب وحركة حماس في فلسطين.

راجع: عبد الوهاب الأفندي، وآخرون: **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٢م، ص١٣ ـ ٤٩.

التيارات والأحزاب الإسلامية السياسية في السنوات الأخيرة بشكل ملحوظ ومتزايد، وهو ما يتطلب التعمق في دراسة تلك التيارات؛ وبالتحديد لحظة انبثاقها التاريخي في رحم الواقع الإسلامي، وبشكل عام يمكن تصنيف تلك الحركات والتيارات طبقًا لتوجهاتها الفكرية والفقهية **إلى ثلاثة تيارات**:

تيار تقليدي حرفي: وهو التيار الذي يتمسك بالفكر والفقه التراثي بشكل حرفي وانتقائي، مع إهمال المنهج الذي تم من خلاله إنتاج هذا الفقه، فهو محاولة لصب الحاضر في قوالب الماضي، دون الشروع في تقديم اجتهادات جديدة، تعبر عن الواقع المعاصر بمتغيراته، ومن أبرز الحركات المعبرة عن هذا الفكر: كلٌّ من: السلفية التقليدية المعاصرة، والسلفية الجهادية.

تيار (اجتهادي/تقليدي): وقد نشأ هذا التيار بتأثير من فكر النهضة التجديدي الاجتهادي المقاصدي؛ الذي نَظَّرَ له رواد النهضة السابق تناولهم، غير أنه ـ وبمرور الوقت ـ لم يتم تطويره ليراعي المتغيرات الجديدة؛ فانكفأ إلى التقليدية، وإن كان بنسبة أقل مقارنة بالتيار الأول، ويعبِّر عن هذا التيار في الوقت الراهن كلٌّ من: جماعة الإخوان المسلمين، وحزب التحرير، والجماعة الإسلامية في باكستان والهند، وآخرون.

تيار اجتهادي مقاصدي: وهو الذي يرى حتمية الاجتهاد والتجديد بشكل مستمر، وضرورة ربط الأحكام الفقهية بمقاصد الشريعة الإسلامية، ويعبر عن هذا التوجه في الوقت الراهن عدد من التيارات؛ من أبرزها: المدرسة الاجتهادية المقاصدية، وهي لا تمثل تيارًا شعبيًّا واسع الانتشار بقدر ما تتجسد في مجموعة من المفكرين والعلماء المهتمين بقضايا فقه المقاصد؛ الذين يأخذون على عاتقهم مهمة التنظير لهذا الفكر، وكذلك مدرسة السياسة العملية، وهي مجموعة من فصائل ـ أغلبهم من الشباب ـ كانوا ينتمون في السابق لبعض الحركات والتيارات الإسلامية، ثم انشقوا عن تلك الحركات الأم؛ بعد أن رأوا أن المنهج المتَّبَعَ لا يلبي متطلبات الواقع المعاصر، ويرى أتباع هذه المدرسة أنهم امتداد لفكر تيار مدرسة النهضة الحديثة التي تبلورت بفضل أطروحات كل من: الطهطاوي، والأفغاني، والكواكبي، وابن باديس، ورشيد رضا، وغيرهم.

والجدير بالذكر؛ أن اثنين من هذه التيارات الثلاثة قد حسموا منهجهم في التعامل مع قضاياهم الاجتهادية؛ وهم: **التيار الأول**: (التقليدي الحرفي)، **والتيار الثالث**: (الاجتهادي المقاصدي) في حين أن **التيار الثاني**: (الاجتهادي/التقليدي) لم يحسم أمره بعد؛ إذ يعيش في حالة من الحيرة والتيه بين الاجتهاد والتقليد؛ رغم كونه أكثر التيارات حجمًا وتأثيرًا.

رابعًا: التيار التقليدي: خريطة المقولات والجماعات:

يتجسد هذا التيار في الوقت الراهن في كل من السلفية التقليدية المعاصرة والسلفية الجهادية.

أ ـ السلفية التقليدية المعاصرة:

المقصود هنا هو السلفية التقليدية المعاصرة(٣)، التي تبنت الخط التراثي السلفي بشكله التقليدي في مرجعيتها الفقهية، والتي من أبرز تجلياتها: الحركة الوهابية السلفية، وامتداداتها من علماء ومشايخ وتيارات انتشرت على امتداد العالم العربي والإسلامي، ومن أبرز مشايخها كل من: الشيخ عبد العزيز بن باز، ومحمد ناصر الدين الألباني، ومحمد بن صالح بن عثيمين، وعبد الرحمٰن عبد الخالق، وآخرون، والتي تأثرت بالتراث السلفي القديم من ناحية، وباجتهادات محمد بن عبد الوهاب في العصر الحديث من ناحية أخرى، ولفهم أوضح: فالأمر يقتضي إلقاء الضوء على مفهوم مصطلح السلفية وتطورها التاريخي؛ لفهم تموضعها في التاريخ الإسلامي بشكل عام، وفي العصر الحديث بشكل خاص.

يطلق مصطلح السلفية بشكل عام على كل من تبنى مبدأ فهم وممارسة الإسلام من خلال العودة إلى مصادره الأساسية: القرآن والسُنَّة، وجعلهما مرجعية له، وانطلاقًا من هذا الفهم ـ والذي يتجلى في مضمونه العام الكثير من النقاء والصفاء والتجديد الإبداعي المتحرر من سطوة النص الفقهي التراثي الإنساني التاريخي، إلى مرجعية المصادر والأصول الشرعية ـ ومع ذلك نجد انقسامات وتناقضات حادة داخل التيارات التي ترفع هذا الشعار، وتتبنى ذلك المبدأ.

وذلك يعود بالأساس لوجود محطَّات تاريخيَّةٍ تُمثِّلُ المرجعيَّة التأصيليَّة لهذه التيارات؛ ففي أثناء سعي هذه التيارات للوصول إلى رؤية لتمثل المرجعية التي تؤطر فهمهم وممارستهم للإسلام من مصادره الأساسية ـ القرآن والسُنَّة ـ نجدها تتبنى رؤية فقهية تاريخية لفقيه ما، رغم أن هذا الفقيه قد سعى لفهم الإسلام من خلال اجتهاد شخصي له، محاولًا استخلاص رؤية شرعية وفقهية تتناسب مع واقعه وزمانه هو، والمختلف بشكل جذري مع واقعنا الراهن.

---

(٣) بالقطع هناك تنوعات شديدة داخل الحركة السلفية وتحديدًا المعاصرة منها، فقد طرأت تغيرات جذرية على أطروحاتها؛ وبخاصة بعد الربيع العربي حيث ظهرت فرق ومجموعات سلفية شبابية مستقلة تتبنى في معظمها رؤى اجتهادية مقاصدية، وبعضها ينزع نحو الابتعاد عن المجال السياسي وهي قضية بحاجة لدراسات متخصصة لرصد هذه التحولات. راجع:

محمد أبو رمان: **أنا سلفي... بحث في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين**، عمان، مؤسسة فريدريش إيبرت، ١٩١٤م، ص٣٣ وما بعدها.

وهو أمر يبعث على الكثير من الاستغراب؛ إذ كيف تتحول هذه الاجتهادات الفقهية التاريخية إلى أن تكون هي المصدر والمرجعية الفقهية الأساسية لتلك التيارات المعاصرة، متناسين أن هذه المرجعية كانت مجرد محاولة وعملية اجتهادية في زمانها وظرفها؛ للوصول إلى فهم صحيح لمقاصد الشريعة، في إطار زمني وتاريخي وجغرافي وبشري خاص بحقبة ما؛ وبالتالي فهي ـ في التحليل الأخير ـ تتحول إلى مجرد مدرسة تاريخية تراثية، تظل بفكرها هذا منتميةً إلى الماضي، وترفض أن تغادره، وهو ما يكرس حالة من الانفصال التام بينها وبين الواقع المعاصر الذي تعيشه.

من هنا تتعدد السلفيات، وتتنوع طبقًا لمحاولات الفهم ـ التي تتبناها تلك التيارات ـ للمصادر الأصلية (القرآن والسُّنَّة)؛ فهناك السلفية التي بنيت على فكر وفقه الإمام أحمد بن حنبل، أو ابن تيمية، أو محمد بن عبد الوهاب، وهناك الحركات السلفية الجهادية، ومرجعهم تراث خاص بفهم تاريخي ما، وهناك سلفية الإخوان المسلمين؛ المنطلقة من فهم الإمام البنا ومدرسته، وهناك سلفية حزب التحرير الإسلامي؛ المنطلقة من مرجعيتهم لتقي الدين النبهاني وأدبيات الحزب وغيرها...

كما يرى أحد الباحثين أن مصطلح (السلف) لا يخلو من إشكال؛ ذاك أن لكل طائفة من المسلمين (سلفًا) تنتمي إليه، وترى أنه سلفها الصالح، ولكل طائفة رجالها وعلماؤها ومحدِّثوها، ومروياتها ودواوينها، ومنهجها في القبول والرد، وفي التصور عن الإله والإنسان، والنظرة إلى الكون والحياة وسننهما، وكل يزعم أنه على الحق، وأنه منتسِب إلى الصحابة الكرام؛ فهم أسلاف إذن، وليسوا سلفًا واحدًا[٤].

وتأسيسًا على ذلك؛ يرى البعض أن السلفية أصبحت شعارًا أكثر منها منهجًا إذ إنها ـ انطلاقًا مما سبق تأكيده ـ في محاولتها لفهم الإسلام من مصادره الأساسية نجدها تتوقف عند محطة تاريخية ما، وتتمحور حولها، وحول فهم فقهاء هذه المحطة التاريخية للإسلام؛ فهم يدعون أنهم يعودون للنص ـ كتابًا وسُنَّةً ـ غير أنهم في الحقيقة يعودون لتفسير وتأويل معين لهذا النص في ظرف تاريخي سابق؛ ليتوقفوا عند محطة تاريخية بعينها.

وهنا يجب التأكيد على حقيقة مُهمَّة في هذا الشأن؛ وهي أن السلفية ـ في التحليل الأخير ـ هي مجرد منهج وضعه السلف تأسيسًا على فهمهم للإسلام كما بيَّنه القرآن والسُّنَّة، ومرتكزات هذا المنهج هي: ضرورة إعمال العقل دون تعارض مع النص، مع الأخذ بملابسات الواقع المعاش، وعليه يجب أن تظل السلفية منهجًا، غير أن الذي

(٤) راجع: رائد السمهوري: **نقْد الخِطاب السَّلفي (ابن تيميَّة نموذجًا)**، بيروت، دار مدارك للنشر، الطبعة الثانية، مارس ٢٠١٢م، ص٢٩.

حدث هو أن حوَّلها البعض من منهج إلى تيار؛ فاعتنقوا اجتهادًا خاصًّا بمرحلة تاريخية ما، فأخذوا المنتج الاجتهادي لتلك المرحلة، ومن ثم حاولوا فرضه على الواقع دون أن يطبقوا آلية استنباط هذا المنتج على الواقع المعاصر - كما طبقها السلف من قبل - فربما أتت بمنتج مغاير نظرًا لتغير الواقع.

وإذا ما أردنا فهمًا أعمق وأكثر وضوحًا للفكر والظاهرة السلفية المعاصرة: فإنه يتحتم علينا استدعاء المراحل التاريخية التي مرت بها، ومن ثم أسهمت في تشكل أيديولوجيَّتِهَا؛ فقد بدأتِ الحقبةُ التأسيسيَّةُ للسلفية في القرن الثالث الهجري مع الإمام أحمد بن حنبل في مواجهة تيار الرأي والاعتزال، وتعتبر محنة القول بخلق القرآن في زمن الخليفة العباسي المأمون لحظة تاريخية حاسمة في بلورة النزعة السلفية في مواجهة النزعة العقلية التي تقوم على مبدأ التأويل بدلًا من التسليم والالتزام بظاهر التنزيل؛ إذ رفض أحمد بن حنبل القول بخلق القرآن - كما هو مذهب المعتزلة - فتعرض للتعذيب والاعتقال، لكنه ثبت على قوله؛ ما أكسبه مكانة متميزة لدى التيار السلفي؛ باعتباره الإمام المُمتحَن.

وفي القرن السابع الهجري - مع نهاية الخلافة العباسية، وعقب سقوط بغداد في قبضة التتار - ظهرت نزعة سلفية أكثر نضجًا ووضوحًا على يد أحمد بن تيمية؛ إذ حَمَّلَ أهل البدع؛ من: جهميَّةٍ وقَدَريَّة وباطنيَّة وصوفيَّة وفلاسفةٍ - مسؤوليَّةَ السقوط والتدهور الذي مُنِيَتْ به الدولة الإسلامية، وكرس جزءًا كبيرًا من سجالاته في الرد على هذه الفرق، وبناء نظرية معرفية سلفية أكثر تطورًا في الفقه والفكر والسياسة؛ مما أكسبه أهمية استثنائية داخل المدرسة السلفية، وقد أكمل بعده ابن القيم وابن كثير، وغيرهم[(٥)].

ثم برزت **السلفية الوهابية** في العصر الحديث؛ في مطلع القرن الثامن عشر الميلادي في شبه الجزيرة العربية، والتي أسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩٢م)؛ فقد تعاون ابن عبد الوهاب مع الأمير محمد بن سعود مؤسس الدولة السعودية الأولى فيما يمكن اعتباره تحالفًا دينيًّا سياسيًّا؛ إذ بايع ابن عبد الوهاب الأمير محمد بن سعود على السمع والطاعة، وبايعه الأمير على نشر دعوته إذا استتب له الأمر، وهو ما تحقق بالفعل فقامت الدولة السعودية واعتُبِرَتِ الوهابيَّةُ مذهبًا رسميًّا للمملكة؛ ما أدى إلى انتشار الدعوة الوهابية في كامل الجزيرة العربية ثم خارجها في مرحلة لاحقة.

---

(٥) محمد أبو رمان: **السلفيون والربيع العربي، سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، ص٥٧ وما بعدها.

وبصفة عامة ـ وكما يرى كثيرون ـ فقد دعا محمد بن عبد الوهاب إلى التوحيد، ورفض فكرة الحلول والاتحاد، ومنع التوسل بغير الله، ورفض التبرك بالقبور، كما دخل في صدام مع الصوفية التي اتهمها بنشر البدع والخرافات، وتشويه الدين الإسلامي في ذلك الوقت، ويُعد كتيب: «التوحيد» لمحمد بن عبد الوهاب مرجعًا أساسيًا للكثير من التيارات السلفية[٦].

ويقوم فكر ابن عبد الوهاب على محورين رئيسيين هما:

ـ الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

ـ إنكار الشرك والدعوة إلى التوحيد الخالص؛ بمحاربه التوسل، والتبرك بالرسل والأنبياء، وبالأولياء والصالحين؛ أحياءً وأمواتًا[٧].

اعتمدت أفكار ابن عبد الوهاب بشكل عامٍّ على إحياء فكر ابن تيمية وابن قيم الجوزية في نبذ العادات التي رآها الشيخان ملتبسة بالشرك، والتي كانت منتشرة في الأوساط المسلمة، وتنقية العقيدة الإسلامية المبنية على التوحيد الكامل لله، أما في مجال الفقه، فقد اتبع منهج ابن تيمية، الذي سلك بشكل عام مذهب الإمام أحمد بن حنبل في الفقه[٨].

والجدير بالذكر؛ أن الحركة الوهابية أثارت الكثير من الجدل، وتركت آثارًا عميقة في الكثير من التيارات الإسلامية التي ظهرت فيما بعد؛ إذ كانت تلك التيارات تنظر إلى الحركة الوهابية باعتبارها حركة نهضة إسلامية، غير أنها لم تجد الظروف المواتية لتحقق مشروعها النهضوي؛ يقول سيد قطب ـ في هذا الشأن ـ: «لقد تركنا أجيالًا من التلاميذ والطلاب في خلال مائة وخمسين عامًا مضللة لا تعرف شيئا حقيقيا عن أخطر مرحلة في تاريخ مصر الحديث بل في تاريخ الشرق كله... تركنا هذه الأجيال كلها تفهم أن تحطيم محمد علي للحركة الوهابية في الجزيرة العربية كان عملًا عظيمًا، وهو في حقيقته كان جناية تاريخية على النهضة الإسلامية التي كان يمكن أن تبكر مائة عام في موعدها لو تركت هذه الحركة تمضي في طريقها، وتبلغ أهدافها في ذلك الحين»[٩].

اختلفتِ الرؤى حول دعوة محمد بن عبد الوهاب؛ ففي حين اتُّهِمَ الشيخُ بنقص كفاءته العلمية، وكان هذا الاتهام مبررًا لمخالفته الأفكارَ الإسلاميَّةَ التي كانت سائدة في

---

(٦) المرجع السابق، ص٥٧ وما بعدها..

(٧) راجع: محمد صالح المنجد: **ما هي الوهابية؟** مقال منشور على موقع قصة الإسلام، بتاريخ ٢٤/٧/٢٠٠٥م.

(٨) المرجع السابق.

(٩) سيد قطب، مقالة بعنوان: **«صيحة في وجه وزارة المعارف.. صححوا أكاذيب التاريخ»**، مجلة الرسالة، القاهرة، العدد (١٠٠١)، بتاريخ ٩/٨/١٩٥٢م، ص٢.

عصره؛ فقد شاع أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب كان ذا شخصية راديكالية وتصادمية، وأنه كان متشدِّدًا دينيًّا؛ يرفض الموروثات الدينية السائدة، ويتبنى قراءة حرفية للنصوص الدينية، وأنه لم يكن متسامحًا مع أولئك الذين يختلفون معه، وكان لديه توجه تمييزي ضد المرأة والأقليات، ويرى استخدام العنف لنشر أفكاره الدينية، وكان يَتَّهِمُ الخلافة العثمانية بالكفر؛ ما حمله على إعلان الجهاد ضدهم.

في المقابل؛ يرى آخرون أن تعريف الشيخ للجهاد هو تعريف دفاعي، وأن الفكر التكفيري الذي صار الوهابيون يوصمون به تاريخيًّا لا يوجد في كتابات الشيخ المؤسِّسِ، كما أنه كان يرى أن العلم ـ لا الجهاد ـ هو الطريقة الأساسية لتصحيح فهم الإسلام؛ ولذلك بَعُدَ الشيخ في الجزء الأخير من حياته عن منصبه الرسمي في الدولة السعودية، وكرس نفسه للعلم الشرعي، وأنه كان يؤمن بأهمية إعادة تفسير النصوص الدينية وَفْقَ المعطياتِ الزمانيَّةِ والمكانيَّة، ويرفض التقليد والتفسير الحرفي للنصوص، وأن تصوير الوهابية على أنها أيديولوجيا رجعية لا تؤمن بالتعددية، وأنها شديدة المحافظة، وأنها تسعى إلى إقصاء الأفكار والممارسات الدينية الأخرى. . ربما يعود ـ وفقًا لبعض الباحثين ـ إلى التطورات التاريخية التي وقعت بعد وفاة الشيخ محمد بن عبد الوهاب(١٠).

كما يرى آخرون أن فكر محمد بن عبد الوهاب السياسي لم يكن إلا مجرد تكرار لآراء المدرسة الحنبلية التقليدية السياسية؛ وعلى الأخص اجتهادات ابن تيمية؛ فقد كان تجاهل شق الفكر الإسلامي السياسي أحد خصائص الوهابية منذ نشأتها، وكما أشار بعض المؤرخين الوهابيين؛ فإن الشيخ محمد بن عبد الوهاب لم يهتم بكتابة رسائل لمناقشة طبيعة الإمامة في الإسلام؛ لأن هذا الموضوع في اعتقاده قد نوقش فيما مضى وتم حسمه(١١).

وبصفة عامة؛ فقد تنوعت رؤية تلك التيارات لهذه الحركة؛ فمنهم من نظر إليها باعتبارها حركة نهضة واستنارة في وقتها، ومنهم من قَوَّمَها من خلال الواقع الحالي؛ باعتبارها حاضنة للسلفية الجهادية التكفيرية، غير أن القراءة العلمية لها تتطلب تقويمَها في واقعها، مع مراعاة مدى توافقها مع الواقع الحالي من عدمه، مع الأخذ في الاعتبار المتغيرات الكبيرة التي حدثت، فتلك هي الرؤية العلمية التحليلية التي يجب أن تقرأ بها تلك الحركة، وأيَّةِ حركة أخرى مناظرةٍ لها.

فالملاحَظ هنا أن كثيرين ممن يتناولون الحركة الوهابية ـ تأييدًا، أو نقدًا، أو

---

(١٠) محمد عفان، مرجع سابق، ص٩٠ وما بعدها.

(١١) المرجع السابق، ص٩٨.

تقويمًا ـ يفصلونها عن واقعها وزمانها الذي تمخضت عنه؛ وبالتالي يخرجون باستنتاجات غير دقيقة؛ فقد نشأت الحركة في بيئة صحراوية قاحلة؛ إذ كانت الجزيرة العربية في ذلك الوقت تتكوَّن من مجاميع من القبائل المتفرقة بالصحراء يعيشون حياة تتسم بالقسوة والفقر الشديد، في ظل هذا المناخ اتجهت معظم القبائل إلى تبني شعائرَ دينيَّةٍ خرافيَّةٍ؛ فأصبح الدين لديهم لا يعدو كونَهُ توسُّلًا وتَبَرُّكًا بالأضرحة والمقامات بشكل جعلها جزءًا من المعتقد ذاته، وهذا ما أدى إلى شيوع الكثير من المظاهر الشركية.

وعليه؛ يرى البعض أن الحركة الوهابية في دعوتها للتوحيد وإحياء الدين كانت ملائمة جدًّا لهذا الواقع، وكانت منسجمة في كثير من أطروحاتها مع المطالب الإصلاحية المحلية، غير أنها ـ بمرور الوقت ولفِقدانها عاملَ التواصل الحضاري من ناحية، وغياب مبدأ المراجعة الفقهية والفكرية من ناحية أخرى ـ لم تتطور؛ بل بقيت بفكرها متجمدة عند اللحظة التي انبثقت منها.

ومما تجدر الإشارة إليه بهذا الصدد أن الحركة الوهابية من بعد محمد بن عبد الوهاب قد تحولت لمذهب رسمي للدولة، أكثر منه فِكرَ دعوةٍ بالمفهوم الحركيِّ؛ لهذا لا نستطيع أن نُحمِّل فكر محمد بن عبد الوهاب مسؤولية التراجُعِ الحالي بشكل مطلق؛ بل تعود المسؤولية إلى تلامذته وأتباعه؛ الذين لم يسعوا في عملية الاجتهاد والتجديد.

وبالعودة للتطور التاريخي، فقد جاءت بعد مرحلة ابن عبد الوهاب **المرحلة التنويرية** للفكر السلفي في التاريخ الحديث، والتي تبلورت ملامحها بفضل اجتهاد كل من: الطهطاوي، والأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وآخرين، والذين كانوا يعتبرون أنفسهم دعاة السلفية الحقة ومنهجها التجديدي ـ وقد سبق تفصيل مشروعاتهم الإصلاحية ـ فقد كانت منهجًا وروحًا يسعيان إلى الذَّودِ عن هوية الأمة في وجه ما حاق بها من أخطار في ظل الهجوم الاستعماري عليها؛ فقد كانت تلك النزعة السلفية في بواكيرها تهتم بشكل أساسي بكسر الجمود، وإطلاق طاقة الاجتهاد والتجديد؛ باعتبار أن العلل التي تمسك بخناق الأمة تعود إلى سببٍ رئيسٍ؛ مؤدَّاهُ الابتعاد عن القيم الفاعلة في التعاليم الإسلامية، والركون إلى التقليد، وعدم مجاراة روح العصر، والعجز عن مواجهة التحديات التي تفرضها مستجدات الحداثة(١٢).

إلا أنه ـ وبمرور الوقت، وبخاصة في حقبة ما بعد عصر النهضة، وسقوط الخلافة

---

(١٢) علاء النادي: **السلفية دورة النهوض والانتكاسة**، دراسة منشورة على موقع www.onislam.net بتاريخ ٢٨/ ٥/ ٢٠٠٧م.

العثمانية ـ أصبحت السلفية تعني الانغلاق والتشرنق لدى الكثيرين، ومحاولة استعادة الماضي بشكله القديم، والاستغراق في الحرفية النصوصية؛ فجُلُّ ما نادت به السلفية في طورها الجديد إنما هو تكريس لمفهوم الاتباع للسلف الصالح، وإظهار شديد الحرص على الجانب الطقوسي من التعاليم الإسلامية، والتركيز على الوحدة الإسلامية السياسية؛ شكلًا لا مضمونًا(١٣).

وفي محاولة للإجابة عن مسببات هذه الانتكاسة الفكرية للتيارات السلفية ـ يذهب أحد الباحثين إلى أن قراءة زمنية لمفهوم السلفية توضِّحُ أن سلفية عصر النهضة مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومدرستهما كانت قد دعت إلى مشروع إحياء ديني وتجديد سياسي؛ ومن ثم تطوير الهياكل السياسية للخلافة العثمانية؛ لتتلاءم والواقع الجديد من ناحية، ومقاصد الشريعة من ناحية أخرى، كذلك دعت لمواجهة الاستعمار، كما سعت للإفادة قدر الإمكان من الحضارة الغربية واستثمار إيجابياتها لصالح الشعوب الإسلامية، في حين تشكلت التيارات السلفية التقليدية الحرفية اللاحقة في سياق مواجهات داخلية بين مجموعات فكرية وسياسية؛ فتحولت إلى عامل استنزاف للعالم العربي والإسلامي وآلية لإضعافه؛ بأن صارت جزءًا من المشكلة، ووقودًا للحروب الأهلية التي نعيشها ونشاهدها في عدد من الدول العربية(١٤)!

وفي هذا الشأن يرى كثيرون أن القراءة الحرفية المنفصلة عن الواقع للتراث السلفي وأدبياته التاريخية ـ: هي التي أوقعت تلك التيارات السلفية المعاصرة في هذا المأزق؛ إذ تمت قراءتُهُ باجتزاء، وبشكل انتقائي، وبرؤية مسبقة؛ وهذا ما جعل من هذا التراث ـ الذي تم قراءة معظمه قراءة خاطئة وبعيدة عن بواعثه وواقعه ـ غذاءً فكريًّا للتيارات السلفية التقليدية والمتشددة.

ومن ناحية أخرى؛ يرى البعض أن السلفية التقليدية الحرفية بالغت في رؤيتها وتقديسها لذاتها شرعيًّا ودينيًّا؛ فتضخَّمَتِ الأنا لديها، في مقابل نفي الآخر تمامًا، حتى أضحت كلُّ محاولةٍ لتوجيه نقدٍ علميٍّ لهذه المدرسة ـ السلفية التقليدية ـ يتم اتِّهامُها بأنها من قبيل الطعن في الدين ذاته وهدم ثوابته، ونشر مذاهب أهل البِدع والضلال، كذلك كثيرًا ما تشن هجومها على أيِّ فكر نقديٍّ من باب أنه مخالف للإجماع، متناسِينَ أنه كان إجماعًا لواقع وظروف معينة؛ وبالتالي يجب إعادة النظر فيه بما يتفق والواقع الجديد.

تمخض هذا الواقع الفكري المنغلق عن ظهور عدد من الدراسات في الآونة

---

(١٣) المرجع السابق.

(١٤) سيدي أحمد ولد أحمد سالم: **ندوة السلفية في العالم العربي**، إصدارات مركز الجزيرة للدراسات، قطر، يناير ٢٠١٤، ص٣.

الأخيرة التي تحاول تقديم قراءة مغايرة للفكر السلفي التقليدي؛ حيث تميل إلى تحميله عِبئًا ليس بالقليل عمَّا وصلت إليه حالة الفِكر الإسلامي من الانسداد والعجز عن إعادة بعث الحالة الحضارية للأمة؛ نتيجة ترسبات فكرية وعقدية تناقلتها الأجيال دون تمحيص ومراجعة(١٥)(١٦).

أسباب الجمود في الفكر السلفي التقليدي:

يُرجع الكثيرون الجمود في الفكر السلفي التقليدي المعاصر ـ بشكل عامٍّ ـ **إلى أمور:**

أوَّلًا: إلغاء وتجاهل روح وجوهر المنهج السلفي العلمي الحقيقي، الذي دعا إليه رواد النهضة الحديثة وانفصالهم عنه؛ ذلك الفكر القائم بالأساس على العودة إلى النصوص من قرآن وسُنَّة؛ ومن ثم التفاعل معها اجتهادًا وتجديدًا من خلال العقل مع استحضار الواقع الزماني والمكاني وما تواجهه الأمة من تحديات؛ بل ما حدث هو استبدال ذلك بتراث فقهي تاريخي، تم إنتاجه في مرحلة تاريخية معينة، مع محاولة فرضه على واقع مغاير تمامًا؛ وعليه فهذا التوجُّه في حقيقة الأمر إنما هو مناقَضةٌ لمفهوم السلفية الصحيح؛ الذي يرى أن باب الاجتهاد يجب أن يظل مفتوحًا دائمًا؛ من خلال تفاعل النص والواقع مع العقل المنضبط بقواعد الاجتهاد الشرعية.

ثانيًا: دراسة العلوم الشرعية بطريقة تقليدية غير منهجية، ومنفصلة عن بقية العلوم، وهو ما حال دون تكوين رؤية عامة وشاملة؛ فجاءت رؤيتهم منقوصة ومنفصلة عن الواقع.

ثالثًا: استجلاب قضايا الصراع العقدي والفكري في تاريخ الأمة، وإسقاطها على الواقع المعاصر؛ فقد عاشوا الصراع القديم مع الفرق؛ كالمرجئة، والجهمية، والمعتزلة، وغيرهم، وأحيَوْا هذا العلم؛ باعتباره خلافًا عقديًّا لا ينبغي تجاوزها، ليعيشوا الواقع كله تحت ضغط الصراع القديم.

رابعًا: الاعتقاد بإطلاقية كلام السلف، وهذه معضلة فكرية كبرى؛ فتبنوا رؤى السلف على إطلاقه دون نسبيته، ودون اعتبارٍ لواقعه، وأسقطوه على تاريخنا الحاضر؛ بل وأغلقوا باب الاجتهاد؛ بحجة أن ما قام به السلف من اجتهاد كافٍ في إصلاح واقعنا المعاصر(١٧).

---

(١٥) دراسة بعنوان: **عرض ونقد لكتاب: نقد الخطاب السلفي**، منشورة على موقع الدرر السنية www.dorar.net/art/1646

(١٦) رائد السمهوري: **نقد الخِطاب السَّلفي (ابن تيميَّة نموذجًا)**، مرجع سابق، ص٢٩.

(١٧) عبد الرحمٰن الجميعان: **إطلالة على أزمة التفكير السلفي**، دراسة منشورة بجريدة النهار الكويتية، العدد (١٨٤٨م)، بتاريخ ٦/ ٥/ ٢٠١٣م.

خامسًا: استنفاد قدراتهم في معارك داخلية فيما بينهم، تأجَّجَ فيها الصراع والصدام لدرجة التناقض بين تيار يؤمن بنظرية الموالاة والطاعة المطلقة للحكام، وتيار آخرَ يتبنى نظرية الجهاد المطلق، والخروج بالقوة على هؤلاء الحكام، في حين غاب الطرح الوسطي والحضاري؛ الذي يوازن ويضبط العلاقة بين الحاكم والمحكومين؛ طبقًا للعلاقة التعاقدية فيما بينهما، ولمنظومة الحقوق والواجبات؛ كما في الطرح الإسلامي لدولة الرسول والخلافة الراشدة.

سادسًا: ضمور وخفوت البعد الإنساني في الفكر السلفي المعاصر، وبخاصة النظرة للآخر من غير المسلمين؛ إذ أصبح يُنظر للآخر من خلال رؤية سلفية قاصرة وضيقة، تتمركز حول إحياء المفهوم الفقهي للآخر، والذي أُنتِجَ تاريخيًّا في عصور الحروب والفتن ـ حيث كان هذا الآخر يُعمل القتل والسلب في حق الأمة الإسلامية ـ فقسم بعض الفقهاء العالم إلى فُسطاطَينِ: دار إسلام، ودار كفر، ومن ثم إسقاطه على الآخر في أيامنا هذه؛ وبالتالي: معاداته والدعوة إلى قطيعةٍ معرفيَّةٍ كاملة معه.

ويرى منتقدو هذا التيار أن مظاهر الخلل في الفكر لديهم بصفة عامة قد انعكست بصورة كبيرة على منظومة الفكر السياسي لديهم؛ مُتجسِّدًا في حالة من عدم الحسم الفقهي السياسي للكثير من القضايا، وهذا الذي أدَّى إلى شكل من أشكال الازدواجية الفكرية والسياسية لدى معظم المدارس السلفية، يصعب معه فهم وتحديد موقفهم على سبيل الجزم؛ فعلى مستوى الممارسة نجد بعضهم يتبنون آليات ومفاهيم المشاركة السياسية الحديثة في الحياة الديمقراطية؛ باعتبارها واقعًا قائمًا ينبغي التعامل معه بشكل أو بآخر؛ كوسيلة لتحقيق أهدافهم، أما على مستوى الفكر، فإنهم يبدون تحفظهم أو رفضهم أو أحيانًا عدمَ تحديد موقفهم الفكري الفقهي المبدئي من هذه الآليات والمفاهيم(١٨).

وتتبدى تجليات هذه الحالة من الازدواجية في مشاركتهم السياسية بتفاعل وحماس شديدين في معظم مجتمعاتهم؛ وخاصة ذات بعض الملامح الديمقراطية، وما تحويه من مفاهيم وأدوات سياسية؛ كالدساتير والأحزاب والمعارضة وصناديق الانتخابات، مبررين تفاعلهم من منطلق جلب المصالح ودرء المفاسد، أما على المستوى الفكري، فنجدهم يحكمون على الواقع السياسي الحديث الذي يعيشونه على أساس من التراث الفقهي والعقدي التاريخي، وهو لدى معظمهم إما مرفوض أو غير محسوم شرعًا.

لقد أفضت هذه الحالة من عدم الحسم والوضوح الفقهي وبخاصة فيما يتعلق بالفقه

---

(١٨) سعد الفقيه: **تحفظات السلفيين على الديمقراطية في التحفظات على الديمقراطية في البلاد العربية**، ٢٠٠١م، ص٨.

السياسي منه إلى انقسام وتوزع المعسكر السلفي إلى العديد من الاتجاهات يصل الاختلاف بينها إلى حد التناقض؛ فهناك سلفية جهادية تدعو إلى الانقلاب على أنظمة الحكم وزلزلة عروشها، وسلفية حركية أخذت في التكيف مع متطلبات الواقع، والعمل من داخل الرواق المجتمعي، وسلفية تتبنى الدعوة إلى طهارة المعتقد، غير أن تركيزها الأكبر كان في عدم منازعة الأمرِ أهلَهُ؛ فلا يجوز لديها معارضة السلطان، سواءٌ أكان ذلك بالوسائل الخشنة، أم بالأدوات العامة المدنية السلمية؛ فكلاهما يشكل في نظرها نزعة خوارجية، تتعارض مع المبدأ السلفي الداعي للطاعة، وعدم شق عصا الجماعة(١٩)، لقد جعلت من وظيفتها الأولى ـ وفقًا للكثير من مخالفيها ـ هي تبرير الوضع القائم؛ اعتمادًا على رؤية فقهية خاصة لديهم؛ فمن يلمح أو ينتقد أو يصرح بدعوة ما بحق أيٍّ مسؤول في هذا النظام، فهو من الخوارج، بل وصل الأمر بالمتطرفين منهم إلى اعتبار الحسين ﷺ خارجيًا؛ لأنه خرج على إمام زمانه(٢٠).

من المؤكَّدِ أن تلك الرؤى الفقهية ـ وفقًا لكثيرين ـ تُمثِّلُ عائقًا كبيرًا لتقدم الأمة وانعتاقها ونهضتها؛ فبَدْلًا من أن تدعو إلى تغيير الوضع الراهن؛ سعيًا نحو الأفضل، أصبحت أداةً لتبرير وتثبيت واقعٍ طالما عانت منه الأمة كثيرًا، وأداةَ تَفتِيتٍ في جسم الحراك الإسلامي.

محاولات تأطير الفكر السلفي التقليدي وموقفه من مفردات الظاهرة السياسية المعاصرة:

ولكن السؤال الذي يضع نفسه على مائدة البحث والدراسة الآن: هل من الممكن تأطير التيارات السلفية ـ التي تشرذمت وتوزعت إلى معسكرات عدة؛ كما سبق بيانه ـ بحيث يمكن تقسيمها إلى اتجاهات واضحة؛ وبخاصة على أساس من توجهاتها السياسية، ليصبح من اليسير دراستها؟ الإجابة هي: **نعم**؛ فهناك عدَّةُ محاولات في هذا الإطار؛ أبرزها محاولة أحد الباحثين قَسَمَ توجهات هذا التيار أربعة اتجاهات رئيسةٍ، يحوي كل اتجاه منها مكونات متعددة:

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه العلمي والدعوي، وقد اختار منهج التركيز على الدعوة والتعليم، ورفض المشاركة السياسية مركِّزًا جهودَهُ على ما يعتبره تصحيحًا للعقيدة، والرد على العقائد والأفكار المنحرفة، ويمثل هذا الاتجاه في السعودية كل من: عبد العزيز بن باز، وابن عثيمين، وجمعية أنصار السُّنَّة المحمدية في مصر، ومدرسة الشيخ ناصر الدين الألباني.

---

(١٩) علاء النادي: **السلفية دورة النهوض والانتكاسة**، مرجع سابق.

(٢٠) عبد الرحمن الجميعان: **السلفيون وصكوك الغفران**، مقالة منشورة بجريدة النهار الكويتية، بتاريخ ٣٠/ ٧/ ٢٠١٠م.

الاتجاه الثاني: وتقوم مقاربته السياسية على مبدأ طاعة أولياء الأمور، ورفض المعارضة السياسية لهم؛ بوصفها خروجًا عليهم، ويرفض الحزبية، ويتخذ دومًا موقف الانحياز للحكومات ضد الحركات الإسلامية الأخرى، وضد المعارضة السياسية عمومًا وبالإطلاق، ويمثل هذا الاتجاه في السعودية أتباع محمد بن أمان الجامي، وربيع المدخلي، وأتباع كل من: محمد سعيد رسلان، وأسامة القوصي في مصر.

الاتجاه الثالث: وهو تيار السلفية الجهادية[٢١]، الذي تقوم مقاربته السياسية على تكفير الحكومات العربية المعاصرة، وتبنّي التغيير الراديكالي المسلَّح، ويمثل هذا التيار الحاضنة الأيديولوجية لشبكة داعش والقاعدة، ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه فكريًّا في الأردن: أبو محمد المقدسي، وأبو قتادة الفلسطيني، وفي سوريا: أبو نصير الطرطوسي، والجماعة الإسلامية، والجهاد في مصر قبل المراجعات وإعلانها التخلِّيَ عن العمل المسلح.

الاتجاه الرابع: هو تيار سلفي يجمع ما بين المنظور العقائدي والفكر الديني السلفي من جهة، والعمل الحركي المنظم أو السياسي من جهة أخرى، ويؤمن بالإصلاح السياسي وسلمية التغيير ومشروعية المعارضة، ورفض الخيار المسلح في إدارة الصراع الداخلي، ومن أبرز منظري هذا الاتجاه: عبد الرحمٰن عبد الخالق، والدكتور عبد الرازق الشايجي في الكويت، وتيار الصحوة الإسلامية في السعودية، والشيخ محمد عبد المقصود، وتيارُهُ الفكري في مصر، الذي بدأ يتقارب في فكره الحركي مع الإخوان المسلمين، لكن من منطلقات فقهية سلفية[٢٢].

تلك هي أبرز الاتجاهات الفكرية والفقهية التي تنقسم على أساسها المدرسة السلفية التقليدية، وهي انقسامات من شأنها أن تؤكِّدَ على استحالة الحديث عن فقه سياسي واحد يضمها جميعًا؛ إذ تختلف فيما بينها حول الكثير من المفردات الفقهية السياسية، بشكل يجعل كل اتجاه منها يكاد يكون مدرسة قائمة بذاتها، ومع هذه الاختلافات إلا أن ما يؤطرها جميعًا ـ كما يرى منتقدوها ـ هو ميلها للتراثية، ورفض الاجتهاد والتجديد، ويتجلى هذا الموقف التراثي الحرفي الرافض للتجديد في موقفها من الكثير من القيم والمفردات السياسية.

ففيما يتعلق بالموقف من الخلافة، سنجد الفكر السلفي التقليدي المعاصر بإجماله يؤمن بأهميتها؛ نظامًا سياسيًّا إسلاميًّا؛ فالخلافة في الاصطلاح السلفي تعني القيادة الإسلامية والإمامة، ومن هنا يُعلم أن مصطلح الإمامة يرادف مصطلح الخلافة، وهم

---

(٢١) سنتناول هذا التيار بشيء من التفصيل في عنوان منفرد؛ لأهميته ولانتشاره الكبير في الآونة الأخيرة.

(٢٢) محمد أبو رمان: **السلفيون والربيع العربي**، مرجع سابق، ص٥٠.

بذلك يتبنون مقولة الماوردي: «الإمامة: موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[٢٣].

ويذهب علماء المنهج السلفي التقليدي إلى أن الإيمان بضرورة وجود الخلافة ـ نظامًا سياسيًّا إسلاميًّا ـ من شأنه أن يستوجب طاعة الخليفة (الحاكم المسلم المعاصر) ـ برًّا كان أم فاجِرًا ـ ما لم يأمر بمعصية الله، سواء اجتمع عليه الناس ورضوا به، أو غلبهم بسيفه[٢٤]، ويتضح هنا الخلط التام بين الخليفة؛ كفرد، والخلافة كمؤسسة وقيم للحكم.

وفيما يتعلق بالموقف من الشورى، فعلى الرغم من أن الكثير من علماء السلف القدامى ـ كما سبق تأكيده ـ يرون أن الشورى مرجعها العديد من الآيات والأحاديث والسوابق في التاريخ الإسلامي، وأنها من قواعد الشريعة، وعزائم الأحكام، وذهب بعضهم ـ لا كلهم ـ إلى أنه من لا يستشير أهل العلم والدين، فعزله واجب[٢٥]، إلا أن التيار السلفي التقليدي المعاصر ذهب إلى عدم إلزامية الشورى، مؤكِّدًا أن الشورى بأخذ رأي الأغلبية ـ كما في الديمقراطية الحديثة ـ إنما هي فكرة مذمومة، ولا أساس شرعيّ لها، وأن التصويت بالأغلبية في كل شيء لا يجوز؛ بل هو حرام، فأحكام الله وشرعه لا يجوز التصويت عليها بالأغلبية؛ إنما يُرجَّحُ فيها بقوة الدليل، وآراء أهل الاختصاص[٢٦].

وفيما يتعلق بالموقف من الدولة الوطنية، تقوم الدولة في فكر التيارات السلفية التقليدية المعاصرة على الرابطة الدينية، وهذا ما يجعل بعض المفكرين يرونه خلطًا بين مفهومي: «**أمة الإسلام**» و: «الشعب»، في الوقت الذي يجب فيه أن نفصل المفهومين عن بعضهما؛ فأمة الإسلام هي رابطة بين جميع المسلمين؛ ومن ثم فالعلاقة الأساسية بين الفرد والأمة هي الدين الإسلامي، أما الشعب في الدولة الإسلامية، فيرتبط بالدولة بعلاقة الأرض والاتصال بها (حتى ولو كان غير مسلم)، وهو الأمر الذي ظهر بوضوح في دولة الرسول ﷺ؛ فغير المسلمين كان لهم حقوق وعليهم واجبات؛ كمواطنين داخل الدولة، أما ما يذهب إليه الفكر السلفي من أن الدولة في الإسلام هي دولة قائمة

---

(٢٣) الماوردي: **الأحكام السلطانية**، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الكويت، دار ابن قتيبة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، ص.

(٢٤) صالح العبود: **عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي**، المدينة المنورة، المجلس العلمي للجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، ص٢٧٦.

(٢٥) محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان: **تفسير البحر المحيط**، المحقق: عادل أحمد، علي معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ٣/ ٩٩.

(٢٦) عبد الله عبد الحميد: **تمايز موقف حزب التحرير من الديمقراطية والحزبية عن مواقف الحركات الإسلامية الأخرى**، دراسة منشورة بمجلة الوعي، العدد (٢٢٤)، رمضان ١٤٢٦هـ، تشرين الأول ٢٠٠٥م.

على الرابطة الدينية بالمقام الأول، فهذا فكرٌ يقود حتمًا إلى دولة دينية، وحكم ثيوقراطي، ينتفي معه مبدأ المواطنة والتعددية الدينية والسياسية.

وتجدر الإشارة إلى أن اعتراف التيار السلفي التقليدي بأن الدولة الإسلامية هي دولة قائمة على الرابطة الدينية؛ لا يعني لهم نظريًّا أنها دولة دينية ثيوقراطية - كما في تجربة الكنيسة الغربية - لأنهم يدعون ويرون أن الحاكم فيها لا يحكم بأوامر يتلقَّاها من الله تعالى مباشرة؛ وإنما يحكم بنصوص مكتوبة، يستوي فيها مع غيره في إمكانية معرفتها وقراءتها وتأويلها؛ ولذلك يمكن أن يحاسَب، ويمكن للناس أن يختلفوا معه، وهو في هذا يشبه الحاكم في الدولة المدنية؛ لأن هذا الأخير إنما يحكم في إطار قوانين يخضع لها، مثله مثل سائر المواطنين، وفي إطار صلاحيات حُدِّدَتْ له سلفًا.

غير أن نظرة مخالفيهم ترى أن الواقع والممارسة العملية لهذا التيار تؤكد قابليتهم للوقوع في فخ الدولة الدينية؛ إذ يعتبرون أنفسهم المرجعية الوحيدة التي تنطق باسم الله؛ من خلال تَبَنِّي تفسيرٍ خاصٍّ بهم للنَّصِّ الدينيِّ وإسقاطه على الواقع؛ ومن ثم الاستبعاد والتكفير - في كثير من الأحيان - لأيَّةِ رؤية أو تفسير آخر.

وفيما يتعلق بتداول السلطة، فعلى الرغم من الموقف الرافض لهذا المبدأ، إلا أن البعض القليل من أنصار هذا التيار بدأ يطرح رُؤًى، اقتربت كثيرًا من المدرسة الاجتهادية في هذا الأمر - وإن كانت ممارستهم السياسية لا تدفع نحو هذا الطرح - فعلى سبيل المثال يذهب أحد المنتمين لهذا التيار إلى أن «السبيل إلى تطبيق الشرعية الإسلامية هو السبيل الدستوري السلمي؛ وذلك ببث دعوة السلف في الأمة، ثم في مرحلة تالية بالمشاركة في الانتخابات، والاحتكام فيها إلى الأمة «وأنهم إن فشلوا مرة، فسيفوزون مرارًا إذا ما وثقت الأمة ورضيت عن دعوة السلف، واختارت أن تحكم بشريعتها طاعة لربها»»(٢٧).

وعليه؛ يذهب الناشط السلفي حاكم المطيري إلى أن الكثير من أئمة الفكر السلفي المعاصر أصبح لديهم إيمان بالتعددية السياسية، والتداول السلمي للسلطة، والعمل على إقامة نظام حكم شعبي، تصان فيه الحقوق والحريات للأفراد والمجتمعات للمسلمين ولغير المسلمين؛ إذ إن المقصود هو تحقيق المصالح، ودرء المفاسد، وإقامة العدل والقسط بين الناس كافة، سواء في دولة إسلامية، أو دولة غير إسلامية(٢٨).

غير أن ما طرحه هذا يراه كثيرون أنه من قبيل الأمنيات التي تجافي الواقع

---

(٢٧) أحمد شاكر الحسيني: **الكتاب والسُّنَّة يجب أن يكونا مصدر التشريع في مصر ومعه: الشرع واللغة**، القاهرة، دار الكتب السلفية، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ، ص٣٤

(٢٨) حاكم المطيري: **كشف الأستار عن شبهات الحوار**، مقال منشور بصحيفة الرأي العام، بتاريخ ١٢/٣/٢٠٠٤م.

والممارسة؛ فالغالبية العظمى من تلك التيارات السلفية لا تؤمن بالتعددية السياسية وتداول السلطة.

كما تتبنى السلفية التقليدية المعاصرة مبدأ الطاعة المطلقة للحاكم ومن ثم ترفض معارضته إلا أنها تجيز مناصحته سِرًّا؛ اعتمادًا على تراث فقهي مفاده: أنه يجب طاعة ولي الأمر، «ولو جار أو استأثر بالأموال ما لم يقع عنه الكفر البواح الذي عندنا من الله فيه برهان، فلا يجوز الخروج عليه؛ لما يترتب على ذلك من مفاسد عظيمة، وشرور مستطيره؛ منها: سفك الدماء، وانتهاك الأعراض، وزوال الأمن، وتسلط الكفار، وغير ذلك، وإذا كان ظالمًا، أو يمنع الناس حقوقهم من بيت المال، أو فاسقًا يشرب الخمر ويزني، ونحو ذلك، فيجب الصبر عليه، وعدم الخروج عليه، وهذا أمر ترى هذه المدرسة أنه مجمع على وجوبه عند أهل السُّنَّة والجماعة، وهو أصل من أصولهم التي خالفوا بها أهل البدع؛ كالخوارج، والمعتزلة»؛ كما يرون(٢٩).

وهو أمر يرى كثيرون أنه لا يتفق مع الممارسة السياسية في عهد الخلفاء الراشدين، فيذكرنا التاريخ الإسلامي بمقولة عمر ﵁ حين قال: «أيها الناس، إذا وجدتم فيَّ اعوجاجًا، فقوموني»، فقالوا له: «والله، لو وجدنا فيك اعوجاجًا، لقومناه بسيوفنا»، فقال: «الحمد لله؛ الذي جعل من المسلمين من يُقَوِّمُ اعوجاجَ عمرَ بالسَّيفِ»، وتجسيدًا لحق الشعب في مراقبة الحاكم ونقده، قال رجل لعمر ذات يوم: «اتق الله يا عمر»، فقال عمر: «دَعُوهُ فَلْيَقُلها لي، نِعْمَ ما قال، لا خير فيكم، إن لم تقولوها، ولا خير فينا، إن لم نقبلها منكم».

وفي المقابل؛ تحفل أدبيات السلفية التقليدية بالكثير من الأحاديث التي تحث على الطاعة المطلقة، والتي يتم إسقاطها سياسيًّا على علاقة الحاكم بالمحكوم؛ منها على سبيل المثال: حديث العرباض بن سارية، قال: وَعَظَنا رسولُ اللهِ ﷺ مَوْعِظَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ، وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ هَذِهِ لَمَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ، فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا؟ قَالَ: **«قَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ، لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا، لَا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إِلَّا هَالِكٌ، مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ، فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا؛ فَعَلَيْكُمْ بِمَا عَرَفْتُمْ مِنْ سُنَّتِي، وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَعَلَيْكُمْ بِالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا؛ فَإِنَّمَا الْمُؤْمِنُ كَالْجَمَلِ الأَنِفِ، حَيْثُمَا قِيدَ انْقَادَ»**.

والمدقق في الأحاديث التي تواترت بهذا المعنى سيكتشف أن أشدَّها استفاضةً وروايةً هي التي انتهت بجملة **«ما أقام شرع الله فيكم»**، وهذا ما يعني: أن الطاعة

(٢٩) عمر رشيد عبد العزيز: **حقوق ولاة الأمر**، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص١ وما بعدها.

للحاكم غير مطلقة، غير أنه وبشكل انتقائي تم التركيز على صيغ من الحديث بعينها؛ للتأكيد على فكرة الطاعة المطلقة.

ومن الأحاديث والمأثورات والفتاوى التي تعتمد عليها في فقهها الداعي للطاعة المطلقة لولي الأمر:

ـ عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الجَمَاعَةَ ثُمَّ مَاتَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً**» [أخرجه مسلم].

ـ وعن رسول الله قال: «**يَكُونُ بَعْدِي أَئِمَّةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهَدْيِي وَلَا يَسْتَنُّونَ بِسُنَّتِي، وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ، قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثْمَانِ إِنْسٍ**»، قال حذيفة بن اليمان: قلتُ: كيف أصنعُ يا رسولَ اللهِ إنْ أدركْتُ ذلكَ؟ قالَ: «**تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلأَمِيرِ وَإِنْ ضَرَبَ ظَهْرَكَ وَأَخَذَ مَالَكَ فَاسْمَعْ وَأَطِعْ**» [أخرجه مسلم].

ومن آداب النصيحة لهم: الرفق، وعدم العنف والغلظة، وأن تكون سِرًّا؛ لا يطلع عليها غيرُهُ؛ إما في كتاب يُدفَعُ إليهم، أو أن يُختَلَي بهم.

ـ عن شريح بن عبيد قال: قال عياض بن غُنم لهشام بن حكيم: أَلَمْ تَسْمَعْ بِقَولِ رسولِ اللهِ ﷺ: «**مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصَحَ لِذِي سُلْطَانٍ، فَلاَ يَبْدَهْ عَلاَنِيَةً، وَلَكِنْ يَأْخُذُ بِيَدِهِ فَيَخْلُو بِهِ، فَإِنْ قَبِلَ مِنْهُ، فَذَاكَ، وَإِلَّا، كَانَ قَدْ أَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ**» [أخرجه أحمد].

ـ قال الشوكاني: «لا يجوز الخروج على الأئمَّة، وإن بلغوا في الظلم أيَّ مبلغٍ»(٣٠).

ـ عن عرفجة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ، يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ، أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ، فَاقْتُلُوهُ**» [أخرجه مسلم].

ـ قال علي بن أبي طالب: «لَا يُصْلِحُ النَّاسَ إِلَّا أَمِيرٌ بَرٌّ أَوْ فَاجِرٌ، قَالُوا: يا أَمِيرَ المُؤمِنِينَ، هَذَا البَرُّ، فَكَيْفَ بِالفَاجِرِ؟ قَالَ: إِنَّ الفَاجِرَ يُؤَمِّنُ اللهُ ﷻ بِهِ السُّبُلَ، وَيُجَاهِدُ بِهِ العَدُوَّ، وَيُجبى بِهِ الفَيْءَ، وَتُقَامُ بِهِ الحُدُودُ، وَيُحَجُّ بِهِ البَيْتُ، وَيَعْبُدُ اللهَ فِيهِ المُسْلِمُ آمِنًا حَتَّى يَأْتِيَهُ أَجَلُهُ».

ـ وقول الرسول الكريم ـ ناصحًا الأمَّةَ بكيفيَّةِ التعامل مع الإمام الجائر ـ: «**أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ، وَسَلُوا اللهَ حَقَّكُمْ**» [رواه البخاري].

ـ وقوله ﷺ: «**مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ، فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الجَمَاعَةَ شِبْرًا، فَمَاتَ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً**» [رواه البخاري].

---

(٣٠) محمد علي الشوكاني: **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، دار ابن حزم، ٢٠٠٤م، ٤/ ٥٥٦.

- عن أبي بكر ﷺ قال: قال رسول الله: «**السُّلْطَانُ ظِلُّ اللهِ فِي الأَرْضِ؛ فَمَنْ أَهَانَهُ، أَهَانَهُ اللهُ، وَمَنْ أَكْرَمَهُ، أَكْرَمَهُ اللهُ**» [رواه الترمذي وابن ماجه].

- جاء في كتاب السُّنَّة للإمام الحسن بن علي البربهاري: «إِذَا رَأَيْتَ الرَّجُلَ يَدْعُو عَلَى سُلْطَانٍ، فَاعْلَمْ أَنَّهُ صَاحِبُ هَوًى، وَإِنْ سَمِعْتَ الرَّجُلَ يَدْعُو لِلسُّلْطَانِ بِالصَّلَاحِ، فَاعْلَمْ أَنَّهُ صَاحِبُ سُنَّةٍ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى» [ص١١٣، ١١٤].

وهذا بالقطع تراث ضخم من الفقه السياسي، تم حشده وتأويله لخدمة السلطان، وتجاهل النصوص التي تؤكد حق الأمة على هذا السلطان.

وبالإجمال؛ فهم يحذرون من الخروج على الولاة، وينذرون المعارضين بسوء العاقبة؛ بل إنهم يلزمون المسلمين بالدعاء له، والتماس العذر له، وزيادة الاعتناء بالحاكم كلما زادت حاجة الأمة إليه(٣١)؛ انطلاقًا من قناعاتهم أن مسؤولية الحاكم هي أمام الله وليس أمام المسلمين، وهذا قد يعود إلى تراث تاريخي وظروف استثنائية، كتب فيها هذا الفقه؛ ومن ثم فهي قضايا بحاجة لاجتهاد جديد.

وفيما يخص آلية تغيير الوضع الراهن، فترى التيارات السلفية التقليدية المعاصرة بمعظمها أن على الفرد المسلم القبول بالوضع الراهن مع تغيير النفس، والاتجاه نحو مزيد من الالتزام الديني، وعليه إذا أصبح ذلك اتجاهًا عامًّا داخلَ المجتمع، ستتغير السلطة تلقائيًّا نحو حكم رشيد؛ انطلاقًا من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

إشكالية تأويل النصِّ وإسقاطُهُ على الواقع السياسي: السلفية التقليدية وحديث خير القرون(٣٢):

أحد المنطلقات الأساسية التي تنطلق منها التيارات السلفية التقليدية في مواقفها السياسية هي رؤيتها وفهمها وتفسيرها لحديث خير القرون؛ إذ يمثل هذا الفهمُ أحد المرتكزات الفقهية التي ترتكز عليها في تفسيرها للتاريخ السياسي للمسلمين؛ بإضفاء القداسة عليه، وبالتحديد على القرون الثلاثة الأولى؛ باعتبارها خير القرون؛ وبالتالي

(٣١) عبد السلام العبد الكريم: **معاملة الحكام في ضوء الكتاب والسُّنَّة**، الكويت، طباعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

(٣٢) قطعًا هناك العديد من الإشكاليات الأخرى المتعلقة بنظرة السلفية التقليدية لكثير من المعتقدات الدينية، وليس حديث: «خير القرون» فقط، ومن ثم بناء مواقفها السياسي اعتمادًا على تلك النظرة، ولعل أبرزها: الموقف من المهدوية، والاعتقاد بعودة المهدي المنتظر؛ فهناك تيارات سُنِّية تقليدية بنت مشروعها السياسي على تلك العقيدة، أما لدى الشيعة، فتكتسب تلك العقيدة أهمية قصوى؛ إذ يتم اعتبارها أحد أهم أركان المعتقد، ومن ثم تأسس المشروع السياسي الشيعي طوال تاريخه حولها، بل ونجد لتلك العقيدة (عقيدة الرجعة) تأثيرًا وإسقاطًا سياسيًّا في كافة الأديان تقريبًا.

رفضوا إخضاع هذا التاريخ السياسي البشري للتحليل والنقد العلمي؛ انطلاقًا من أن ذلك سيَمَسُّ بقدسية هذه الحقب، وستطال بالنقد سِيَرَ الكثير من الصحابة رضوان الله عليهم؛ وبخاصة في حقبة الفتنة الكبرى، وتأسيس الدولة الأموية.

وعليه؛ فإسقاطات هذا الحديث كان لها دور كبير في تشكيل وهيكلة فكر وفقه وشخصية هذا التيار السلفي التقليدي سياسيًّا ـ سواء على المستوى الجماعي أو الفردي ـ مما يستحق التوسع في دراسته؛ إذ إنه يفسر الكثير من مظاهر الواقع الحالي لهذا التيار؛ فكرًا وممارسة.

والحديث الشريف يقول: «**خَيْرُكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ**»، قال عِمْرَانُ: لَا أَدْرِي: أَذَكَرَ النَّبِيُّ ﷺ بَعْدُ قَرْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**إِنَّ بَعْدَكُمْ قَوْمًا يَخُونُونَ وَلَا يُؤْتَمَنُونَ، وَيَشْهَدُونَ وَلَا يُسْتَشْهَدُونَ، وَيَنْذِرُونَ وَلَا يَفُونَ، وَيَظْهَرُ فِيهِمُ السِّمَنُ**»(٣٣).

فالتيار السلفي التقليدي ـ تأسيسًا على فهمه الخاص لهذا الحديث ـ يذهب إلى إسباغ نوعًا من القُدسية والمثالية على القرون الأولى من التاريخ الإسلامي؛ بإبعاد صفة الصراع والنوازع الإنسانية والبشرية ودورها في تشكيل التاريخ والحضارة الإسلامية؛ وبالتالي قام بالتركيز على الجوانب الإيجابية في هذا التاريخ، دون أن يشير إلى الأخطاء والسلبيات البشرية التي شابته.

فوفقًا لهذا الفريق يُعد تاريخ الدولة الإسلامية، بداية من عهد الرسول الكريم وامتدادًا لتاريخ الخلافة، هو خير الأزمنة وخير القرون(٣٤).

وعليه؛ يعتقدون أن أبا بكر أفضل الأمة بعد نبيِّها، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، ثم تمام العشرة، ثم أهل بدر، ثم أُحُد، ثم بيعة الرضوان، وممن له مزية: أهل العقبتين من الأنصار، وكذلك السابقون الأولون؛ وهم مَن صلى إلى القبلتين(٣٥).

وانطلاقًا من هذا الفهم، قاموا بتأسيس سلطة استدلالية لأفعال وأقوال القرون الثلاثة الأولى (السلف الصالح)، ومنحوها مرتبة قريبة من المثالية المطلقة؛ فالسلف الصالح ـ وفقًا لآرائهم ـ يستحيل أن يُجمِعُوا على ضلالة، كما لا يستقيم فهم الكتاب إلا بفهم السلف، ولا يجوز أن يكون لك قولٌ ليس عندك فيه سلفٌ، بل وَصَلَ الأمر إلى الإيمان بأنه: لا تصلح هذه الأمة إلا بما صلح به أولها(٣٦).

---

(٣٣) **صحيح البخاري**: كتاب الشهادات، باب (لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد).

(٣٤) عبد الحكيم الفيتوري: **مقاربة نقدية لحديث «خير القرون قرني»**، مرجع سابق.

(٣٥) انظر: **شرح النووي على صحيح مسلم**: ١٤٨/١٥.

(٣٦) عبد الحكيم الفيتوري: **مقاربة نقدية لحديث «خير القرون قرني»**، مرجع سابق.

وقد أكدوا رأيهم هذا بجملة من الأحاديث التي تم تأويلها؛ لتحمل ذات المعنى؛ ومنها: عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «**لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي؛ فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا، مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ، وَلَا نَصِيفَهُ**»(٣٧).

وبالقطع فالحديث يؤكد أن المرفوض شرعًا هو سب الصحابة؛ لكن تقويم تجربتهم السياسية إنما هو أمرٌ مباحٌ؛ فينبغي أن ندرك الفرق الكبير بين السَّبِّ والتقويم، كما أن الصحابة أنفسهم قد انتقد بعضهم بعضًا.

ومن باب الأمانة فإن هذا الفهم قد لاقى انتشارًا لدى عموم المذاهب والطوائف الإسلامية سُنِّيَّةً كانت أم شيعيَّةً؛ حيث يُضفِي كل فريق المثالية والرشاد على أصوله وتراثه التاريخي؛ فقد تقبل الكثير من المسلمين هذه المفاهيم؛ بناءً على اعتقادٍ راسخ بأفضلية جيل الصحابة وآل البيت على سائر المسلمين في كل زمانٍ ومكان(٣٨).

في المقابل؛ نجد الفريق المتمثل في التيار الاجتهادي المقاصدي يذهب إلى أن القول بأن خير القرون هي القرون الأولى ـ: إنما هو مفهومٌ يحتاج لمراجعة؛ لنعلم من هو المقصود بالسلف الصالح، وأن مفهوم: «القرون المُفضلة»، وما يرتبط به من مفاهيم أخرى ـ: تُعطي الخيريَّةَ للسابقين دون اللاحقين، وهذا أمر يتناقض مع شرع الله الذي حدد معيار التفضيل بالتقوى؛ ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣](٣٩).

ويتساءل البعض منهم: هل يصح أن أتَّخِذَ حاكمًا ظالمًا قدوةً لأمة المسلمين، أو مَن عَدَّهُم البعض من الصالحين لأغراضٍ سياسية أو مذهبية تاريخية؟(٤٠).

كما يرون أن بناء أيدولوجية فكرية على حديث خير القرون، إنما هو أمرٌ مستغرَبٌ؛ خاصَّةً مع وجود أحاديث أخرى تدل على وجود الخير في آخر الزمان(٤١)؛

---

(٣٧) رواه البخاري: ٣٤٧٠.

(٣٨) راجع: سامح عسكر: **أكذوبة خير القرون وتأثيرها على خريطة الأفكار**، دراسة منشورة على موقع جسد الثقافة بتاريخ ١٣/ ٤/ ٢٠١٣م.

(٣٩) سامح عسكر: **أكذوبة خير القرون وتأثيرها على خريطة الأفكار**، مرجع سابق.

(٤٠) المرجع السابق.

(٤١) من هذه الأحاديث:

ـ قوله ﷺ عن أنس ﷺ، قال رسول الله ﷺ: «**مثل أمتي مثل المطر، لا يُدرى أوله خير أم أخره**» (ابن حجر: الفتح: ٧/ ٦).

ـ وحديث حذيفة بن اليمان ﷺ قال رسول الله ﷺ: «**تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًّا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيًّا، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، ثُمَّ سَكَتَ**»، (رواه البيهقي في منهاج النبوة، والطبري، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة).

ـ وعن بن محيريز قال: قلت لأبي جمعة: حدثنا حديثًا سمعته من رسول الله ﷺ قال: نعم، أحدثك حديثًا =

إذ تشير بوضوح إلى حقيقة أن الخير في الأمة على الدوام وبالتالي عليها الثقة بنفسها وبقدرتها ـ دائمًا وفي كل عصر ـ على إنتاج اجتهادات فقهية تلائم كل زمان ومكان بحسب ظروف الأمة ومتغيرات الواقع، دون الاقتصار على تطبيق فتاوى تراثية قديمة ومحاولة فرضها على الواقع فرضًا بحجة خيرية أصحابها؛ لمجرد انتمائهم للقرون الثلاثة الأولى، فهي الرؤية التي أدَّتْ إلى تراجع دور العقل، والتجديد أمام النص التراثي؛ ومن ثم أُغلِق باب الاجتهاد والرأي.

إذًا؛ يمكنُ القول: إن هناك صراعًا فكريًّا وفقهيًّا يدور حول إسقاطات فهم حديث: «خَيرِ القُرُونِ» الذي مَثَّلَ نظريَّةً متكاملة، بُني عليها الفكر السلفي التقليديُّ، غير أن هناك التيار الاجتهادي المقاصدي الذي يرى أن خير القرون هو خيرية على المستوى الفردي، وليس على مستوى الحقب التاريخية، فالمقصود هم أفراد الحقبة، وليس الحقبة كاملة، وأن هناك أحاديث أخرى تدل على خيرية اللاحقين، بل ويوجهون نقدًا عنيفًا للفريق الأول فيما يتعلق بفهمه لهذا الحديث، وأن هذا الفهم حالَ دون تطور الفكر والفقه الإسلامي؛ بالاعتماد فقط على اجتهادات فقهاء القرون الأولى؛ مرجعيَّةً لهم باعتبارها خير القرون، ومن ثم محاولة تنزيلها على الواقع الحالي كما هي، ودون مراعاة متغيرات الزمان والمكان.

كما ذهب أتباع المدرسة الاجتهادية إلى أن تلك الرؤية للتيار السلفي التقليدي الرافضة للاجتهاد والتجديد قد قادتهم إلى أن نظروا للإمام أبي حنيفة (٨٠ ـ ١٥٠هـ) بشيء من الريبة ـ وذلك إمعانًا في تحقير مدرسة الرأي والاجتهاد ـ فهُوجِمَ هجومًا شديدًا، مؤكِّدِينَ على أنه لو تم تطوير مدرسة الإمام أبي حنيفة، ربما تجنَّبْنَا كثيرًا مما وصل إليه حال الأمة، وأن الإمام في هذا التوقيت المبكر ـ في بداية القرن الثاني الهجري ـ قد وضع أسس مدرسة قائمة ومستقلة بذاتها؛ هي: «مدرسة الرأي»، التي تهتم بالرأي، أو الاجتهاد العقلي في كل ما لم يصح به حديث، في مقابل مدرسة أخرى كان لها حظُّها من الانتشار؛ هي: «مدرسة الأثر»، والمراد بالأثر: ما وَصَلَنَا من نصوص مأثورة عن الصحابة الكرام ﷺ، ولا يأخذون بالرأي إلا اضطرارًا، فيأخذون

= جيدًا، تغدينا مع رسول الله ﷺ ومعنا أبو عبيدة بن الجراح، فقال: يا رسول الله، هل أحد خير منا؟ أسلمنا معك، وجاهدنا معك، قال: «**نَعَمْ، قَوْمٌ مِنْ بَعْدِكُمْ يُؤْمِنُونَ بِي وَلَمْ يَرَوْنِي**» (أخرجه الدارمي في سننه رقم (٢٧٤٤)، والطبراني في المعجم الكبير برقم (٣٥٣٨)).

ـ وعن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنَّ مِن ورائِكُم أيَّامُ الصَّبرِ، الصَّبْرُ فِيهِنَّ كَقَبْضٍ عَلَى الجَمرِ، للعَامِلِ فِيهَا أجرُ خَمسِينَ**». قالوا: يا رسولَ اللهِ، أجرُ خَمسِينَ مِنهُمْ أوْ خَمْسِينَ مِنَّا؟ قالَ: «**خَمْسِينَ مِنْكُمْ**» (انظر: السلسلة الصحيحة، رقم (٤٩٤)، وصحيح الجامع الصغير رقم (٢٢٣٤)).

ـ وقد روى ابن أبي شيبة من حديث عبد الرحمٰن بن جبير بن نفير أحد التابعين قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَيُدْرِكَنَّ المَسِيحُ أقْوامًا، إنَّهُمْ لَمِثْلُكُمْ أوْ خَيْرٌ ـ ثَلَاثًا ـ وَلَنْ يُخْزِيَ اللهُ أُمَّةً أنَا أوَّلُهَا وَالمَسِيحُ آخِرُهَا**» (ابن حجر: الفتح: ٧/ ٦).

بالنص وإن كان ضعيفًا، ولا يستخرجون أحكامًا لمسائل لم تقع، ولا شك أن «مدرسة الأثر» كانت تنطلق من هدف نبيل؛ فقد كانت تخشى الاجتراء على التحليل والتحريم بآرائهم؛ فكانت تعتمد الحديث وإن ضعف أحيانًا[٤٢].

ومما تجدر الإشارة إليه: أن الكثيرين يرون أن أبا حنيفة حين اختار الرأي، لم يأتِ ببدعة عما سبقه؛ فقد كان عبد الله بن مسعود يُؤْثِرُ الفتوى برأيه؛ إذ قال: «أقول هذا برأيي، فإن كان صوابًا، فمن الله، وإن كان خطأ، فمني ومن الشيطان»[٤٣]، غير أن أبا حنيفة طور هذه الرؤية؛ فأدخل الاستدلال العقلي بتفاصيله في الفقه، وتوسع في القياس، وبرع في الاستحسان؛ فقد استجاب لدواعي التجديد والقياس مما طرأ على حياة الناس وجدَّ من المسائل؛ خاصة مع نقص الرواية في هذا الشأن؛ فكان يقول: «قولنا هذا رأيٌ، وهو أحسن ما قَدَرْنَا عليه، فمَن جاءنا بأحسنَ من قولنا، فهو أولى بالصواب منا»[٤٤].

ومن أقواله أيضًا - التي تؤكد رؤيته ومنهجه التجديدي - قوله: «ما جاء عن الرسول ﷺ فعلى الرأس والعين، وما جاء عن الصحابة، اخترنا، وما كان من غير ذلك، فهم رجال، ونحن رجال»[٤٥].

وبصفة عامة؛ يرى أتباع التيار الاجتهادي أن مدرسة الرأي - ويأتي على رأسها كلٌّ من عمر بن الخطاب وأبي حنيفة وغيرهم - هي مدرسة تجديد، بكل ما تحمله الكلمة من معنى؛ إذ اعتمدت على الإمعان في التعقل، مع احترام كامل للنص، ولعلها أقرب المدارس إلى ممارسات الكثير من الصحابة ومنهجهم في التعامل مع مستجدات الواقع، غير أنها لم تصمد كثيرًا أمام هجمة المدرسة التراثية النصية التي أرادت تطبيق النصوص الفقهية التراثية بحرفيتها وإنزالها على واقع غير واقعها.

وفي التحليل الأخير: فالمدرسة السلفية التقليدية - طبقًا لرؤية كثيرين؛ وبخاصَّةٍ فيما يتعلق بالجانب السياسي الذي هو موضوع هذه الدراسة - قد أضفت نوعًا من القدسية على التجارب السياسية الإسلامية؛ وبخاصة في القرون الهجرية الأولى؛ وبالتالي رفضوا إخضاع هذه التجارب للتحليل والنقد العلمي؛ انطلاقًا من أنها ستَمَسُّ قدسيَّةَ هذه الحقب، ولعل أبرز الأمثلة على ذلك هي الفتنة الكبرى، التي ربما لو خضعت لتحليل علمي شامل، لتم استخلاص دروس مُهمَّة منها، كان من شأنها أن تجنب الأمة ما تعرضت له من أزمات سياسية حادة طوال تاريخها.

---

(٤٢) للمزيد بهذا الشأن راجع:
محمد الغزالي: **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٧م، ص٥٩ وما بعدها.

(٤٣) ابن تيمية: **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ٢٠/ ٢٤.

(٤٤) الخطيب البغدادي: **تاريخ بغداد**، مرجع سابق، ١٣/ ٣٥٢.

(٤٥) شمس الدين الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، مرجع سابق، ٦/ ٤٠١.

غير أن الملاحظة الأساسية التي يطرحها الكثيرون حول الفكر السلفي التقليدي السياسي بصفة عامة هي أنه دائمًا ما يطور أطروحاته وفقهه السياسي مرتبطًا بموقف السلطة والنظام الحاكم الرسمي، وليس نتيجة تفاعله مع واقع الأمة؛ فعلى سبيل المثال: طور من مواقفه الإنسانية والحضارية كثيرًا؛ وبخاصَّةٍ الموقف من الآخر، وقضايا المرأة؛ تماشيًا مع رغبة الحكومات في إرضاء الرأي العام العالمي، كما ظل موقف السلفية التقليدية لفترات طويلة رافضًا لوجود القوات الأجنبية في جزيرة العرب، غير أنه نتيجة لتغير الموقف الرسمي للدولة بعد حرب الخليج الثانية، وحاجتها إلى وجود هذه القوات؛ فقد أُنتِجَتْ رُؤًى جديدة من داخل بعض فصائل التيار السلفي التقليدي، تفتي بأن المقصود بالمنطقة التي يحرم وجود القوات الأجنبية بها هي مكة المكرمة فقط، كما أنه بعد التفجيرات الأخيرة في الخليج للمساجد وغيرها، وهي التفجيرات التي تمت على أساس طائفي، والتي كان من شأنها تهديد النسيج المجتمعي لتلك البلدان، في تلك اللحظة بدأ الكثير من السلفيين التقليديين يتحدثون عن تجريم الطائفية.

والآن وبعد هذا المرور على التيار السلفي التقليدي المعاصر، وأبرز مرتكزات الفقه والفكر السياسي لديه، ننتقل إلى الحديث عن الفكر والفقه السياسي لدى تيار تقليدي آخر، تيار يؤمن بالقوة منهجًا وحيدًا للتغيير عبر الإطاحة بالأنظمة القائمة، وإقامة نظام جديد يعبر عن رؤيتهم للدين وللدولة الإسلامية، وهو التيار السلفي الجهادي، أو ما يُعرف بـ: «السلفية الجهادية».

ب ـ السلفية الجهادية:

تَتَبَنَّى السلفيَّةِ الجهاديَّةِ الجهادَ والعملَ المسلَّحَ؛ سبيلًا إلى التغيير السياسي؛ بإسقاط الأنظمة السياسية القائمة، وفرض أنظمة جديدة تطبق الشريعة الإسلامية؛ فهي لا تؤمن بدور المجتمع في التغيير؛ بل بنخبة مختارة من الرجال المنتمين إليها تستطيع إسقاط الأنظمة غير الإسلامية بالقوة ـ وفقًا لأطروحاتها ـ وإقامة نظامها السياسي الخاص الذي تدعي أنه النموذج الإسلامي الصحيح، وأنه بمرور الوقت سيمتثل المجتمع لهذا النموذج، ويصبح تجسيدًا له، ثم الانتقال للمرحلة التالية؛ حيث تندمج كافة المجتمعات الإسلامية في العالم في إطار دولة، وخلافة واحدة، وتحت سلطة خليفة واحد.

والسلفية الجهادية هي أحد أبرز التيارات السياسية الإسلامية الحديثة والمعاصرة التي انشقت ـ كما سبق بيانه ـ عن الحركة السلفية الأمِّ، وقد أُطلقت مصطلحًا ـ منذ نهاية الثمانينيات من القرن الماضي ـ على بعض جماعات الإسلام السياسي، غير أنها كانت قد ظهرت قبل ذلك في بداية القرن العشرين، فأولى الحركات التي يمكن تصنيفها

على أنها تمثل أبرز فصائل السلفية الجهادية في العصر الحديث ـ هي «حركة الإخوان الوهابيين الجهادية»، التي مَثَّلَتْ إفرازًا لعملية تأسيس الدولة السعودية الثالثة، ثم اعتبرتها الدولة فيما بعد حركةً مُنشقَّةً، بعد أن انحرفت عن أهدافها التي أُنشئت من أجلها.

وقد نشأت هذه الحركة ـ الإخوان السعوديون ـ في نجد حوالي عام: (١٩١٠م)، ووصلت إلى ذروتها في نهاية العشرينيات، واندحرت مع مطلع الثلاثينيات، تلك الحركة التي كانت نتاجًا لتحول أعضاء من قبائل رعوية كثيرة الترحال يجهلون مبادئ الإسلام، إلى قوة عسكرية متشددة دينيًا، لَعِبَتْ دورًا حاسمًا في إنشاء الدولة السعودية، وإخضاع كل الأقاليم تحت سلطانها[٤٦].

ويمكن إلقاء الضوء على مسيرتهم التاريخية والفكرية والسياسية بشكل سريع من خلال العمل الفكري المميز للباحث (جون س. جيب) وهو بعنوان: (الإخوان السعوديون في عقدين: ١٩١٠ ـ ١٩٣٠م)، والذي يعرِّفهم بأنهم: أولئك البدو الذين يمارسون شعائر الإسلام الأصولي، طبقًا للمذهب الحنبلي الذي تشربه محمد بن عبد الوهاب، وقد تَخَلَّوْا عن حياتهم البدوية؛ ليعيشوا في مناطق وحاضنات[٤٧] خاصَّةٍ بهم[٤٨].

وقد أنشأ الملك ابن سعود تلك الجماعة؛ لتكون بمثابة الأداة التي يستعملها في توحيد شبه الجزيرة العربية، وإخضاع خصومه[٤٩].

وحركة الإخوان الوهابيين العسكرية ـ ذات الجذور القبلية اجتماعيًا والجذور الوهابية فكريًا ـ: هي بوجه عامٍّ حركة تطالب بمعايير دينية أكثر صرامة من التي تنادي بها الحركة الوهابية الأم، فهم متشددون لا يعرفون الحلول الوسط، وحرفيون في تطبيق المبادئ الدينية، ويرون أن التسامح في الدين يساوي اللامبالاة، وأن أيَّةَ قبيلةٍ أو جماعة ترفض تَبَنِّي فَهمِهِم للإسلام هي بذلك معادية لله؛ وبالتالي وَجَبَ قتالها؛ فقتالها ـ في نظر الحركة ـ هو خدمة للإسلام، ومن هذا المنطلق شَنُّوا الكثير من الحروب سواء على السُّنَّة أو الشيعة[٥٠].

بلغت أزمة هذه المجموعة في حظر ابن سعود الهدايةَ القسريَّةَ التي كانت تقوم بها

(٤٦) جون س. جيب: **الإخوان السعوديون في عقدين ١٩١٠ ـ ١٩٣٠م**، ترجمة: الدكتور صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٩م، ص١٩.

(٤٧) كانوا يطلقون على تلك المناطق والحاضنات اسم: «**الهُجر**»؛ دلالةً على أنهم هاجروا من دار الكفر إلى دار الإسلام، وعليه فمن لا يهاجر إلى تلك المناطق، فإن دينه لم يكتمل بعدُ؛ كما يعتقدون.

(٤٨) جون س. جيب: **الإخوان السعوديون في عقدين ١٩١٠ ـ ١٩٣٠م**، مرجع سابق، ص٤٩.

(٤٩) المرجع السابق، ص٢٥٢.

(٥٠) المرجع السابق، ص٧٨ وما بعدها.

الحركة، ومن قبل ذلك كان ابن سعود قد حرم عليهم غزو كل من العراق والأردن والكويت، غير أنهم انقلبوا فيما بعد عليه؛ فعارضوا إدخاله للابتكارات الحديثة للمملكة؛ كالتليفون، والتلغراف، والسيارة التي ينظرون إليها باعتبارها بدعًا شيطانية، كما اعترضوا على اتصالاته بالبريطانيين، واتهموه بخيانة نصٍّ وروح العقائد التي أذكاها هو نفسه فيما بينهم؛ فتحَدَّوْهُ أن يقودهم في مواجهة الملحدين بالعراق لمحاربتهم، وظلت العلاقات تزداد توتُّرًا بين الطرفين، حتى حاربوا الملك ابن سعود نفسه في عام: (١٩٢٩م)؛ في معركة السبلة، وهزمهم؛ ومن ثم بدأ انهيار جماعتهم[٥١].

ومن الجدير بالذكر؛ أن الإخوان الوهابيين كانوا عندما تضع الحرب أوزارها، يقضون أيامهم يؤدُّونَ الصلاة في المساجد، ويتصرفون على أساس أن الله اختارهم صفوة المسلمين؛ فقد بقوا بلا عمل انتظارًا لجنَّةِ الإسلام؛ إذ إنهم كانوا ينظرون إلى أدنى انشغال بالأمور المادية على أنه لا يتفق وفهمهم للإسلام[٥٢].

تَبَنَّى الإخوان الوهابيون أفكارَهم هذه من خلال تفسيرهم الظاهري وبشكل انتقائي لبعض الأعمال التراثية؛ مثل كتاب محمد بن عبد الوهاب: «الأصول الثلاثة ودلالتها»؛ ففي هذا الكتاب وبالتحديد تحت عنوان: (معرفة النبي محمد): يناقش فيه ابن عبد الوهاب مفهوم الهجرة، ويقرر أنها: «الانتقال من أرض الكفر إلى أرض الإسلام»، ويصرح بأن الهجرة مفروضة على هذه الأمة، وتظل مفروضة إلى قيام الساعة[٥٣].

ومن هنا؛ فإن الإخوان الوهابيين كانوا ينظرون إلى الآخرين الذين اعتنقوا مبادئ الدين، ولكنهم لم ينتقلوا إلى العيش في مناطقهم وحاضناتهم ـ: على أنهم لم يكملوا متطلبات المسلم الحق، وأنهم بذلك لم يدخلوا في الطاعة، ويجب إخضاعهم بالقوة، وهو ما اضطر ابن سعود إلى عقد اجتماع بينهم وبين العلماء والفقهاء للرد عليهم[٥٤].

وصلَ الأمر إلى إعلانهم مدينة الكويت المجاورة لنجدٍ «مدينة الخطيئة»؛ لتراخيها في الأمور الدينية والأخلاقية؛ وبالتالي فهي مرتع للخطيئة، وكان يجري احتجاز المسافرين العابرين القادمين من مدينة الكويت؛ للتأكد من عدم تلوثهم عقديًّا نتيجة اتصالهم بالمواطنين الكويتيين[٥٥].

ومما يدل على سلبيتهم وتشككهم بدين الآخر ـ حتى لو كان مسلما سُنِّيًا ـ أنهم كانوا لا يردون تحية الإسلام (السلام عليكم)، إذا حيّاهم بها أحد من غير الإخوان[٥٦].

---

(٥١) المرجع السابق، ص٣٣.
(٥٢) المرجع السابق، ص١٤٣ وما بعدها.
(٥٣) المرجع السابق، ص١٤٧ وما بعدها.
(٥٤) المرجع السابق، ص١٤٨ وما بعدها.
(٥٥) المرجع السابق، ص١٨٢.
(٥٦) المرجع السابق، ص٧١.

وبالقطع جَرَّهُم هذا الفكر إلى ارتكاب الكثير من أعمال العنف باسم الدين، ومن أشهر وأبشع أعمال العنف التي قاموا بها ـ: مذبحة تربة: (١٩٢٤م)[٥٧]؛ حيث قتلوا الرجال والأطفال والعجائز وبعض النساء، ونهبوا المنازل والمحلات التجارية[٥٨]، وقد وَصَفَ هذه المذبحةَ أحد شهود العِيان؛ قائلًا: كان الدمُ يجري كالنهر بين النخيل، والإخوان يدخلون الجامع يصلون ثم يعودون للقتال»[٥٩].

ولا شك أن هذه الممارسات التي قامت بها حركة الإخوان الوهابيين كانت نتيجةً طبيعيَّةً لفقهٍ رفض كل منتجات الحداثة، واتَّخَذَ موقفًا عدائيًّا من الآخر ومُكفِّرًا له؛ وبالتالي يجب قتاله حتى يتبنى ذات الرؤية الفقهية، وينتقل معهم للعيش في حاضناتهم؛ كدلالة رمزية على الهجرة من دار الكفر إلى دار الإيمان.

ومن التنظيمات التي تتماهى بشكل أو بآخر في بعض أنشطتها وبرامجها مع الفكر الجهادي ولو بصورة جزئية ـ: التنظيمُ الخاصُّ في مصر ـ في بعض ممارساته ـ والذي انبثق عن الإخوان المسلمين في أواسط القرن الماضي؛ ذلك التنظيم الذي تبنى العنف منهجًا للتغيير، على الرغم من أن هدف تأسيسه ـ على ما أعلنته الجماعة ـ كان يحمل نوايا ومقاصد وطنية؛ كالجهاد ضد الاحتلال في مصر وفلسطين، إلا أنه ـ بمرور الوقت ـ حدث تحوُّلٌ في أهدافه؛ فقاموا باغتيال النقراشي باشا رئيس الوزراء؛ الذي كان قد أصدر قرارًا بحَلِّ جماعة الإخوان المسلمين، وتورطوا في قتل آخرين غيره ـ بل وحاولوا اغتيال عدد من قيادات الجماعة نفسها ـ وهو الفعل الذي رفضه الإمام حسن البنا ذاته؛ بل وأصدر بيانه الأشهر ضدهم بعنوان: «ليسوا إخوانًا وليسوا مسلمين»[٦٠]؛ لأنهم تحولوا إلى منهج حركي مسلح، ومنقلب على فكر الجماعة الأساسي؛ فأصبحوا يمثلون خطرًا دائمًا عليها؛ نظرًا لطبيعة تكوينهم الفكري المؤطر بالعنف تحت شعار الجهاد، وذلك كما حدث لحركة الإخوان الوهابيين في الدولة السعودية، وانقلابهم على الأهداف التي من أجلها أَسَّسَ ابن سعود تلك الحركة.

ولا شك أن موقف حزب التحرير بدعمه لفكرة (النصرة)، وإمكانية تغيير الوضع الراهن عسكريًّا في لحظة تاريخية ما تتسنى فيها الظروف وفقًا لتصور الحزب ـ: هي رؤية تنطوي على قدر من العنف بداخلها، وتجعل التغيير بالقوة أمرًا ممكنًا[٦١].

---

(٥٧) تربة حاليًا هي مدينة سعودية تابعة لمنطقة مكة المكرمة.

(٥٨) المرجع السابق، ص١٩٢.

(٥٩) المرجع السابق، ص١٦٥.

(٦٠) راجع: **موسوعة الإخوان المسلمين، قرار حل جماعة الإخوان المسلمين**، على الموقع الرسمي للموسوعة: (http://www.ikhwanwiki.com/index.php).

(٦١) سيتم تناولها فيما بعد بشكل أكثر تفصيلًا.

ومن الجماعات التي يمكن اعتبارها ذات فكرٍ سلفي جهادي؛ هي: «الجماعة السلفية المحتسبة»، والتي تأسست عام: (١٩٦٥م)؛ لتقوم بأمور الدعوة والتذكير في المساجد والأماكن العامة، وقد أسسها ستة أفراد ـ هم بالأساس وقبل تأسيس الجماعة السلفية المحتسبة، كانوا من أبناء التيار السلفي التقليدي ثقافة وفقهًا وانتماء ـ ومنهم جهيمان العتيبي، ويقال: إنهم بعد التأسيس ذهبوا للشيخ عبد العزيز بن باز، وعرضوا عليه منصب مرشد الجماعة، فوافق وهو من أطلق عليهم اسم: «الجماعة السلفية المحتسبة»، غير أنه تراجع عن ذلك بعد أن انحرفت أفكارهم.

أفكار جهيمان العتيبي:

يُعدُّ جهيمان العتيبيُّ أبرزَ شخصيات الجماعة على الإطلاق، نشأ جهيمان في إحدى «الهجر» التي أنشئت لاستقرار البدو وتعليمهم، والذين عرفوا فيما بعد باسم: «الإخوان السعوديين» (إخوان من طاع الله) ـ والذين سبق تناولهم ـ فهم من الإخوان الذين حاربوا مع الملك عبد العزيز، ثم تمردوا عليه بسبب سياسة التحديث التي اتبعها، وحاربوه في وقعة السبلة، ثم هزمهم، واستسلم زعيمهم: سلطان بن بجاد[٦٢]، فولَّدَتْ هذه الواقعةُ شعورًا بالغبن عند الإخوان؛ فنشأ جيلٌ وَرِثَ بعضهمُ الضغينةَ للنظام القائم والتمرد عليه، في مثل هذا المحيط المتمرِّدِ تكونت شخصية جهيمان؛ مما جعله لا يدين بالولاء للنظام القائم في فتراته المبكرة؛ وخصوصًا أن والد جهيمان كان صديقًا حميمًا لسلطان بن بجاد، وكان من الذين نصحوه بعدم الاستسلام للملك عبد العزيز.

وعلى أيَّة حالٍ؛ فقد بدأ جهيمان في نشرِ فِكرِهِ في جميع أنحاء المملكة، **ذلك الفِكرُ الذي تمحور حول:**

ـ تحريم العمل بوظائف الدولة حتى الدراسة في مدارسها، وأن العلم يمكن تحصيله من الكتب والمشايخ؛ فقد كان ينتشر في ذلك الوقت خطاب مُتشدِّدٌ؛ يرفض العملية التعليميَّةَ؛ مُبرِّرًا ذلك بأن المدارس الحكومية تُعلِّمُ الطلابَ علومًا كفريَّةً؛ مثلَ كُرويَّةِ الأرض، ودورانها، وغير ذلك[٦٣].

ـ أن الحدود بين البلدان، وتقييدهم بجوازات السفر هي من حكم الطاغوت، ومما لم يأمر به الله، ولا يجوز للمسلم امتثالها؛ بلِ الأولى مخالفته[٦٤].

ـ أكد على أن عصره هو عصر خروج المهدي المنتظر؛ ففي أيامه كثر الحديث عن تواتر الرؤى، وأننا في آخر الزمان، وأنه في آخر الزمان سيخرج المهدي المنتظر، ومن

---

(٦٢) ناصر الحزيمي: **أيام مع جهيمان... كنت مع الجماعة السلفية المحتسبة**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الثانية، ٢٠١١م، ص٤٠ وما بعدها.

(٦٣) المرجع السابق، ص٩٢.

(٦٤) المرجع السابق، ص٦٨.

علامات خروجه: تواتر الرؤية حوله، وقد شكلت هذه القضية هَوَسًا جَمْعِيًّا بين أفراد الجماعة، وقد وضع جهيمان رسالة في هذا الموضوع؛ بعنوان: «الفتن، وأخبار المهدي، ونزول عيسى، وأشراط الساعة»[٦٥].

ـ كان جهيمان يعترض على دراسة العلوم المكملة للعلوم الشرعية؛ مثل: النحو، وعلم أصول الفقه؛ بذريعة مُهمَّةٍ في العقل السلفيِّ؛ هي أن السلف الصالح لم يتعلموا هذه العلوم، وأن البديل هو في التقوى؛ مُقدِّمًا حُجَّتَهُ بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢][٦٦].

ـ أكد على ضرورة معاداة أنظمة الحكم القائمة؛ باعتبارها أنظمةً كفريَّةً؛ يقول جهيمان ـ في رسالته: «رفع الالتباس»: «تقومُ ملَّةُ إبراهيم على أصلين: إخلاص العبادة لله وحده، والتبرؤ من الشرك وأهله، وإظهار العداوة لهم»[٦٧].

ـ يذهب جهيمان إلى تكفير تلك الأنظمة؛ باعتبارِها لا تَحكُمُ بما أنزل الله؛ فيقول: «وإذا تأملتَ أحاديثَ، ونظرت في الواقع، رأيت أنه قد حصل العمل والنتيجة؛ فحينما لم يحكم هؤلاء الحكَّام بكتابِ الله، ولم يتَحَرَّوْا فيما أنزل الله، وقع البأسُ فيما بين المسلمين؛ فكثرت الفُرقةُ والاختلافُ، وتفرقوا شِيَعًا وأحزابًا، وقد نهاهُمُ اللهُ عن ذلك، وهذا كلُّهُ من ثمرات تعطيل الحكم بكتاب الله، وتحري ما أنزل الله»[٦٨].

ويضيف: «نحن نعيش اليوم في المُلكِ الجبريِّ الذي ليس المسلمون فيه هم الذين يختارون الخليفة، وإنما هو الذي يفرض نفسه عليهم، فهي ليست خلافة على منهاج النبوة. . . وقد خالفوا شرع الله في عدة أمور: أنهم ليسوا من قريش، وأنهم لا يقيمون الدين؛ بل يهدمونه، ويحاربون أهله، وأنهم لا يأخذون البيعة من رعيتهم بصفقة اليد، ونصرة القلب، وطوعه واختياره؛ بل بالجبر والقهر، وبهذا تعرف عدم وجوب بيعتهم وطاعتهم»[٦٩].

ثم يخصص خطابه للحديث عن الدولة السعودية؛ فيقول: «وامتازَتْ دولتنا بقسط وافر من هذا التلبيس، والتي تسمى نفسها اليوم بـ: «دولة التوحيد»، وإنما وَحَّدَتْ بين صفوف المسلمين والنصارى والمشركين، وأقرت كُلًّا على دينِهِ؛ كالروافض، وحاربت من خالف ذلك ـ يقصد الإخوان السعوديين ـ وقاتلت من قاتل المشركين، الذين يدعون عليًّا والحسين ـ يقصد الشيعة ـ وأرست قواعد عبادة الريال»[٧٠].

---

(٦٥) المرجع السابق، ص٧٣.
(٦٦) ناصر الحزيمي: **أيام مع جهيمان... كنت مع الجماعة السلفية المحتسبة**، مرجع سابق، ص٨٧.
(٦٧) المرجع السابق، ص١٠٤.
(٦٨) المرجع السابق، ص١٠٩.
(٦٩) المرجع السابق، ص١١١.
(٧٠) المرجع السابق، ص١١٣.

وانطلاقًا من هذا الفكر، قامت الجماعة بتحديد أحدهم؛ وهو: «محمد بن عبد الله القحطاني»؛ باعتباره المهدِيَّ المنتظرَ، ثم دخلوا الحرم المكي مسلَّحِينَ في عام: (١٩٧٩م)، ومن ثم سيطروا عليه، وأغلقوا أبوابه، وبايعوا محمد بن عبد الله القحطاني بين الركن والمقام؛ فقامت القوات السعودية بمهاجمتهم، والقبض عليهم، وتم إعدامهم.

السلفية الجهادية في مصر:

وفي مصر، وبالتحديد في عهد الرئيس الراحل محمد أنور السادات، برز تيار سلفي جهادي جديد ـ كجماعة التكفير والهجرة على سبيل المثال ـ ليُعلِنَ أنه يتبع منهج السلف الذي يُعدُّ الجهاد أحد أركانه، وأن هذا الجهاد الذي يجب وجوبًا عَينِيًّا على المسلمين، يتحتم تطبيقه ضد العدو الأجنبي، وضد النظام الحاكم المبدل للشريعة الإسلامية، أو النظام المبالغ في الظلم والقهر، وحتى ضد عموم المجتمع وأفراده ممن لا ينكرون على النظام الحاكم، أو يعملون في مؤسساته، وينطلق من ذلك إلى تكفير كل هؤلاء؛ لأنهم خرجوا عن مفهوم الحاكمية(٧١).

ثم مع نهاية القرن الماضي ظهر تنظيم القاعدة ـ مُتَبَنِّيًا فكر السلفية الجهادية ـ إذِ استقطب الجهاد الأفغاني رموزَ السلفية الجهادية في العالم، وفي مقدمتهم: أسامة بن لادن، وعبد الله عزام، وأيمن الظواهري، الذين ذهبوا إلى أفغانستان، وهناك عملوا على تأسيس معسكراتهم الخاصة لقتال القوات السوفيتية.

ومن الناحية الفقهية، توسعوا في مفاهيم الجهاد والحاكمية والجاهلية، والتي كان قد طرحها «سيد قطب»، و: «صالح سرية»، و: «عبد السلام فرج»، وغيرهم، كذلك تم مزجه بتراث أئمة الدعوة الوهابية، والتراث الحنبلي، وابن تيمية، وابن القيم، وابن كثير، وصيغته الحديثة مع محمد بن عبد الوهاب، وعليه بدأت تتبلور بشكل أكثر تفصيلًا مفاهيمُ الولاء والبراء، والطاغوت، والحكم بغير ما أنزل الله، وغيرها من مفاهيم السلفية الجهادية المعاصرة(٧٢).

ومن ثم تبلورت المبادئ الأساسية لتنظيم القاعدة بزعامة بن لادن؛ فتم الإعلان عن التنظيم بشكل رسمي عام: (١٩٨٨م)؛ إذ أصبحتِ «القاعدة» تنظيمًا مركزيًّا، يقوم على هيكلية واضحة المعالم، بإمارة «ابن لادن»، وبيعة الأعضاء له، ووجود مجلس شورى، ولجان متعددة، ومع دخول الجماعات الأفغانية في صراع مسلح مع بعضها البعض بعد انسحاب السوفييت، بدأ الجهاديون في نقل القتال إلى بلدانهم، وفي مرحلة

---

(٧١) أبو مصعب السوري: **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، ٢٠٠٤م، ص٦٨٥.

(٧٢) حسن أبو هنية، ومحمد أبو رمان: **تنظيم الدولة الإسلامية... الأزمة السُّنِّية والصراع على الجهادية العالمية**، مؤسسة فريدريش ايبرت، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، ص١٦٥.

لاحقة تم تدويل الجهاد؛ ليصبح ضد القوى العظمى؛ ومن ثم أُسِّسَتِ «الجبهة الإسلامية لقتال اليهود والصليبيين والأمريكان»؛ بتنفيذ عمليات انتحارية تهدف إلى إلحاق الأذى بالقطب الأمريكي؛ لتُجْبِرَهُ على التخلِّي عن دعم الأنظمة الاستبدادية وإسرائيل؛ فتم استهداف المصالح الأمريكية في نيروبي ودار السلام عام: (١٩٩٨م)[٧٣].

ثم جاءت هجمات سبتمبر (٢٠٠١م)؛ لتعطي مبررًا لضرب القوات الأمريكية لأفغانستان؛ بحجة القضاء على القاعدة، ثم إسقاط صدام حسين (٢٠٠٣م)، ودخول العراق في فخ الفوضى؛ فظهر تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين بقيادة الزرقاوي، والذي قام بإحياء نموذجٍ جهاديٍّ جديدٍ، أشدَّ عُنفًا، وأكثرَ فعاليَّةً؛ بل تورط في حرب طائفية ضد المليشيات الشيعية، وقد اعتمدت استراتيجيته الجديدة على أولوية قتال العدو القريب؛ المتمثل في المرتدين من الأنظمة العربية والإسلامية الحاكمة، وكذلك مسألة تكفير الشيعة عمومًا[٧٤].

وهو الوضع الذي أفضى إلى ظهور: تنظيم الدولة الإسلامية: «داعش»، في العراق وبلاد الشام؛ ومن ثم انتشَرَ في الكثير من البلدان العربية والإسلامية، وهو يعتبر نفسه تنظيمًا ينتمي للفكر السلفي الجهادي، ويهدف أعضاؤه بحسَب زعمِهِم إلى إعادة «الخلافة الإسلامية، وتطبيق الشريعة»، ويتزعم التنظيمَ أبو بكر البغدادي؛ الذي تمت له البيعة أميرًا للمؤمنين من أعضاء التنظيم، ومن ثم أُعلنت الخلافة في يونيو عام: (٢٠١٤م)، وبعدها أخذ التنظيم يتمدد بشكل ملحوظ متورطًا في حروب طائفية، ومرتكبًا مذابح بشعة ضد مخالفيه، حتى من المسلمين؛ وهذا ما دفع البعض لأن يتساءل حول علاقة التنظيم بدول وبأجهزة ومنظمات عالمية، ذات أجندات ومصالحَ خاصَّةٍ في المنطقة؛ وبخاصة في ظل توافر إمكانات مادية وعسكرية هائلة في أيدي أعضائه.

وبشكل عام؛ فيُلاحَظُ هنا اختلافُ السلفية الجهادية بشكل رئيسي وواضح وفقهي عن السلفية التقليدية والإخوان المسلمين وحزب التحرير وغيرهم؛ في تبنيهم لخطِّ ومنهجِ التحرك الثوري أو المسلح من أجل التغيير[٧٥]، فالسلفية الجهادية بشكل عام تتمثل في الجماعات أو الأفراد الذين تبنوا فكرة الجهاد المسلح ضد الحكومات القائمة في بلاد العالم الإسلامي، أو ضد الأعداء الخارجيين، وقد حملوا فكرًا محددًا يقوم على مبادئ الحاكمية، وقواعد الولاء والبراء، وأساسيات الفكر الجهادي السياسي الشرعي؛ كما هو مُفصَّل ومعروف في أدبياتهم[٧٦][٧٧].

---

(٧٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٧٤) المرجع السابق، ص١٦٥ وما بعدها.

(٧٥) للمزيد راجع: سمير الحمادي: **قراءة في مصطلح السلفية الجهادية**، دراسة منشورة على موقع الحوار المتمدن (www.ahewar.org)، بتاريخ ١٠/ ٧/ ٢٠١٤م.

(٧٦) أبو مصعب السوري: **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، مرجع سابق، ص٦٨٥.

(٧٧) سنتناول تلك المنطلقات الفكرية بشكل مفصل في مواضع مختلفة من هذا الكتاب.

وتأسيسًا على تلك الرؤية الفقهية لهذا التيار، نجده يعتبر نفسه تيارًا مطبقًا للمنطق الإسلامي الصحيح المستقَى من القرآن والسُّنَّة والإجماع؛ متمثلًا في العقيدة، وفقه الجهاد، وفقه السياسة الشرعية في الحكم على المحتل، والمبدل للشريعة، وطرق التعامل معه، إذ يذهب هذا التيار إلى أن التغيير بالقوة هو أنسب وأصح الوسائل للتحرر وتحكيم الشريعة، وتصحيح البنية الأساسية الدينية والاجتماعية والسياسية، وهذا الاعتقاد في التغيير بالقوة هو ما قاده إلى القيام بممارسات عنيفة ودموية أساءت لهذا التيار؛ بل أساءت للإسلام بصفة عامة؛ وهي الممارسات التي شاهدناها في كل من: الجزائر، وليبيا، وتونس، وسوريا، ونيجيريا، وغرب إفريقيا، ووسط آسيا، وغيرها من المناطق.

فهم يرون أن استعادة أمجاد الماضي، من غير الممكن تحقيقها دون إحياء فريضة الجهاد، وإسقاط الأنظمة الكافرة، أو من يعاونهم من القوى العالمية؛ باعتبار أن هناك عدوَّين: **عدوًّا قريبًا**؛ داخل العالم الإسلامي، **وعدوًّا بعيدًا**؛ وهو الأنظمة الغربية الكافرة، وذلك حسب اعتقادهم، وسوف نتعرض بشكل أكثر تفصيلًا لفقههم السياسي في مواضع أخرى من هذا الكتاب.

تأطير السلفية الجهادية ومواقفها من المفردات السياسية:

إذا ما حاولنا رسم وتأطير موقف عامٍّ لتيار السلفية الجهادية من عدد من القيم والمفردات السياسية الأساسية، فسيتبين أنه:

فيما يتعلق بالموقف من الخلافة، ترى جماعات السلفية الجهادية المعاصرة أن إحياء الخلافة واجب شرعي؛ لحراسة الدين، وخطوة مُهمَّة في سبيل استعادة أمجاد الماضي، وهي خطوة مُهمَّة أيضًا للتصدي للتوسع الجغرافي والثقافي للغرب على حساب أراضي وسيادة دار الإسلام، غير أنهم يرون أن ذلك من غير الممكن تحقيقه دون إحياء فريضة الجهاد، وإسقاط الأنظمة الكافرة، وذلك حسب اعتقادهم.

ووفقًا للفكر السلفي الجهادي المعاصر: فإن التيارات الأخرى قد أخطأت خطأً كبيرًا بدعوتها لتأجيل مشروع الخلافة لحين انبثاق مشروع نهضة روحانية في عموم أراضي المسلمين[٧٨]؛ ومن ثم تدعو السلفية الجهادية للإسراع بالقفز إلى السلطة؛ فقد أصبحت الأرض ممهدة لذلك؛ بقدوم جيل جديد من الجهاديين المنتشرين في أنحاء العالم الإسلامي؛ وعليه فقد آن الأوان لإحياء الخلافة الإسلامية[٧٩][٨٠].

---

(٧٨) نبراس الكاظمي: **المحاولة الجهادية لإحياء الخلافة**، دراسة منشورة بمجلة التيارات المعاصرة، الصادرة عن مؤسسة هدسون للدراسات في واشنطن، العدد السابع، يوليو ٢٠٠٨م.

(٧٩) المرجع السابق.

(٨٠) تجلَّى هذا الفكر بالفعل في الآونة الأخيرة في العراق بإعلان قيام الخلافة الإسلامية، وتنصيب «أبي بكر =

والشورى لديها ملزمة في نظام الحكم؛ فيتم اتخاذ القرارات جميعها بعد أخذ رأى جموع المسلمين، والذين تم تمثيلهم في مجلس شورى المسلمين، ولا ينبغي على الحاكم أن يتخذ قرارًا ما بمفرده دون الرجوع إلى جموع المسلمين، ويرون أن الشورى لا تكون إلا في مواضع الفكر والاجتهاد، وليس فيما أثبتته نصوص الشريعة والأحكام؛ فهذه محلها الانقياد لها وقول: (سمعنا وأطعنا)[٨١].

وعلى الرغم من إيمان السلفية الجهادية بإلزامية الشورى، إلا أن كيفية ممارسة الشورى وطريقة اتخاذ القرار من أكبر الإشكاليات التي رافقت العمل في معظم التنظيمات الجهادية، وأدت في كثير من الأحيان إلى الانشقاقات والانقسامات داخل الجماعات الجهادية ذاتها؛ فقد اعتمدت أكثر التنظيمات الجهادية في ممارستها العملية مبدأ الشورى غير الملزمة؛ فإن الشورى تعني عندهم أن الأمير مفوَّض في اختيار ما يرى من قرارات بعد الاطلاع على آراء قياداته ومعاونيه، دون اشتراط الالتزام بآرائهم تلك[٨٢].

وفيما يخص مفهوم الدولة الوطنية القُطْرية، ترفض السلفية الجهادية هذا المفهوم بصورة قاطعة ومعلنة، فهي لا تعترف بالحدود؛ إذ تدعو إلى نشر التوحيد في كل مكان؛ فحيث وجد الخلق، شرعت دعوتهم إلى التوحيد والجهاد؛ لنشر هذه الدعوة وفي سبيلها، ولذلك فإن هذا التيار لا يحصر جهاده في بقعة معينة من الأرض من منطلقات قومية أو أرضية؛ بل الأرض كلها ميدانه؛ لذلك فهم يجاهدون في شتى بقاع الأرض[٨٣].

كما ترفض الأنظمة الحاكمة بصورة مطلقة، وتدعو إلى ضرورة الجهاد في مواجهتها؛ فهي بالأساس لا تؤمن بالدول القائمة؛ وبالتالي لا تؤمن بالمعارضة؛ وعليه فالمعارضة المعترف بها لديهم هي المعارضة المسلحة التي تسعى لإسقاط الأنظمة ـ الكافرة لديهم ـ لإقامة الخلافة الإسلامية طبقًا لرؤيتهم.

وتذهب إلى أن آلية تغيير الوضع الراهن ـ من منطلق أنه شرك وكفر؛ كما في اعتقادها ـ هي بإعلان الجهاد المسلح، حتى إقامة شرع الله في الأرض، ونشر شريعة

= البغدادي» خليفة للمسلمين، عقب تلقيه البيعة من قبل مجموعه من المسلمين في العراق، وهو ما سنتناوله بشيء من التفصيل في نهاية هذا التحدي.

راجع: **داعش تعلن تأسيس دولة الخلافة وتسميتها «الدولة الإسلامية»**، خبر منشور على موقع السي إن إن العربية (arabic.cnn.com): بتاريخ ٢٩/ ٦/ ٢٠١٤م.

(٨١) أبو مصعب السوري: **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، مرجع سابق، ص١٠٤٨.

(٨٢) المرجع السابق، ص٨٥٦.

(٨٣) أبو محمد المقدسي: **السلفية الجهادية**، منشور على موقع منبر التوحيد والجهاد (http://www.tawhed.ws).

التوحيد، مؤكِّدِينَ على أن هذه هي ملة إبراهيم والأنبياء من بعده؛ استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ﴾ [الممتحنة: ٤][٨٤]؛ بل ويؤكدون على أن معرفة التوحيد تقتضي معاداة المشركين، مرددين في أدبياتهم الكثير من المقولات الفقهية التي تعضد رأيهم؛ مثل مقولة الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن في «الدرر السَّنية»: «لا يتصور أن أحدًا يعرف التوحيد ويعمل به، ولا يعادي المشركين»[٨٥].

وفي النهاية؛ فتلك هي التيارات السلفية الجهادية، التي يتمحور فكرها السياسي ـ وكذلك فلسفتها السياسية ـ حول تغيير الواقع بالقوة والعنف؛ كخيار وحيد من وجهة نظرها، وحسب اجتهادها الشرعي، وذلك من خلال الدعوة إلى الجهاد ضد الواقع السياسي القائم، سواء داخليًّا؛ وهو المتمثل في الأنظمة الحاكمة التي يرون كفرها؛ باعتبارها تحكم بغير ما أنزل الله، أو خارجيًّا؛ متمثلًا في النظام العالمي المنحاز ضد الأمة الإسلامية، والمساند للأنظمة القمعية؛ بحسب اعتقادهم.

خامسًا: التيار الاجتهادي/ التقليدي: خريطة المقولات والجماعات:

ومن أبرز النماذج التي يمكن أن تعبر عنه في الوقت الراهن كلٌّ من: جماعة الإخوان المسلمين، وحزب التحرير.

أ ـ جماعة الإخوان المسلمين: النشأة والمقولات والموقف المعاصر:

حركة الإخوان المسلمين حركةٌ إسلاميَّةٌ ضمن التيار الإسلامي الحديث والمعاصر، أَسَّسَها الإمام حسن البنا في مصر عام: (١٩٢٨م) متأثرة في ذلك الوقت بثلاثة أحداث تاريخية كبرى؛ هي: سقوط الخلافة العثمانية، والاستعمار الغربي للدول العربية والإسلامية، وازدياد الهجرات اليهودية إلى فلسطين، كل هذا في ظل عدم إدراك الكثير من الشعوب الإسلامية لما يواجهها من تحديات، في ظل هذا المناخ بدأ الإمام البنا دعوته، ولاقى نجاحًا كبيرًا؛ فسرعان ما انتشر فكره في العديد من البلدان العربية والإسلامية.

ومما تجدر الإشارة إليه؛ أن جماعة الإخوان المسلمين تأثرت في بداية تأسيسها بفكر رواد النهضة؛ من خلال تواصل مؤسِّسِها الإمام حسن البنا بشكل أو بآخر مع فكر العلامة رشيد رضا، غير أنها بمرور الوقت بدأت تتباعد شيئًا فشيئًا عن هذا الفكر،

---

(٨٤) راجع في هذا الشأن: أبو محمد المقدسي: **ملة إبراهيم ودعوة الأنبياء والمرسلين**، منبر التوحيد والجهاد، ص٦ وما بعدها.

(٨٥) المرجع السابق، ص١٤ وما بعدها.

وصولًا إلى واقعها الراهن، ويرى البعض أن الحملات القمعية على الإخوان المسلمين هي ما حَفَزَ على التحوُّلِ الراديكالي لأفكارها؛ كما يظهر في كتابات سيد قطب التي كتبها من زنزانته خلال سجنه؛ فهو المؤسِّسُ الثاني للحركة، الذي واجه تحدِّي النظم العسكرية العلمانية، التي كانت مدعومة بأجهزة أمنية متوحشة؛ سعيًا لإخضاع الديني للسياسي(٨٦).

وبشكل عام؛ تصف جماعة الإخوان المسلمين نفسها بأنها حركة إصلاحية شاملة، وقد وصلت لسُدَّةِ الحكم أو شاركت فيه في عدد من الدول العربية؛ مثل: مصر، وتونس، والسودان، والمغرب، كما كان لهم إسهامٌ كبيرٌ في الحراك السياسي الجماهيري والبرلماني العربي في أكثر من دولة؛ مثل: الأردن، والكويت، والبحرين، غير أنها الآن تُصنَّف جماعةً إرهابية في عدد من دول العالم؛ مثل: روسيا، وكازاخستان، وفي مصر، والسعودية، والإمارات، وطبقًا للائحة الداخلية للإخوان: يعتبر المرشد العام في المرتبة الأولى في الجماعة؛ باعتباره رئيسًا لها، ويرأس في نفس الوقت جهازي السلطة فيها؛ وهما: مكتب الإرشاد العام، ومجلس الشورى العام، ويتم انتخابه من خلال مجلس الشورى العام(٨٧).

وتنظر الحركة إلى نفسها باعتبارها إحدى الحركات الإسلامية السلفية المعاصرة ـ ووفقًا لما هو متواتر في أدبياتها ـ إذ نادت بالرجوع إلى الإسلام، وإلى تطبيق الشريعة الإسلامية في واقع الحياة، وقد وقفت متصدية لسياسة فصل الدين عن الدولة في المنطقة العربية والعالم الإسلامي(٨٨).

ويتضح المنهج العام للجماعة من خلال مقولة مؤسِّسها الإمام حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩م)، والذي قام من خلالها بتعريف الجماعة بأنها:

«دعوة سلفية، وطريقة سُنِّيَّة، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية»(٨٩)؛ فجماعة الإخوان المسلمين ترى نفسها دعوة سلفية؛ من منطلق دعوتها للعودة إلى الإسلام، من خلال أصوله الصافية: القرآن والسُّنَّة النبوية.

وفيما يتعلق بموقف جماعة الإخوان المسلمين من أهم القيم والمفردات السياسية؛

---

(٨٦) Carrie Rosefsky Wickham, The **Muslem Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement**, Princeton University, 2013, p.28.

(٨٧) للمزيد راجع: **الموقع الرسمي للجماعة** (www.ikhwanonline.com).

(٨٨) حسن البنا: **رسالة المؤتمر الخامس، ضمن مجموعة رسائل الإمام حسن البنا**، منشورة على موقع الشبكة الدعوية الخاصة بجماعة الإخوان المسلمين، (www.daawa-info.net).

(٨٩) المرجع السابق.

فتتجلى أبرز ملامحه في: الإيمان بالخلافة؛ نظامًا للحكم الإسلامي، إلا أنها أدركت صعوبة استنباتها من جديد في رحم الواقع السياسي، ومن ثم اعتبروا الدولة الوطنية معادلًا موضوعيًا للخلافة، غير أن هذا لا يعني تصالحًا معها في الجوهر؛ بل هو سعي إلى محاولة ترويضها، وتقريبها من النموذج الإسلامي(٩٠)؛ إذ تظل الخلافة ـ وفقًا لرؤية الإخوان المسلمين ـ هي رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها، والاهتمام بشأنها، والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله، ولهذا قدم الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ النظر في شأنها على النظر في تجهيز النبي ﷺ ودفنه، حتى فرغوا من تلك المهمة، واطمأنوا إلى إنجازها(٩١).

وقد أكد ذلك الدكتور محمد بديع ـ مرشد الجماعة الحالي ـ بقوله: «إن الخلافة الراشدة من الأهداف المرحلية التي حددها الإمام حسن البنا؛ لتحقيق الغاية العظمى للجماعة، وهي أن تحيا من جديد الدولة المسلمة وشريعة القرآن، مشيرًا إلى أن تحقيق هذه الغاية العظمى: بات قريبًا بعد ثورات الربيع العرب»(٩٢)، يعكس هذا الموقف حالةَ الضبابية وعدم وضوح الرؤية التي تكتنف الفكر السياسي لدى الإخوان المسلمين.

والشورى عندهم هي التعاون على تبادل الرأي، ومداولته في أمر من أمور المؤمنين، على أسس وقواعد، تلتقي جميعها لتبحث عن الحق والصواب، أو ما هو أقرب إليهما، كل ذلك طاعة لله وعبودية له، وهي تدور حول الأمور المباحة أو المشروعة، التي تتعلق بالمؤمنين أو الأمة، والتي لا يوجد فيها نص.

ويرى الإخوان المسلمون أن الشكل الذي تتم به الشورى ليس قالبًا مُلزِمًا، ولا شكلًا جامدًا؛ بل هو متروك لكل بيئة ولكل زمان، فهدف أهل الشورى جميعهم الوصول إلى الحق، ورائدهم الإخلاص، وقد يختلفون ويُصِرُّ كلٌّ منهم على رأيه، ولكن هذا الخلاف مبعثه الشعور بالمسؤولية، والحرص على أداء الأمانة، والبعد عن الهوى والتعصب للرأي(٩٣).

وبعد الفراغ من مداولة الرأي، وتمحيص القضية، وظهور الرأي الصواب أو القريب منه، وصدور القرار، يأتي دور التنفيذ على الجميع، من اقتنع ومن لم يقتنع،

---

(٩٠) علاء النادي: **الإخوان المسلمون والدولة..... الرؤى والإشكاليات**، دراسة منشورة على موقع الحوار المتمدن (www.ahewar.org)، العدد (٣٥٤٩)، بتاريخ ١٧/ ١١/ ٢٠١١م.

(٩١) الإمام حسن البنا: **رسالة المؤتمر الخامس**، مرجع سابق.

(٩٢) إخوان مصر: **الخلافة الراشدة وإحياء دولة الإسلام هدفنا**، خبر منشور على موقع مفكرة الإسلام، بتاريخ ٢٩/ ١٢/ ٢٠١١م.

(٩٣) **الشورى عند الإخوان المسلمون**، بحث منشور على موقع الموسوعة الرسمية للإخوان المسلمين: (www.ikhwanwiki.com).

بنفس الحماس والعزم في التطبيق والتنفيذ؛ فقد مضى وقت الحوار والجدال، وهنا لا يصح بعد ذلك أبدًا نقد أو استهانة أو لمزٌ أو غَمزٌ لما توصل إليه أهل الشورى؛ ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾(٩٤) [آل عمران: ١٥٩].

فالشورى لدى الإخوان المسلمين ـ كما تؤكد مصادرهم ـ مجالها: فيما لا نص فيه؛ إذ يجب على الأمراء أن يستشيروا فيه الأمة، وليس لهم أن يستبدوا برأيهم، وإذا كان الله ﷻ أمر رسوله الأكمل باستشارة المسلمين، حتى إنه عليه السلام كان ينزل عن رأيه، ويعمل برأيهم؛ كخروجه من المدينة يوم أُحد، وقد وصف الله المؤمنين بقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]؛ فهذه الآية موجَّهةٌ إلى رسول الله ﷺ وملزِمةٌ له باستشارة المسلمين، وذلك ليلتزم المؤمنون بالشورى من بعده؛ سُنَّةً عن رسولهم(٩٥)، غير أنه الإخوان لم يُقنِّنُوا ممارسة الشورى بشكل رسمي ومعلن، بالإضافة إلى أن الممارسة السياسية للإخوان المسلمين يكتنفها الكثير من الغموض وعدم الوضوح فيما يتعلق بهذا الأمر.

وفيما يتعلق بموقف الإخوان المسلمين من الدولة الوطنية: فإن موقفهم منها جاء غير واضح، بل جاء متأثرًا بصورة كبيرة بظروف إنشاء الجماعة، فتأسِيسُ جماعة الإخوان المسلمين كان لاحقًا بوقت يسير على احتدام السجال والخلاف في بقاع العالم الإسلامي حول موضوع الدولة والخلافة(٩٦).

وعلى الرغم من أن الإمام حسن البنا مؤسِّسَ جماعة الإخوان المسلمين كان يؤمن أشد الإيمان بالخلافة، إلا أنه أدرك صعوبة استنباتها من جديد في رحم الواقع السياسي، الذي بات مفارقًا لها، وغير متوافق معها؛ ومن ثم أشار كثيرٌ من الباحثين إلى أن الدولة الوطنية باتت المعادلَ الموضوعيَّ للخلافة لدى الإمام البنا، فأسقط البنا عليها جُلَّ مواصفات واشتراطات الخلافة، وهذا يعني أن رؤيته للدولة الوطنية القطرية لم تكن تعني بحال تصالحًا معها في الجوهر؛ فهو يعارض أساسها القيمي أشد العداء، وإنما سعى إلى محاولة ترويضها، وإكسابها نكهة إسلامية، تنزع عنها فلسفتها الغربية المعاصرة، وتقربها من النموذج الإسلامي(٩٧).

فما دفع الإمام البنا للتعايش مع الدولة الوطنية لم يكن شيئًا آخر أكثر من الواقع والحاجة: «واقع عصر جديد يفرض حقائقه القهرية على سائر المجتمعات والثقافة،

---

(٩٤) المرجع السابق.

(٩٥) المرجع السابق.

(٩٦) رضوان السيد: **سياسات الإسلام المعاصر**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ط١، ص١٦١، ١٦٣.

(٩٧) علاء النادي: **الإخوان المسلمون وـ الدولة ـ.. الرؤى والإشكاليات**، دراسة منشورة على موقع الحوار المتمدن، العدد (٣٥٤٩)، بتاريخ ١٧/ ١١/ ٢٠١١م.

والحاجة إلى التأقلم معه؛ دفعًا للمضرة، وجلبًا للمصلحة والمنفعة(٩٨).

بعبارة أخرى؛ على الرغم من قبول الإمام البنا بالدولة القطرية، إلا أنه كان يأخذ عليها الكثير من المآخذ، التي دعا إلى ضرورة تجنبها في النموذج الإسلامي؛ منها: الإيغال في اعتبار الحدود بين الدول والجنسية ركائز رئيسة تحيط بها، وتحدِّدُ معاييرَ الانتماء والولاء ونيل الحقوق وأداء الواجبات؛ وبحسب قوله(٩٩):

«أما وجه الخلاف بيننا وبينهم، فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة، وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية، والحدود الجغرافية؛ فكل بقعة فيها مسلم يقول: «لا إلٰه إلا الله، محمد رسول الله»، وطنٌ عندنا؛ له حرمته وقداسته وحبه، والإخلاص له، والجهاد في سبيل خيره، ودعاة الوطنية ليسوا كذلك؛ فلا يعنيهم إلا أمر تلك البقعة المحدودة الضيقة من رقعة الأرض»(١٠٠)، **ومن دون شك، فهذا طرحٌ ينطوي على خطورة كبيرة؛ إذ يتبنى موقفًا عدائيًّا من الدولة الوطنية، ويجعلها في موضع صراع وتضاد مع الدولة الإسلامية، ولعله يسير مع الطرح التقليدي العام الذي يساويها بالعصبية القبلية؛ ومن ثم: يسقط عليها مفهوم الحديث الشريف: «اتْرُكُوهَا؛ فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ»، والذي سبق تناوله تفصيلًا؛ إذ يسوي هذا الفهم للحديث بين العصبية القبلية، والدولة الوطنية، في حين أن الأمر مختلفٌ تمامًا، وهو طرح من شأنه أن يجعل الشارع الإسلامي في حالة من الضياع والحيرة من أمره؛ ما بين دولة مرفوضة شرعيًّا؛ وهي قائمة بالفعل، وأخرى يصعب تحقيقها في الوقت الراهن.**

كما يؤكدون على احترامهم لمبدأ تداول السلطة، ويرون أن الدولة تداولية، وأن التعددية السياسية هي السبيل إلى ذلك، وهي المقابل لحالة (الملك العضوض) الذي جاء بولاية العهد والتوريث، بدلًا من اختيار الأمة بواسطة الاقتراع الحر والنزيه، وهي المقابل الموضوعي لحاكم مدى الحياة نجح أو أخفق(١٠١)، غير أن هناك من يشكك في ذلك؛ بناء على ممارسة وتجارب الإخوان المسلمين في الحراك السياسي، والتي أثارت الكثير من التخوف والقلق لدى الكثيرين، مؤكدين وجود هوة واسعة بين الفكر والممارسة السياسية لديهم.

وفيما يتعلق بموقفهم من المعارضة السياسية: فعلى الرغم مما تتداوله أدبيات الجماعة بشكل مكثف؛ من ضرورة وجود معارضة سياسية، ورقابة شعبية على النظام

---

(٩٨) عبد الإلٰه بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص١٩، ٢٠.

(٩٩) محمد جابر الأنصاري: **التأزم السياسي لدى العرب وسوسيولوجيا الإسلام**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م، ص١٩٤، ١٩٥.

(١٠٠) حسن البنا: **مجموعة الرسائل**، مرجع سابق، ص٢١، ٢٢.

(١٠١) عصام العريان: **الإخوان المسلمون ومفهوم الدولة**، مقالة منشورة على موقع مأرب برس marebpress.net، بتاريخ الخميس ٨ نوفمبر ٢٠٠٧م.

السياسي القائم، إلا أن البعض يذهب إلى أن ذلك الموقف كان مَرعِيًّا حين كانوا في موقع المعارضة، غير أن الممارسة السياسية لهم عند اعتلائهم سدة الحكم انتابها الكثير من الغموض؛ كما يرى كثيرون من معارضيهم؛ فتم أدلجة المجتمع، وتقسيمه إلى ديني وعلماني؛ وبالتالي تصنيف المعارضة؛ باعتبارها تيارًا علمانيًّا مناهضًا للفكر الديني، أو ربما اتهامها بأنها تتحرك وفقًا لمؤامرة داخلية أو خارجية، وعليه؛ فهناك رؤًى متباينةٌ حول أداء الإخوان المسلمين في الحكم، منها من يرى أنهم حاولوا أخونة الدولة؛ مما كان سببًا في سقوط التجربة، وفي المقابل يرى آخرون أنهم لم يأخذوا فرصتهم في الحكم، وأنه كانت هناك مؤامرات تُحاك لإسقاطهم.

وفيما يخص موقفهم من آلية تغيير الوضع الراهن، فتذهب الجماعة إلى ضرورة أن يتم ذلك بالتدرُّج؛ إذ يجب أن يسبق ذلك تحقيقُ عدَّةِ خطوات، حدَّدَها مؤسِّسُ الجماعة؛ وهي: بناء الفرد المسلم، ثم البيت المسلم، ثم المجتمع المسلم[١٠٢]، ورغم إيجابية هذا الطرح الذي ينطلق من الإيمان بالتدرج في التغيير من خلال إرادة وقناعة المجتمع، إلا أن الغموض يكتنف آليات التغيير بعد الوصول لمرحلة المجتمع المسلم.

سمات الدولة في فكر الإمام البنا:

حدَّد الإمام البنا أربع صفات عامة للدولة الإسلامية:

١ ـ أن القرآن يجب أن يكون دستورها الأساس؛ الذي تُستقى منه التشريعات كلها، والمصادر الثانية للتشريع تشمل: السُّنَّة النبوية، وممارسات الخلفاء الراشدين.

٢ ـ أن الحكومة لا يجوز أن تكون أوتوقراطية استبدادية؛ لأنها يجب أن تعمل وَفْقَ مبدأ الشورى.

٣ ـ أن الحكام لا يتمتعون بسلطة مطلقة؛ بل هي مقيَّدة بأحكام الشريعة، وبإرادة الأمة، كما يعبر عنها قادتهم والعلماء؛ منهم أهل الحَلِّ والعقد.

٤ ـ أنه لا يوجد نمط محدد وثابت للدولة الإسلامية؛ بل من الممكن أن توجد أنماطٌ مختلفة ما دام لها الجوهر نفسه[١٠٣].

وبشكل عام؛ يمكن تصنيف جماعة الإخوان المسلمين باعتبارها تقف في مسافة وسط ما بين التقنين لفقهها السياسي، وما بين تقديم طرح فكري سياسي عام هو أقرب للشعار العقائدي والأيديولوجي؛ وذلك مراعاة للشارع، أو الظرف السياسي؛ مما يجعلها أكثر الحركات والتيارات الإسلامية براجماتية سياسية.

---

(١٠٢) الإمام حسن البنا: **رسالة المؤتمر الخامس، الإخوان المسلمون والخلافة**، مرجع سابق.

(١٠٣) Paul Salem, Bitter Legacy, **Ideology and Politics in Arb World**, Syracuse University Press, 1944, p.121.

كما أن الوحدة الفكرية والفقهية السياسية لجماعة الإخوان لم تظل كُلًّا متماسكًا طوال تاريخها؛ إذ إنه بمرور الوقت بدأت تظهر مدارس ورؤى مختلفة داخل الجماعة؛ فسيد قطب كانت له مدرسته الفكرية، والهضيبي كانت له مدرسته الفكرية، وكذلك التلمساني، ومن ثم القيادة المعاصرة، غير أن ما يجمعهم جميعًا، ويعبر عن توجُّهِ الجماعة بشكل عام: هو التركيز على تقديم معالجات جزئية وآنية، دون السعي نحو طرح برنامج سياسي متكامل، أضف إلى ذلك: استمرار حالة التذبذب والتيه والضبابية على المستوى الفكري والفقهي؛ والذي تجسد على المستوى السياسي في تجاربهم في الدول التي حكموها؛ كالسودان ومصر، أو التي شاركوا في الحكم بها؛ كالكويت، والأردن، وغيرها.

ومن ناحية أخرى؛ فهناك الكثير من المآخذ على الفقه السياسي للجماعة، وبخاصة في لحظة انبثاقها التاريخي، والتي أطَّرها الإمام البنا ذاته، والتي يؤكد إخوان اليوم على تاريخيتها، وأنهم تجاوزوها بفقه جديد؛ **ومنها**:

قول الإمام البنا: «والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع؛ فالإسلام حكم وتنفيذ؛ كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منهما عن الآخر»[١٠٤]، وهذا قطعًا رأيٌ مخالف لإجماع أهل السُّنَّة والجماعة على أن الحكم من الفروع، وليس من الأصول، كما أنها رؤية تؤسس لدولة دينية، يختلط فيها البشري بالمقدس.

وفي موضع آخر يقول: «نحن لا نعترف بأيِّ نظام حكومة لا يرتكز على أساس الإسلام، ولا يستمد منه، ولا نعترف بهذه الأحزاب السياسية، ولا بهذه الأشكال التقليدية، التي أرغمَنا أهل الكفر وأعداء الإسلام على الحكم بها والعمل عليها، وسنعمل على إحياء نظام الحكم الإسلامي بكل مظاهره، وتكوين الحكومة الإسلامية على أساس هذا النظام»[١٠٥]، وهي رؤية تعصف بالتعددية والحياة الحزبية، غير أنه تم التخلي عنها فيما بعد، والانخراط في العمل السياسي والأحزاب.

وفي هذا السياق؛ يذهب أحد الباحثين إلى أن هناك تناقضًا في أيديولوجية الإمام البنا السياسية؛ مثل موقفه من النظام البرلماني، والأحزاب السياسية؛ فعلى الرغم من أنه دافع عن المبادئ الدستورية والتمثيل النيابي، إلا أنه هاجم بعنف التعددية الحزبية، كما أنه على الرغم من انتقاداته الحادة للنظام السياسي المصري في ذلك الوقت، واتهامه بالفساد والنخبوية، إلا أنه في الوقت نفسه رأى أنه من المناسب أن ينخرط في

---

(١٠٤) حسن البنا: **مجموعة الرسائل**، الإسكندرية، دار الدعوة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص١٨٧.

(١٠٥) المرجع السابق، ص٩٥.

النشاط السياسي الرسمي؛ ولذلك فإن الإخوان المسلمين اشتغلوا بالعمل السياسي على نسق الأحزاب، وقدموا مرشحين للانتخابات البرلمانية، عامي: (١٩٤١م، ١٩٤٥م)[١٠٦].

ب ـ حزب التحرير الفلسطيني: النشأة والمقولات والموقف المعاصر:

تأسس حزب التحرير في القدس مطلع عام: (١٩٥٣م)، وقد أسسه القاضي تقي الدين النبهاني، بعد تأثره بحال العالم الإسلامي، وتداعيات سقوط الخلافة الإسلامية العثمانية، وبصفة عامة: فحزب التحرير إنما هو تكتُّلٌ سياسي إسلامي، يدعو إلى إعادة إنشاء دولة الخلافة الإسلامية، وتوحيد المسلمين جميعًا تحت مظلة تلك الدولة، ويتخذ الحزب من سائر بلدان العالم الإسلامي مجالًا لعمله؛ للعمل على تحقيق هذا الهدف، ولديه ناطقون رسميون في عدد من البلاد الإسلامية، والكثير من المكاتب الإعلامية، وأبرزها: فلسطين، ولبنان، ودول شرق آسيا، وبعض الدول الغربية؛ كالمملكة المتحدة وأستراليا[١٠٧].

ويعد حزب التحرير ـ كما تتحدث أدبياته ـ من التيارات التي تتبع المنهج التراثي السلفي فقهيًّا، وهو يتخذ من العمل السياسي والفكري والدعوي طريقًا لعمله، ويتجنب ما يسميه بـ: «الأعمال المادية» ـ كالدعوة إلى العمل المسلح ـ لتحقيق غايته[١٠٨]؛ اقتداءً برسول الله ـ بحسب اجتهاد الحزب ـ أثناء عمله في المرحلة المكية التي سبقت هجرته إلى المدينة المنورة، وتأسيس الدولة الإسلامية فيها[١٠٩].

فالحزب ما زال يعتبر نفسه في مرحلة أشبه بالمرحلة المكية التي مرت بها الدعوة الإسلامية في عهد الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ وهي مرحلة تثبيت العقيدة في قلوب الأتباع، وبعدها يتم الانتقال للمرحلة المدنية؛ وهي مرحلة العمل والتغيير؛ لذلك يرفض الحزب أيَّةَ دعوة للتغير بالقوة في المرحلة الحالية، غير أنه من الممكن أن يلجأ إليها في مرحلة لاحقة، عندما يعتقد أن الظروف مهيَّأة لذلك، ولعل تلك الرؤية تحمل في طياتها بذورًا للعنف؛ إذ إنها قد تجعل من بعض أتباع الحزب ذوي قابلية لأن يتحولوا مستقبلًا نحو العنف؛ بحجة أن الوقت قد حان للانتقال للمرحلة الثانية؛ تماشيًا مع تلك الفلسفة الفكرية.

وفيما يتعلق بموقف الحزب من أهم المفردات والقيم السياسية: فهو يرى أن إقامة

---

(١٠٦) محمد عفان: **الوهابية والإخوان، الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة**، مرجع سابق، ص١٠٤.

(١٠٧) للمزيد حول الحزب: راجع موقعه الرسمي:

http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/def

(١٠٨) الموقع الرسمي للحزب:

http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/def

(١٠٩) نفس المرجع السابق.

الخلافة فرضٌ على المسلمين كافَّةً في جميع أقطار العالم، والقيام به كالقيام بأيِّ فرضٍ من الفروض التي أمر الله بها المسلمين؛ فهو أمر محتم؛ لا تخيير فيه، ولا هوادة في شأنه، والتقصير في القيام به معصية من أكبر المعاصي، يعذب الله عليها أشد العذاب[١١٠].

وهم يؤسسون رؤيتهم تلك على فهمهم الخاص لما يرونه أدلة من القرآن والسُّنَّة النبوية؛ ومن ذلك حديث مسلم عن نافع قال: قال لي عبد الله بن عمر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ، لَقِيَ اللهَ يَوْمَ القِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً**»، ويفسر الحزب هذا الحديث النبوي الشريف بأن الرسول ﷺ فرض على كل مسلم أن تكون في عنقه بَيعةٌ، ووصف من يموت وليس في عنقه بيعة بأنه مات ميتة جاهلية، والبيعة لا تكون إلا للخليفة، ليس غير، وقد أوجب الرسول على كل مسلم أن تكون في عنقه بيعة لخليفة[١١١].

وتنعقد الخلافة لديهم بالبيعة فقط، ولا تنعقد بالاستخلاف؛ أي: العهد؛ لأنها عقد بين المسلمين والخليفة، فيشترط في انعقادها بيعة من المسلمين، وعلى ذلك: فاستخلاف خليفة لخليفة آخر يأتي بعده لا يحصل فيه عقد الخلافة؛ لأنه لا يملك حق عقدها، ولأن الخلافة حق للمسلمين لا للخليفة، فالمسلمون يعقدونها لمن يشاءون؛ فاستخلاف الخليفة غيره ـ أي: عهده بالخلافة لغيره ـ لا يصح؛ لأنه إعطاء مَن لا يملك، وإعطاء مَن لا يملِكُ لا يجوز شرعًا؛ ولذا فاستخلاف الخليفة خليفة آخرَ ـ سواءٌ أكان ابنَهُ، أو قريبه، أو بعيدًا، عنه ـ لا يجوز، ولا تنعقد الخلافة له مطلقًا؛ لأنه لم يجر عقدها ممن يملك هذا العقد؛ فهي عقد لا يصح[١١٢].

مؤكدين أن القول بأن استخلافَ أبي بكر عُمَرَ لا يدل على جواز الاستخلاف؛ أي: العهد؛ وذلك لأنَّ أبا بكر لم يستخلف خليفة؛ وإنما استشار المسلمين فيمن يكون خليفة لهم، ثم بعد وفاة أبي بكر، جاء الناس وبايعوا عمر، وحينئذ انعقدت الخلافة لعمر، أما قبل البيعة، فلم يكن خليفة، ولم تنعقد الخلافة له، فخلافته انعقدت بالمبايعة[١١٣]، وبالقطع: فهو طرح لم يتم اختباره في عالم الواقع، فلم يَتَسَنَّ لحزب التحرير أن يقود أيَّةَ تجربةٍ سياسية عملية حتى الآن.

كما يرفض الحزب مفهوم الدولة الوطنية؛ إذ يرى أن الرابطة الوطنية هي أقل

---

(١١٠) عبد القديم زلوم: **نظام الحكم في الإسلام**، (وهو كتاب موسع ومنقح ومبني على كتاب نظام الحكم في الإسلام لمؤلفه تقي الدين النبهاني) منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، ٢٠٠٢م، ص٣٤.

(١١١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١١٢) عبد القديم زلوم، المرجع السابق، ص٨٦.

(١١٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الروابط قوة، وأشدُّها دُونيَّةً، وأنها تنشأ بين الناس كلما انحط الفكر، وذلك بحكم عيشهم في أرض واحدة، والتصاقهم بها، فتأخذهم غريزة البقاء؛ بالدفاع عن النفس، والدفاع عن البلد الذي يعيشون فيه، والأرض التي يحيون عليها، ومن هنا تأتي الرابطة الوطنية، وهي أقل الروابط قوَّةً، وهي موجودة في الحيوان والطير، كما هي موجودة في الإنسان[١١٤].

وعليه؛ يذهبون إلى ضرورة استبدال هذه الرابطة الضعيفة برابطة أكثر قوه وأكثر سموًّا؛ إذ تقوم بصفة أساسية على أواصر الدين، وتأسِيسًا على ذلك: تكون الدولة الإسلامية ـ في فكر الحزب ـ دولةَ كلِّ المسلمين، أيًّا كان موقعهم الجغرافي.

ويرى الحزب أن الشورى حق لجميع المسلمين على الخليفة؛ فلهم عليه أن يرجع إليهم في الكثير من الأمور؛ لاستشارتهم فيها، غير أن الشورى والمشورة والاستشارة ليست واجبة لديهم؛ بل هي مندوبة أو مستحبة.

والأصل في مشروعية الشورى لديهم: هو أمر الله ﷺ نبيَّهُ الكريمَ أن يستشير المسلمين؛ حين قال له: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وهذا الأمر بالمشاورة لمطلَقِ الطلب، أما كونه للوجوب أو الندب أو الإباحة، فإن القرائن هي التي تحدد ذلك[١١٥].

ويرون أن الأمر بالمشاورة لم يقترن بقرينة تفيد الجزم والوجوب؛ بل اقترن بقرائن تصرف عنه هذا الجزم وذلك الوجوب؛ في قوله تعالى ـ في الآية نفسها ـ ﴿فِي ٱلْأَمْرِ﴾: يفيدُ الاستشارة في كل أمر مهما كان نوعه، ولكن بما أن الواجبات والمحرمات والأحكام الشرعية التي بَيَّنَها الشرع، ونص عليها بشكل محدد، لا مجال لرأي البشر فيها؛ وبالتالي لا مجال للتشاور فيها؛ لأن الله وحده هو المشرع، وهو وحده الحاكم، وله الحكم؛ فاستشارة البشر في مثل هذه الأمور لا قيمة لها، ولا مكان[١١٦].

ويفرق حزب التحرير بين الديمقراطية والشورى؛ فالديمقراطية ـ كما يعرفها الحزب ـ هي نظام بشري وضعه البشر، والحاكمية فيه للناس، والناس مصدر السلطات والسيادة، وأن عقيدتها قائمة على مبدأ فصل الدين عن الحياة، ومقياس أعمالها هو المنفعة والمصلحة، لا الحلال والحرام، وإنها بنيت على فكرة حكم الشعب، وهي فكرة خيالية، يستحيل تطبيقها بشكلٍ تامٍّ في عالم الواقع[١١٧].

---

(١١٤) تقي الدين النبهاني: **نظام الحكم في الإسلام**، منشورات حزب التحرير، الطبعة الأولى، ١٩٥٣م، الطبعة السادسة، ٢٠٠١م، ص٢٣.

(١١٥) المرجع السابق، ص٢١٧.

(١١٦) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١١٧) **عبد الله عبد الحميد**، مرجع سابق.

أما موقف الحزب من الرقابة الشعبية والمعارضة: فنظريًّا، وبحسب منشوراته، وانطلاقًا من مفهومه الخاص للنظام السياسي في الإسلام ـ: نجده يُولِي الرقابة الشعبية دَورًا في الممارسة السياسية؛ إذ يُعرِّف الحزب السياسة بأنها: «رعاية شؤون الأمة داخليًّا وخارجيًّا، والدولة هي التي تباشر هذه الرعاية عمليًّا، والأمة هي التي تحاسب الدولة»[١١٨].

فالحاكم مقيَّدٌ بتَبنِّي الأحكام الشرعية؛ فيَحرُمُ عليه أن يَتَبَنَّى حكمًا لم يستنبط استنباطًا صحيحًا من الأدلة الشرعية[١١٩]، كما أن أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أدلة على وجوب محاسبة الحاكم؛ لأنها عامَّةٌ تشمل الحاكم وغيره، وقد أمر الله بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر بصورة جازمة[١٢٠].

وحول آلية تغيير الوضع الراهن: يذهب الحزب إلى أن التغيير يبدأ بالدعوة إلى إقامة الخلافة الإسلامية؛ بناء على طلب النصرة من أهل القوة والنفوذ وغيرهم، وتبعًا لما يتَّفِق مع واقع المسلمين الحالي، بما يحقق حكمَ الإسلام؛ بتنصيبِ خليفةٍ للمسلمين، يبايَعُ على السمع والطاعة على كتاب الله وسُنَّة رسوله، في دولة إسلامية موحدة، تحت قيادة خليفة إسلامي واحد[١٢١].

والجدير بالذكر؛ أن حزب التحرير ـ رغم بساطة وتقليدية فكره السياسي ـ إلا أنه ساقه في شكل مشاريع وبرامج دستورية وقانونية مقننة ومحدَّدةٍ، وبغض النظر عن طبيعة وصلاحية فقهه السياسي، وما يحمله من مضامين، إلا أنه تمكن من تقنين الكثير من القضايا السياسية الفقهية الخلافية بشكل محدد، ووضع إطارًا عامًّا لها، وذلك حسب رؤيته، وعليه فالفقه السياسي لحزب التحرير هو امتداد لبعض الفقه التراثي بأطر عصرية؛ يتجلى ذلك في كتابته لمسودة للدستور، وعدد من القوانين وغيرها، ولا شك أن ذلك التقنين من الصعوبة أن نجده في باقي التيارات السلفية التقليدية وبمختلف أطيافها، والتي نادرًا ما تقنن رأيًا وتُصدِّره للعامة، بقدر ما تُحِيلُهُ إلى فقه شرعي تراثي تاريخي، ومع ذلك تبقى الكثير من الإشكاليات أمام الحزب بحاجة لمعالجات واقعية.

سادسًا: التيار الاجتهادي المقاصدي: خريطة المقولات والمدارس الفكرية:

إذا كان كلٌّ من الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا، والسنهوري ـ:

---

(١١٨) مفاهيم سياسة لحزب التحرير: **منشورات حزب التحرير**، ٢٠٠٥م، الطبعة الرابعة، ص٤، منشور على الموقع الرسمي للحزب: (http://hizb.net/wp-content/uploads/BookPDFfiles/mfahimsys.pdf).

(١١٩) عبد القديم زلوم: **نظام الحكم في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٠٥.

(١٢٠) المرجع السابق، ص٢٥١.

(١٢١) **منهج حزب التحرير في التغيير**، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

هم مَن أسَّسُوا لفكر مدرسة الاجتهاد والمقاصد في الفقه السياسي في الحقبة التاريخية الحديثة، ففي الحقبة المعاصرة تطالعنا اجتهادات كل من: طارق البشري، ومحمد سليم العوا، ومحمد عمارة، وكمال أبو المجد، وفهمي هويدي، ورضوان السيد، وعبد الله الحامد، وسلمان العودة، ومحمد كمال إمام، وأحمد الريسوني، وعبد الفتاح مورو، وراشد الغنوشي، وغيرهم، وهذا الزخم والثراء في أعلام هذه المدرسة جعل كثيرًا من أنصارها يراهنون على إعادة بعث هذه المدرسة، معتقدين أن هذا من شأنه أن تأخذ الحضارة الإسلامية دورتها في الصعود مرة أخرى، بعد ما أصابها من جدبٍ فكريٍّ وفقهيٍّ في فترات سابقة.

ومما يجدر ذكره بهذا الصدد: أن هذا التيار الاجتهادي المقاصدي يوجد بقوة في بلاد المغرب العربي، وبين الجاليات الإسلامية في الغرب، وبين النخب الإسلامية؛ من شرعيين، وسياسيين، ومثقفين.

ويقوم فكر المدرسة الاجتهادية (فقه المقاصد) على فكرة أن شريعة الإسلام هي خاتمة الشرائع الإلٰهية كلها؛ وأنها صالحة لكل زمان ومكان، وأنها تمتاز بقدرتها على تنظيم حياة الناس، واستيعاب الحوادث المتجددة؛ وذلك بإتاحة الفرصة للاجتهاد، وتنظيمها له، ويقوم البعض بوصف مدرسة الاجتهاد بأنها المدرسة العقلانية، أو مدرسة الإسلام التقدمي، أو أنها مدرسة الليبرالية الإسلامية، وذلك من باب النقد والهجوم عليها؛ في محاولة لنفي الصبغة الشرعية عنها، وتعتمد هذه المدرسة على الاجتهاد أو التفسير المرتبط بالمتغير الزمني والجغرافي لفهم نصوص القرآن والحديث النبوي، ويرى أصحاب هذا التيار أن مهمتهم هي في محاولة الرجوع إلى المبادئ الأساسية للإسلام، وتحقيق مقاصده العامَّة، رافعين شعار أن هذا المنهج هو منهج السلفية الحقيقي، الذي يجب الالتزام به، دون التوقف عند محطة علمية أو فقهية سياسية في تاريخنا لتصبح وحدها هي المرجعية الشرعية، وهذا لا ينفي إمكانية الاستفادة من هذه المحطة العلمية الفقهية، لكن في ظل فهم وتحليل واقعها وزمانها وجغرافيتها التاريخية(١٢٢).

وفيما يتعلق بموقفهم من أهم القيم والمفردات السياسية، فهم يرون أن الإسلام يتضمن الكثير من القيم السياسية الإنسانية؛ كالحرية، وحقوق الإنسان، والمساواة، وسيادة القانون، ومدنية الدولة، وغيرها من المبادئ التي اهتدت إليها الحضارة الغربية

---

(١٢٢) راجع كلًّا من:

طارق البشري: **من عناصر التطور السياسي في الإسلام**، دراسة منشورة بمجلة الأزهر، القاهرة، عدد يوليو ٢٠١٤م، ص١٨٣٠ وما بعدها.

محمد المختار الشنقيطي: **السُّنَّة السياسية في بناء السلطة وأدائها**، دراسة منشورة بمجلة العصر، بتاريخ ٩/ ٧/ ٢٠١٠.

حديثًا، والتي نادى بها الإسلام من قبل ذلك بزمنٍ بعيد؛ كقيم لم تمارَس إلا في عهد الخلافة الراشدة بشكل أساسي حقيقي وشامل، وبشكل نِسْبيٍّ في بعض المراحل التاريخية.

والجدير بالذكر في هذا السياق: أن تلك المدرسة ـ رغم أنها أقل حراكًا وانتشارًا على مستوى الشارع السياسي والجماهير ـ إلا أنها أكثر المدارس والتيارات ثراء؛ بما قدمته من إنتاج فقهي سياسي مقاصدي.

ففيما يتعلق بموقفها من الخلافة الإسلامية: ترى تلك المدرسة أن التمسك بإحياء الخلافة الإسلامية بشكلها التقليدي، وتقديمها على العديد من الأولويات والأهداف، هو أمر لا يلبي احتياجات التطور الحادث في مجتمعاتنا الإسلامية(١٢٣)؛ فالخلافة ـ بحسب تصوُّرهم ـ ما هي إلا أسلوب حكم، استخدم تاريخيًّا، وهو غير ملزم للمسلمين بشكله التقليدي القديم(١٢٤).

فالإسلام ـ وفقًا لرؤية المدرسة الاجتهادية ـ ترك أمورَ الحكم للمسلمين؛ ليرجعوا فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة؛ فليس في الدين ما يمنع المسلمين من أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأفضل تجارب الأمم في الحكم، ضمن المرجعية السياسية الإسلامية، والممارسة السياسية في عهد الخلافة الراشدة؛ فهم ـ أي: المدرسة الاجتهادية المقاصدية ـ لا يركزون على شكل الخلافة بقدر تركيزهم على مضامين وقيم ومقاصد السياسة الشرعية، والمتفقة مع واقع المسلمين.

فقد نظر الإمام محمد عبده إلى الخلافة نظرة عقلانية؛ حسب أهميتها ومنفعتها؛ فلم يعتبرها جوهر الدولة الإسلامية؛ فهي ليست الشكل الوحيد للحكم، ولكل مجتمع أن يختار نظام الحكم الملائم لتطوره وظروفه، دون أن يهدم المبادئ والمقومات العامة للإسلام(١٢٥).

كما أكد الكواكبي على أن أيَّةَ وَحدة يتحقق من خلالها نهضة المسلمين، إنما هي وحدة شرعية، واقترح إقامة اتحاد إسلامي تعاوني؛ فقال: «عقد اتحاد إسلامي تضامني تعاوني... وفتح باب النظر والاجتهاد؛ تمحيصًا للشريعة، وتيسيرًا للدين... وبذلك

---

(١٢٣) راجع: محمد سعيد العشماوي: **الخلافة الإسلامية**، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠١٤م، ص٤٩. محمد سليم العوا: **النظام السياسي في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٠٣.

(١٢٤) راجع: أحمد الكاتب: **تطور الفكر السياسي السُّنِّي... نحو خلافة ديمقراطية**، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص٢٤٢.

(١٢٥) **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق، ١/ ٢٤٨.

يتم تجديد عز الإسلام»[١٢٦]، وهو يقصد الوحدة التي من شأنها إيقاظ روح التضامن الإسلامي؛ إذ يقول بشأنها: «إذا نادى مُؤَذِّنُها: «حيَّ على الفلاح»، في رأس الرجاء، يبلغ أقصى الصين صداه»[١٢٧].

وفي هذا الشأن يذهب العلامة رشيد رضا إلى أن أيَّ نظامِ حكم يلتزم بقيم الإسلام السياسية، هو نظام إسلامي شرعي؛ فيقول: «حكومة الخَلافة الإسلامية هي حكومة مدنية قائمة على أساس العدل والمساواة والشورى، وإنَّ تجاوزات الخلافة التقليدية تاريخيًّا لا تعبر عن الإسلام؛ بل هي خروج عن مقاصد الشريعة»[١٢٨]، ويضيف أنه: «لم يوجد من علماء المسلمين من اهتدى إلى وضع نظام شرعي للخلافة بالمعنى الذي يسمى في هذا العصر بالقانون الأساسي، يقيدون به سلطة الخليفة بنصوص الشرع، ومشاورتهم في الأمر، ولو وضعوا كتابًا في ذلك معززًا بأدلة الكتاب والسُّنَّة وسيرة الراشدين، ومنعوا فيه ولاية العهد للوارثين، وقيَّدوا اختيار الخليفة بالشورى، وبينوا أن السلطة للأمة؛ يقوم بها أهل الحل والعقد منها، وجعلوا ذلك أصولًا مُتَّبعةً، لما وقعنا فيما وقعنا فيه»[١٢٩]، وبالقطع فهي رؤية عبقرية؛ استطاع رشيد رضا أن يَصُوغَها في كلمات قليلة؛ إذ مثلت نواةُ لنظرية سياسية متكاملة الأركان، تضمن سيادة الأمة ابتداء، واختيار الخليفة بالشُّورَى، والشُّورى فقط، وبرفض كل ما عداها من وسائلَ؛ مثل ولاية العهد، والاستخلاف، مع ضمان دور الأمة في المراقبة والمساءلة والمعارضة.

وبحسب رؤيته: لم يكن ممكنًا في تلك الأزمنة أن يوضع لها ـ أيِ: الخلافة ـ نظامٌ يكفل أن «تجري على سُنَّة الخلفاء الراشدين، في الجمع بين عظمة الدنيا ومصالح الدين، فلم تهتد إلى مثل ما اهتدى إليه الإفرنج؛ من القضاء على استبداد ملوكهم، فمنهم من قضى على الحكومة الملكية قضاءً مُبْرمًا، ومنهم من قَيَّدَ سُلطةَ الملوك فلم يكن لهم من الأمر والنهي في الحكومة أدنى استبداد»[١٣٠].

وقد تمحور اجتهاده للخروج من مأزق تداعي الخلافة ـ: حول الدعوة إلى تشكيل حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل، الذي يجمع بين الاستقلال في فهم الدين، وحكم الشرع الإسلامي، وكُنْهِ الحضارة الأوروبية[١٣١].

---

(١٢٦) عبد الرحمٰن الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص٣٦٤.

(١٢٧) المرجع السابق، ص٢٣٤.

(١٢٨) رشيد رضا: **الخلافة أو الإمامة الكبرى**، مرجع سابق، ص١٤٧.

(١٢٩) المرجع السابق، ص١٤٧ وما بعدها.

(١٣٠) المرجع السابق، ص١٤٨ وما بعدها.

(١٣١) المرجع السابق، ص٦٨.

وأن هذا الحزب هو الذي يمكنه إزالة الشقاق من الأمة؛ على ما يجب عمله في إحياء منصب الإمامة، إذا اشتد أزره، وكثر ماله ورجاله، على أن يكون موقفه وسطًا بين مقلدة الكتب الفقهية من (حزب حشوية الفقهاء الجامدين)، ومقلدة القوانين والنظم الأوروبية؛ فيتثنى له جذب المستعدين لتجديد الأمة من الطرفين(١٣٢).

ومن ثم دعا إلى اتحاد عقلاء الأقطار الإسلامية؛ لتكوين جماعة أهل الحَلِّ والعقد، بما يتفقون عليه من النظام؛ لقيادة الرأي العام، ولعقد مؤتمر عاجل؛ لتقرير ما يُتَّخَذ من الوسائل(١٣٣).

ومن ناحية أخرى؛ فقد قدم العلامة السنهوري هو الآخر رؤية اجتهادية مقاصدية مبكرة للخروج من المأزق الذي وقع فيه العالم الإسلامي، ومن حالة الفراغ التي مر بها بعد حدث سقوط الخلافة العثمانية؛ بدعوته للشروع في إقامة تحالف ووحدة بين الدول الإسلامية؛ من خلال إنشاء منظمة دولية تجمعهم، وذلك في محاولة للتوفيق بين ظروف الواقع المفروض وبين الالتزام الشرعي، ومبدأ الوحدة الإسلامية الذي تفرضه عقيدتنا وشريعتنا، لقد دعا الأمة للسير في طريق تنفيذ هذا المشروع بجرأة وعزم وصدق؛ لأنه كان واثقًا من استجابتها لدعوته، وقدرتها على السير قدمًا لبناء مستقبل جدير بها(١٣٤).

إذ إنه بعد سقوط الخلافة لم يعتبرها مجرد منصب شاغر، تتسابق الهيئات والمؤتمرات الإسلامية في البحث عمن يشغله، بل إنه في نظره يمر من خلال تطوير فقه الخلافة ذاته؛ ليتلاءم نظامها مع الظروف العالمية في هذه المرحلة الجديدة التي تضطر فيها الأمة الإسلامية إلى إنشاء منظمة دولية سياسية ومنظمات شعبية تقوم بمسؤولية الخلافة في الشؤون الدينية والثقافية والاجتماعية، واعتبر أن هذه ستكون بداية لخلافة راشدة في المستقبل(١٣٥).

فلا شك أن ضرورات التطور الاجتماعي والسياسي الداخلي والعالمي هي التي دفعت السنهوري للدعوة إلى تطوير الخلافة، وتحويلها من منصب شخصي وفردي لرئاسة الدولة إلى رئاسة مجسدة في مؤسسات متعددة ومتميزة ومنفصلة، تعمل كل منها في نطاق اختصاصاتها الذي يهيمن عليه مبدأ الفصل بين السلطات؛ لوقاية المجتمع الإسلامي من الحكم الشمولي، فمشروع السنهوري لإعادة بناء الخلافة في صورة مؤسسات متعددة ومتنوعة ليس إلا خطوة جديدة في سبيل التطوير المؤسسي في الفقه الإسلامي(١٣٦)، ومن ناحية أخرى؛ فهي إحياء لخاصية النمو والتطور، الكامنة في الفكر

---

(١٣٢) المرجع السابق، ص٦٩.

(١٣٣) المرجع السابق، ص٦٢.

(١٣٤) عبد الرزاق السنهوري: **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، مرجع سابق، ص٣٨٦.

(١٣٥) المرجع السابق، ص٣٧١.

(١٣٦) المرجع السابق، ص٤٠٠.

الإسلامي الحق؛ لتصبح شريعته صالحة لكل زمان ومكان؛ كما أرادها الله ﷻ.

وعليه؛ يرى السنهوري أن نظام الخلافة الراشدة التي يجب إقامتها مرة أخرى في المستقبل ـ يجب أن يتصف بالمرونة؛ من منطلق أن الشريعة الإسلامية لا تفرض شكلًا معينًا لنظام الحكم، وكل نظام يتوفر فيه الخصائص المميزة للخلافة هو نظام شرعي وصحيح، وأنه لكي نجعل العودة لنظام الخلافة الراشدة ممكنًا، فإنه يجب علينا البحث عن حلول يمكنها في وقت واحد أن توفق بين متطلبات الشريعة، وأن تتجاوب مع الظروف الحالية، وذلك مع الأخذ في الاعتبار دروس التاريخ(١٣٧).

فالتاريخ في هذا الصدد ـ وكما يذهب السنهوري ـ قد قدم لنا درسًا مُهمًّا في ضرورة التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي؛ إذ إن جمع الاختصاصات الدينية والسياسية في يد هيئة واحدة سيؤدي في النهاية إلى تغليب الاعتبارات السياسية، وسيطرة الهيئات والمؤسسات السياسية على الاختصاصات الدينية وامتصاصها لها تدريجيًّا، ومن ناحية أخرى: فإن الفقه الإسلامي يعلمنا أن هذين النوعين من الاختصاصات مختلفان، وتمارِسُهُما هيئتان مستقلتان كل منهما عن الأخرى(١٣٨).

كذلك انتقد ابن باديس فتنة المسلمين بالخليفة والخلافة والتركيز عليها مع إهمال التطور والنهوض الحضاري؛ فقال: «كَفَى غرورًا وانخداعًا أن الأمم الإسلامية اليوم ـ حتى المستعبدة منها ـ أصبحت لا تخدعها هذه التهاويل، ولو جاءتها من تحت الجبب والعمائم»، مُؤكِّدًا على «أن مفهوم الخلافة لم يعد مُعبِّرًا عن معناه الحقيقي؛ ومن ثم أصبح رمزًا ظاهريًّا مُقدَّسًا ـ ليس من الإسلام في شيء؛ فيوم ألغى الأتراك الخلافة، لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي، وإنما ألغوا نظامًا حكوميًّا خاصًّا بهم، وأزالوا رمزًا خياليًّا فُتن به المسلمون لغير جدوى»(١٣٩)؛ وعليه انتقد هتاف عدد من رجال الأزهر في مصر بالخلافة للملك فاروق الأول؛ فقال: «إن خيال الخلافة لن يتحقق، وإن المسلمين سينتهون يومًا ما إن شاء الله إلى هذا الرأي»(١٤٠).

فالرجل كان لديه يقين لا يتزعزع بأن العبرة بالمضمون وليس بالشكل، فأي نظام سياسي يتأسس على المقاصد العامة للدين الإسلامي، مراعيًا العدالة الاجتماعية، والحريات العامة، والسياسية، وحقوق وقيم المواطنة، والتعددية الفكرية والسياسية، ويحقق مصالح العباد وسعادتهم، في الدنيا والآخرة ـ: هو نظام شرعي.

وفي ذات السياق رأى الدكتور أحمد الريسوني أنه: «لو اختفى لفظ الخلافة

---

(١٣٧) المرجع السابق، ص٣٣٩.

(١٣٨) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٣٩) عبد الحميد بن باديس: **آثار ابن باديس**، مرجع سابق، ٢/ ٤١٠.

(١٤٠) المرجع السابق، ٢/ ٤١٠.

والخليفة من حياة المسلمين إلى الأبد، ما نقص ذلك من دينهم مثقالَ ذرة ولا أصغرَ منها، ولكن إذا اختفى العدل، واختفت الشورى، وشرعية الحكم ليوم واحد، فتلك طامة كبرى»[١٤١].

فالإشكال الأكبر في التنظيرات السياسية للخلافة ـ كما يرى البعض ـ أنها بالَغَتْ في جعل الخلافة حاميَةً للدِّينِ، غير أنها في الحقيقة ليست كذلك؛ «فليس الدين دائرًا مع الخلافة وجودًا وعدمًا؛ بلِ الدين موجود بوجود الإنسان الخليفة، لا دولة الخلافة، ومن ثم فهذا من سلبيات تضخم الجانب السياسي في مشروع الخلافة على حساب تقزيم الخليفة/الإنسان»، كما أنه تم رفع شأن الخليفة فوق مصاف بني البشر؛ بأن صار نائبًا عن رسول الله؛ وعليه أصبحت الخلافة أشبه بالرئاسة الثيوقراطية[١٤٢].

ومن ثم يذهب هؤلاء إلى أن المتأمل في واقع خلافة داعش ـ التي قامت شكلًا وليس مضمونًا ـ يجد أنه واقعُ تسلُّطٍ وقَهرٍ وغلبة، غابت فيه مثاليات وقيم الدين؛ فهناك فجوة كبيرة بين التنظير والممارسة، بين المفروض في عالم الأذهان والواقع في عالم الأعيان؛ ومن ثم أصبح حلم إقامة الخلافة كابوسًا مُؤرِّقًا، وغَدَتْ وَحشًا يكبر ويتضخم، بعد أن كان يسبح في فضاء المثاليات؛ من هنا تتأكد حقيقة أن الخلافة ليست اسمًا؛ بل مضمون له مقومات وأصول؛ لا تقوم بدونها؛ **أهمها**: أن تكون مرتبطة بالمجتمع المسلم وانعكاسًا لسيادته السياسية وإرادته الحرة، فإذا وجدت، فلتُسَمَّ الدولةُ خلافةً، أو إمارة، أو جمهورية، أو غير ذلك من التسميات، المهم: الالتزام بالمقاصد والمعاني، لا الألفاظ والمباني[١٤٣].

ذلك هو طرح رواد المدرسة الاجتهادية المعاصرة، الذين دعوا فيه إلى ضرورة التخلي عن الشكل التقليدي للخلافة، والإسراع بالتكتل بين المسلمين تحت أيَّة مظلة تجمعهم، شريطة أن تحقق قيم ومضامين الخلافة، لا شَكلُها.

وفيما يتعلق بموقفها من الدولة الوطنية: تذهب المدرسة الاجتهادية إلى ضرورة القبول بالدولة الوطنية القطرية؛ انطلاقًا من أنَّ الفقهاء قد أقروا بإمكانية وجود أكثر من دولة وخلافة إسلامية في آن واحد[١٤٤]، وهو ما أكده الواقع التاريخي في أكثر من

(١٤١) أحمد الريسوني: **الخلافة على منهاج النبوة والخلافة على منهاج داعش**، مرجع سابق.

(١٤٢) جميلة تلوت: **الخلافة من الحلم المنشود إلى الكابوس الموجود**، دراسة منشورة على موقع منتدى العلاقات العربية والدولية، بتاريخ ١٦/ ٩/ ٢٠١٤م.

(١٤٣) المرجع السابق.

(١٤٤) أكد بعض الفقهاء جواز التعدد اعتمادًا على توسع رقعة العالم الإسلامي وصعوبة حكمه من إمام واحد، وهو ما تناولناه سابقًا، وراجع أيضًا: رشيد رضا: **الخلافة**، مرجع سابق: (٥٦).

راجع: رشيد رضا: **الخلافة أو الإمامة الكبرى**، مرجع سابق، ص٨٢.

حقبة؛ كما سبق تناوله تفصيلًا في التحدي السابق[١٤٥].

وفي العصر الحديث؛ أكَّدَ روَّاد عصر النهضة على المواطنة والرابطة الوطنية، وأنهما يتفقان كثيرًا مع الطرح الإسلامي؛ فعلى سبيل المثال: لا تخلو كتابات الطهطاوي من إشارات، تؤكد على احترام الرابطة الوطنية بين أبناء الوطن الواحد؛ فنجده يقول: «جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها يجب على أعضاء الوطن، من حقوق بعضهم على بعض؛ لما بينهم من الأخوة الوطنية، فضْلًا عن الأخوة الدينية؛ فيجب أدَبًا لمن يجمعهم وطن واحد، التعاون على تحسين الوطن، وتكميل نظامه، فيما يخص شرف الوطن وغِناه وثروته؛ لأن الغِنَي إنما يتحصَّل من انتظام المعاملات، وتحصيل المنافع العمومية، وهي تكون بين أهل الوطن على السوية؛ لانتفاعهم جميعًا بمزية النَّخْوَة الوطنية»[١٤٦].

كما يؤكد خير الدين التونسي على مبدأ المساواة بين المسلمين وغيرهم داخل الدولة؛ اقتداء بسيرة الخلفاء الراشدين، وتعاملهم مع أصحاب الديانات الأخرى؛ فيقول: «الحاكم إذا كانت ديانته تلزمه باتباع الشريعة، والاقتداء بمن سلف من الخلفاء الراشدين، الذين هم نجوم الاهتداء، كيف يتوهم منه ترجيح جانب المسلم على غيره؟!»[١٤٧].

ثم موقف الإمام محمد عبده؛ الذي دعا فيه إلى المساواة، وتأكيد مبدأ الأخوة والوحدة الوطنية بين كافة أبناء الوطن على اختلاف دينهم، ستطالعنا فقرة في برنامج الحزب الوطني المصري الذي صاغه الإمام محمد عبده في عام: (١٨٨١م) تقول: «الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني؛ فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها مُنضَمٌّ إليه؛ لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم السياسية... متساوية، وهذا مُسلَّمٌ به عند أخص مشايخ الأزهر، الذين يعضدون هذا الحزب، ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقَّةَ تنهى عن البغضاء، وتعتبر الناس في المعاملة سواء»[١٤٨].

ويقدم الكواكبي تصورًا رائعًا ـ كما يؤكد أنصاره ـ لمفهوم الوطنية؛ إذ نجده يقول:

---

(١٤٥) للمزيد في هذا الشأن راجع كلًا من:

ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص٣٣.

الإيجي: **المواقف**، مرجع سابق، ص٤٠٠.

ابن حزم: **الملل والنحل**، مرجع سابق ١/ ١١٣.

(١٤٦) رفاعة الطهطاوي: **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، مرجع سابق، ١/ ٣١٩.

(١٤٧) خير الدين التونسي: **أقوم المسالك**، مرجع سابق، ص٥٩.

(١٤٨) محمد عمارة: **الإمام محمد عبده مجدد الدنيا**، مرجع سابق، ص٩٩.

«ما هي الأمة؛ أيِ: الشعب؟ هل هي ركام مخلوقات نامية؟ أو جمعية عبيد لملك متغلب؟ أم هي مجموعة أفراد جمع بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة؟»[١٤٩]، وبالقطع هو يؤيد التعريف الثالث، ويريد خلق جيل من الشباب «الذين يحبون أوطانهم حُبَّ مَن يعلم أنه خلق من ترابه، الذين يعشقون الإنسانية، ويعلمون أن البشرية هي العلم، والبهيمية هي الجهالة، الذين يعتبرون أن خير الناس أنفعهم للناس»[١٥٠].

فهو يرى أن الإسلامية ـ ويقصد نظام الحكم في الإسلام ـ هي التي «قضت بالتساوي حتى بين الحاكمين وبين فقراء الأمة في نعيم الحياة وشظفها؛ فأحدثوا في المسلمين عواطفَ أخوة، وروابط هيئة اجتماعية اشتراكية، لا تكاد توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أب واحد وفي حضانة أم واحدة. . . وهذا الطراز هو الطراز السامي النبوي، الذي تناقص عبر التاريخ، والذي يجب أن تستعوضه الأمة بطراز سياسي شوري»[١٥١].

وكما سبق القول، فقد بلغ بالبعض ـ لكثرة ما تحدث الكواكبي عن الرابطة الوطنية ـ إلى أنِ اعتبَرَهُ مفكرًا قوميًّا، غير أنه في الحقيقة كان يريد التوفيق بين القومية والإسلام.

وأما عن موقف العلامة رشيد رضا، فقد بدأه باجتهاد فقهي، يؤكد فيه على ضرورة القبول بتعدد الإمامة؛ واقعًا سياسيًّا قائمًا؛ وبالتالي: احترام خصوصيات الأوطان؛ فيقول: «**الضرورة قد تقتضي تعدد الإمامة**»[١٥٢]، مُستدِلًّا بمقولة أحد السلف: إن الظرف السياسي قد تغير كثيرًا، بحيث أصبح «الفرق بين ما كانت عليه الولاية الإسلامية في أول الإسلام وما هي عليه الآن ـ أوضح من شمس النهار، وإن من أنكر ذلك، فهو مباهتٌ؛ لا يستحق أن يُخاطَب بالحُجَّة؛ لأنه لا يعقلها»، وقد علق على ذلك بقوله: «هذا أَوْجَه تفصيل قيل في جواز التعدد للضرورة، وهو اجتهاد وجيه، ويشبهه عند بعض الأئمة تعدد الجمعة في البلد الواحد»[١٥٣].

ومؤكدًا أن وحدة الإمامة أو الخلافة يجب أن يسبقها خطوة أساسية؛ وهي وحدة الأمة؛ إذ يقول: «أنَّى يكون لها اليوم إمام واحد، وهي ليست أمة واحدة؟ لا أقول: إن هذا محال في نفسه، وإنما أقول: إنني لا أعرف شَعْبًا من شعوب المسلمين، ولا

---

(١٤٩) عبد الرحمٰن الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص٢١٨.

(١٥٠) المرجع السابق، ص٣٣٢.

(١٥١) المرجع السابق، ص١٤٤.

(١٥٢) رشيد رضا: **الخلافة**، مرجع سابق، ص٥٦.

(١٥٣) المرجع السابق، ص٥٨.

جماعة تسعى إليه، فهم في دَرَكٍ من الجهل والتخاذل، والتفرق المذهبي، والتعصب الجنسي، وضعف الهمة ـ يقعد بهم عنِ التسامي إلى هذا المَثَل الأعلى في الكمال الديني والاجتماعي»[١٥٤].

كما ذهب السنهوري إلى أن التدقيق في تاريخ الخلافة الإسلامية الطويل يؤكِّدُ لنا أن وحدة العالم الإسلامي لم تستطع أن تبقى طويلًا في صورة دولة مركزية، فضلًا عن أنه ـ من وجهة النظر الفقهية ـ ليس من المحتم أن يكون للوحدة شكل معين، وفوق هذا: فإنه يجب الأخذ في الاعتبار الاتجاهات القومية، والنزعات الانفصالية في بعض البلاد الإسلامية، وهي اتجاهات تزداد يومًا بعد يوم؛ لذلك: فإنه من الضروري أن نجد حلًّا يمكن أن يضمن صورة من الوحدة بين الشعوب الإسلامية، مع إعطاء كل بلد نوعًا من الحكم الذاتي الكامل، مشيرًا ـ أيِ: السنهوري ـ إلى أن الحلَّ هو في تكوين جماعة عالمية في إطار جامعة شعوب شرقية، معتبرًا أن هذا هو الحل العملي والأنسب للواقع الفعلي[١٥٥].

ومن المؤكَّد ـ في الوقت ذاته ـ أن وحدة الإسلام في صورة متطرفة غير مرنة لدولة مركزية ـ: لم تعد ممكنة الآن، وأن فكرة تكوين منظمة للشعوب الشرقية يمكنها أن توفق بين الاتجاهات القومية الناشئة، مع ضرورة تأمين قدر من الوحدة بين الشعوب الإسلامية[١٥٦]، وأن مبدأ وحدة الخلافة والخليفة يجب أن يطبَّق بشيءٍ من المرونة، وإن الوحدة في صورة دولة مركزية موحدة ليست قاعدة جامدة، وأنه إذا اقتضى التطوير الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي التعديل في تطبيق هذه النصوص، فيجب ألا نتردد في تطوير المبدأ حسب تطور الواقع؛ فالأمر الذي يجب المحافظة عليه وعدم التفريط فيه ـ هو مبدأ الوحدة، أما شكلها، فهذه مسألة تخضع للظروف[١٥٧].

وأنه إذا كانت الوحدة تعني وحدة الدولة الإسلامية، فإن من المؤكد أن هذه الوحدة قد تصدعت منذ عهد بعيد؛ فقد وجدت خلافة عباسية في بغداد، وخلافتانِ أخريانِ: **إحداهما** في القاهرة (فاطمية)، **والثانية** في قرطبة بالأندلس (أموية)؛ ولذلك فإن تعدد الدول الإسلامية (تعدد الخلفاء) ظاهرة اجتماعية وتاريخية لا يمكن تجاهلها، وتستلزم في الوقت نفسه تطوير نظرية الخلافة[١٥٨].

فالراجح في الفقه هو وحدة الرئاسة والحكومة (الخلافة)؛ حفاظًا على وحدة

---

(١٥٤) المرجع السابق، ص٦٠.

(١٥٥) عبد الرزاق السنهوري: **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، مرجع سابق، ص٣٤٠.

(١٥٦) المرجع السابق، ص٣٥٢.

(١٥٧) المرجع السابق، ص١٤.

(١٥٨) المرجع السابق، ص١٥٠.

الأمة، ولكن صورة تطبيق هذا المبدأ يجب أن يراعى فيها ضرورات الظروف واختلافها حسب تطور المجتمع؛ مع المحافظة على وحدة الأمة الذي لا جدال فيها[١٥٩].

ثم يأتي العلامة ابن باديس ليؤكِّدَ على ضرورة احترام الوطن؛ واقعًا متجسِّدًا؛ فيقول: «كلمة الوطن إذا رنت في الآذان، حركت أوتار القلوب وهزت النفس هزًّا»[١٦٠]، وفي موضع آخر يقول: «نعم، إن لنا وراء هذا الوطن الخاص أوطانًا أخرى عزيزة علينا، هي دائما منَّا على البال، ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص الجزائر، فإننا نكون قد خدمنا هذه الأوطان»[١٦١]، ويضيف: «إننا نحب الإنسانية ونعتبرها كُلًّا، ونحب وطننا، ونعتبره منها جزءًا، ونحب من يحب الإنسانية ويخدمها، ونبغض من يبغضها ويظلمها، وبالأحرى: نحبُّ مَن يحبُّ وطنَنا ويخدمه، ونبغض من يُبغِضُهُ ويَظلِمُهُ؛ فلهذا نبذل غاية الجهد في خدمة وطننا الجزائري، وتحبيب بنيه فيه، ونخلص لكل من يخلص له، ونناوئ كل من يناوئه»[١٦٢].

بل وجعل من شعار مجلته: (المنتقد): «الحق فوق كل واحد، والوطن قبل كل شيء»، كما صنف الانتماء إلى أربعة أقسام، مؤكِّدًا أنَّ الإسلام قد أحدث توازنًا بينها جميعًا؛ فيقول: «هناك قسم من البشر لا يعرفون إلا أوطانهم الصغيرة (البيت)؛ وهم الأنانيون، وقسم يعرفون وطنهم الكبير: (الدولة)؛ فيعملون في سبيله كلَّ ما يرون فيه خيره، ولو بإدخال الضرر والشر على الأوطان الأخرى، وهؤلاء هم مصيبة البشرية جمعاء، وقسم آخر زعموا أنهم لا يعرفون إلا الوطن الأكبر (الإنسانية)، وأنكروا وطنيات الأمم الأخرى، وهذا مضادٌّ للطبيعة، وقِسمٌ آخَرُ اعتَرَفَ بهذه الوطنيات، ورتبها ترتيبها الطبيعي، وهذا الرابع هو الوطنية الإسلامية العادلة»[١٦٣].

أسهَمَ الفهمُ الخاطئُ لمفهوم الأمة في الإسلام في تكريس رفض الدولة الوطنية؛ إذ ذهبت المدرسة الإسلامية التقليدية الحرفية إلى أن هناك تناقُضًا بين المفهومَين، وأن رابطة الأمة يجب أن تَحُلَّ محل رابطة المواطنة، وقد تولد عن هذا الفهم الخاطئ للمفهوم رَفضًا تامًّا للمساواة بين المسلمين وغير المسلمين داخل تلك الدولة المتصورة، وأن هذه الدولة يجب أن تكون واحدة؛ من منطلق أن الأمة واحدة، وأنها يجب أن تجمع كل مسلمي العالم، وفي هذا الشأن تؤكِّدُ واحدة من الباحثات المعاصرات أن هذا الفهم الخاطئ قد أضر كثيرًا بالمسلمين، ومن ثم يتحتم إعادة بناء مفهوم الأمة في

---

(١٥٩) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(١٦٠) عبد الحميد بن باديس: **آثار ابن باديس**، مرجع سابق، ٤/ ٣٦٥.
(١٦١) المرجع السابق، ٣/ ٥٥٧.
(١٦٢) المرجع السابق، ٤/ ٣٦٥.
(١٦٣) المرجع السابق، ٤/ ٣٦٧ (بتصرف).

التصور الإسلامي؛ فلا يجب إلغاؤه، أو أن يصبح بديلًا عن مفهوم الدولة الوطنية، ورافضًا لقيم المواطنة والدولة المدنية؛ بل الأمر بحاجة لاجتهاد جديد بشأنه(١٦٤).

وفيما يتعلق بموقف المدرسة الاجتهادية المقاصدية من الشورى؛ فترى أن الشورى هي آلية المشاركة في صنع القرار بالدولة الإسلامية، وهي السبيل إلى تحقيق سلطة الأمة المستخلفة عن الله في إقامة شريعته، وفي اختيار السلطة التي تراقبها الأمة، وتحاسبها، وتعزلها عند الاقتضاء؛ فالحكم الشوريُّ الجماعيُّ هو أحدُ شروط وجوب الطاعة على الأمة لولاة أمورها، أما الحكام الذين لا يحكمون بالشورى، فإنه يجب عزلهم(١٦٥).

أكَّدَ خير الدين التونسي أحدُ رواد المدرسة الاجتهادية في التاريخ الحديث على أهمية مبدأ الشورى في الإسلام، وإلزاميتها للحكام؛ فيستند لمقولة ابن عربي: «المشاورة أصل في الدين، وسُنَّةُ الله في العالمين، وهي حق على عامة الخليقة، من الرسول إلى أقل الخلق»(١٦٦)، ويضيف خير الدين: «هذا وإنَّا لا ننكر إمكان أن يوجد في الملوك من يحسن تصرفه في المملكة بدون مشورة أهل الحل والعقد، ويحمله حبُّ الإنصاف على الاستعانة بالوزير العارف النصوح فيما يشكل عليه من المصالح، لكن لكون ذلك من النادر الذي لا يعتبر؛ لاستناده إلى أوصاف قلما تجتمع في إنسان، وعلى فرض اجتماعها ودوامها له، تزول بزواله، وجب علينا أن نجزم بأن مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها، بمقتضى قوانين مضبوطة، مراعًى فيها حال المملكة، أجلب لخيرها وأحفظ له»(١٦٧)، مؤكِّدًا أن «مُلْكَ الإسلام مؤسَّسٌ على الشرع، الذي من أصوله المشار إليها سابقًا: وجوب المشورة، وتغيير المنكر»(١٦٨).

كذلك الكواكبي الذي أكد في عبارة لا تخلو من بلاغة على أن **الشورى هي العلاج الأمثل لظاهرة الاستبداد السياسي**؛ فيقول: «لقد تمحص عندي أن أصل الداء هو الاستبداد السياسي، ودواؤه هو دفعه بالشورى الدستورية»(١٦٩).

ويذهب السنهوري إلى أنه على الحكومة ـ وهذا التزام قانوني قبل اتخاذ القرارات في المسائل المهمَّة ـ أن تستشير الأمة؛ ممثلة في أهل الحَلِّ والعقد؛ الَّذين لهم الحق؛

---

(١٦٤) هبة رؤوف عزت: **إعادة بناء مفهوم الأمة، التصورات والتحولات**، بحث منشور على موقع منتدى العلاقات العربية والدولية، بتاريخ ٢٦ مايو ٢٠١٤م.

(١٦٥) محمد عمارة: **عرض كتاب (ثورة ٢٥ يناير وكسر حاجز الخوف)**، منشور على موقع (www.goodreads.com).

(١٦٦) خير الدين التونسي: **أقوم المسالك**، مرجع سابق، ص١٩.

(١٦٧) المرجع السابق، ص٢٣.

(١٦٨) المرجع السابق، ص٤٩.

(١٦٩) عبد الرحمٰن الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص١٣١.

بل عليهم التزام؛ بتقديم المشورة والنصح[١٧٠].

فالحاكم ملتزم شرعًا بالشورى، ولكن هل يلزم باتباع الرأي الذي يشار عليه به؟ إن سيرة الرسول والخلفاء الأوائل الأربعة تؤكِّدُ أنهم كانوا يلتزمون بالنصائح الموجهة لهم من المسلمين دائمًا تقريبًا[١٧١]، ولكن كيف يتعين أهل الشورى؟ أي: الأشخاص الذين يجب على الخليفة استشارتهم؟ يذهب السنهوري إلى أن «معرفة هؤلاء يكون بالانتخاب، أما إجراءات الشورى، فتراعى فيها ظروف الزمان والمكان، ومما يؤسف له أن هذه الإجراءات لم تحظ باهتمام الفقهاء؛ لأنهم لم يجدوا في السوابق التاريخية في عهد الصحابة ـ الذي دام لفترة قصيرة في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل ـ ما يمكن أن يكون أساسًا لتنظيم دائم ومستقر للشورى»[١٧٢].

وعليه؛ فتذهب تلك المدرسة ـ من منطلق إيمانها بأن الشورى ملزمة وليست معلمة[١٧٣] ـ إلى ضرورة التزام الحاكم المستشير بما اتفق عليه مستشاروه كلهم أو أكثرهم؛ استنادًا إلى الحديث الشريف القائل: «**اجْعَلُوهُ شُورَى بَيْنَكُمْ، وَلَا تَقْضُوا فِيهِ بِرَأْيٍ وَاحِدٍ**»، فهو يدلُّ على ضرورة اتباع الرأي الجماعي، وتحاشي الرأي الفردي؛ فهو ﷺ لم يقل: تتشاوَرُونَ فيه، ثم يقضي فيه أميركم؛ بل نهي عن التفرد في الأمر[١٧٤].

ويرى أحد المنتسبين المعاصرين لتلك المدرسة أنه من المستحسن التمييز منهجيًّا بين مبدأ الشورى ومبدأ المشاورة؛ فكِلا اللفظينِ وردا في القرآن الكريم؛ إذ الشورى ترتبط بالمداولات المتعلقة بوجود السلطة ابتداء وبشرعيتها؛ أي: بطريقة انتخاب الرئيس ـ أما المشاورة، فترتبط بالمداولات المتعلقة بأداء السلطة وإدارتها وتسييرها خلال فترة الولاية[١٧٥]، فبالشورى تختار الأمَّةُ أقرب الناس اتِّصافًا بالأمانة والقوة، ولا يفرض عليها خيار سابقٌ بالوراثة أو بالغلبة، وبالمشاورة تستحث الأمة الحاكم الضعيف، وتلجم الحاكم القوي، وتحتفظ بحقها في عزل أيٍّ منهما، واستبداله بالأصلح.

---

(١٧٠) عبد الرزاق السنهوري: **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، مرجع سابق، ص١٩٢.

(١٧١) المرجع السابق، ص١٩٣.

(١٧٢) المرجع السابق، ص١٩٤.

(١٧٣) يقول الشيخ محمد الغزالي في ذلك: «أخطأ من المفسرين من وهم أن الشورى غير ملزمة، فما جدواها إذن؟ وما غناؤها في تقويم عوج الحاكم إذا كان من حقه ألا يتقيد بها؟».

راجع: محمد الغزالي: **الإسلام والاستبداد السياسي**، القاهرة، دار نهضة مصر، الطبعة السادسة، ٢٠٠٥م، ص٦٢.

(١٧٤) أحمد الريسوني: **إلزامية الشورى ومسألة الأغلبية**، دراسة منشورة بمجلة الأزهر، القاهرة، عدد يوليو ٢٠١٤م، ص١٨٣٥ وما بعدها.

(١٧٥) محمد المختار الشنقيطي: **السُّنَّة السياسية في بناء السلطة وأدائها**، دراسة منشورة بمجلة العصر، بتاريخ ٩/٧/٢٠١٠م.

وعليه؛ فالشورى ذات الصلة ببناء السلطة لا بد أن تكون ملزمةً، وإلا فقدت مدلولها الشرعي وثمرتها المصلحية، وكل نصوص السُّنَّة في الموضوع تدل على وجوبها ابتداء، وإلزاميتها انتهاء؛ بل تتوعد بأسوأ العواقب من يخرج على جماعة المسلمين بعد أن يستقر رأيهم على اختيار قائد يرضونه لدينهم ودنياهم، ومن يفتات عليهم في أمر اختيار قادتهم، وهذا أبلغ وأقوى تعبير عن إلزاميتها، كل ما في الأمر أن على الأمة اتباعَ مبدأ الشورى عند اختيار القادة، ثم إلزام أولئك القادة بمبدأ المشاورة بعد اختيارهم، حتى يبقى الأمر بيد الأمة؛ بدءًا وختامًا[١٧٦].

وحول العلاقة بين الشورى والديمقراطية، تذهب تلك المدرسة إلى أن النظرة الإسلامية الموضوعية والفاحصة للعلاقة بينهما ـ تنفي تناقُضَهما بإطلاق، أو تَطابُقَهما بإطلاق؛ فمن حيث الآليات والسبل والنظم التي تحقق المقاصد والغايات من كل من الديمقراطية والشورى؛ فإنها تجارب وخبرات إنسانية ليس فيها ثوابت مقدسة، عرفت التطور في التجارب الديمقراطية، وتطوُّرُها وارد كذلك في تجارب الشورى الإسلامية؛ وَفْقَ الزمان والمكان والملابسات، والخبرة التي حققتها تجارب الديمقراطية في تطور الحضارة الغربية، والتي أفرزت النظام النيابي والتمثيل عبر الانتخابات ـ إنما هي خبرة غنية وثروة إنسانية، ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إنها تطوير لما عرفته حضارتنا الإسلامية مبكرًا من آليات البيعة وتجاربها[١٧٧].

أما الجزئية التي تفترق فيها الشورى الإسلامية عن الديمقراطية الغربية، فإنها لا تكاد تعدو الخلاف حول: لمن السيادة في التشريع ابتداء؟ فالديمقراطية تجعل «السيادة» في التشريع ابتداء للشعب والأمة[١٧٨].

أما في الشورى الإسلامية، فإن السيادة في التشريع ابتداء هي لله ﷻ، إلا أن سلطة تطبيق هذه السيادة هي ـ في التحليل الأخير ـ للأمة؛ أي: إن الشورى والديمقراطية يختلفان في مصدر السيادة (الشورى مَرَدُّها إلى الله، والديمقراطية مَرَدُّها إلى الشعب)، أما في الشكل النهائي، فيتفقان على أن سلطة تطبيق السيادة هي للأمة أو الشعب.

وقد ذهبت هذه المدرسة إلى أن هذه السيادة ـ أي: السيادة لله ابتداء ـ قد تجسدت في الشريعة، التي هي مُعطًى إلٰهيٌّ، وليست إفرازا بَشَريًّا ولا طبيعيًّا، غير أن دور الإنسان هو البناء على هذه الشريعة الإلٰهية، والتفصيل لها، والتقنين لأصولها، والتفريع

---

(١٧٦) المرجع السابق.

(١٧٧) محمد عمارة: **الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية**، دراسة منشورة بجريدة الأهرام المصرية، بتاريخ ١ أكتوبر ٢٠١٢م.

(١٧٨) المرجع السابق.

لكلياتها، وكذلك لهذا الإنسان سلطة الاجتهاد فيما لم ينزل به شرع سماوي، شريطة أن تظل السلطة البشرية محكومة بإطار الحلال والحرام الشرعي(١٧٩)، وألا تخرج عن الإطار العام لمقاصد وأصول الإسلام في التشريع؛ بل تسعى للحفاظ عليها، فالأمة في النهاية هي المخولة بتطبيق هذه السيادة.

وتؤكد هذه المدرسة أن الشورى قد جاءت الإشارة إليها بشكل عام في القرآن الكريم؛ لِيَتَسَنَّى للبشر في كل زمان ومكان إدراك النظم والأساليب العلمية والتطبيقية التي يتحقق بها هذا المبدأ(١٨٠)؛ وفقًا لمقتضى اللحظة التي تحياها الأمة، ولما وصلت إليه الحضارة الإنسانية من آليات تنظيمية وتنفيذية.

وفيما يتعلق بتداول السلطة: تذهب المدرسة الاجتهادية المقاصدية إلى ضرورة القبول التامِّ بالعملية الديمقراطية، وبما تأتي به صناديق الاقتراع، وأن تكون المدة الرئاسية محددة سلفًا.

وفي هذا الشأن يتساءل السنهوري: هل من الممكن شرعًا أن يتم تعيين الرئيس (الخليفة) لمدة محددة سلفًا، وأن تنتهي ولايته تلقائيًا بحكم القانون عند انتهاء هذه الفترة؟ مؤكِّدًا على أن أهمية هذا السؤال هي في أن الإجابة عليه بالإيجاب ستجعل نظام الحكم الإسلامي يماثل الأنظمة الديمقراطية المعاصرة، وللسؤال أهمية أخرى فيما يتعلق بشرعية النظم الديمقراطية من وجهة نظر الفقه الإسلامي، مؤكدًا على أنه ليس هناك شك في أن الإجابة هي: «نعم»، رغم أن مثل هذه الحالة لم تواجه من قبل نظريًا أو عمليًا في التاريخ الإسلامي، ورغم أن المفهوم التقليدي للخلافة جرى على العمل على تنصيب الخليفة مدى الحياة، ولكنه لا يوجد في مبادئ الفقه الإسلامي أيُّ مانع من تحديد مدة الولاية(١٨١).

فالخلافة ـ كما يعتقد السنهوري ـ ليست نظامَ حكمٍ جامدا من حيث شكلُهُ؛ بل هي نظام مرن؛ يمكن أن يتطور شكله ليتلاءم مع الظروف الاجتماعية، لقد قامت الحكومة الصحيحة (الخلافة الراشدة) على أساس شوري (ديمقراطي) نيابي لصالح المحكومين، فالحكم مسؤولية وتكليف أكثر منه سلطة وسيطرة، وعندما حدث التحول الخطير في عهد الأمويين، اضطر العلماء أنفسهم إلى الخضوع أمام هذا الواقع المفروض بالقوة والغصب والتغلب، وهكذا ظهرت الحكومات الناقصة؛ واقعًا تاريخيًا، وبقيت مدة طويلة، وقد تستمر أمدًا آخرَ إذا لم توجد صيغة جديدة للخلافة الصحيحة

(١٧٩) المرجع السابق.

(١٨٠) طارق البشري: **من عناصر التطور السياسي في الإسلام**، دراسة منشورة بمجلة الأزهر، القاهرة، عدد يوليو ٢٠١٤م، ص١٨٣٠ وما بعدها.

(١٨١) عبد الرزاق السنهوري: **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، مرجع سابق، ص٢٠٨.

الراشدة، تتلاءم مع ظروف العالم الإسلامي الحالية[١٨٢].

وبشكل عام؛ فالسنهوري يؤكد على أنه لا يوجد مانع فقهي يحول دون تداول السلطة في الإسلام، وتحديد مدة الرئيس سلفًا، بل إنه على المسلمين الإسراع نحو الأخذ بهذا النظام إذا كان أكثر تحقيقًا لصالح الأمة؛ إذ يذهب إلى أنه لا يلزم المسلمين أن يبايعوا من يختارونه لحكمهم بيعة أبدية، بل يجب أن تكون هذه البيعة لمدة محددة؛ بما يسمح بتداول السلطة؛ لأن الذي تتضمنه كتب تراثنا السياسي الإسلامي عن أبدية البيعة ـ إنما كان تصويرًا لواقع الناس سلبًا وإيجابًا في العصور التي كُتبت فيها هذه الكتب، أو كان اجتهادَ فقهاءِ تلك الأزمان، ولكنه ليس قواعد تشريعية ملزمة للناس كافة[١٨٣]، وتأسيسًا على ذلك: مكث أكثر الحكام في السلطة حتى آخر يوم من حياتهم.

وهذا ما أدى إلى وجود قناعة ثابتة لدى الحكام بأن الحُكم حقٌّ طبيعيٌّ لهم؛ مما دفعهم إلى توريث هذا الحُكم إلى ذريتهم من بعدهم[١٨٤]؛ فقد أدى تحرر الحكام المسلمين من أيِّ التزام تُجاه الأمة إلى تحويل الأمويين الخلافة إلى نظام وراثي؛ حيث حُصر المُلك في قريش ـ وفي بني أمية بالتحديد ـ وعليه قام معاوية بتوريث الحكم إلى ابنه يزيد؛ فكانت سُنَّة من بعده[١٨٥].

وبالطبع هذا أمر يتعارض والنظريات السياسية الحديثة، التي تقوم على تحديد مدة محددة، يبقى فيها الحاكم في سُدَّة الحكم، وبعد انتهاء هذه المدة، من حق الشعب إعادة تقويم الحاكم، وإعادة انتخابه أو انتخاب شخص آخر ليتولى الحكم ـ فيما يسمى تداول السلطة ـ كما أن غالبية الأنظمة السياسية لا تسمح للشخص بالترشح إلا إلى مدد محددة سلفًا، ولا يجوز لهذا الشخص الترشح بعد نفاد عدد مرات تولِّيهِ الحكم؛ كضمانة حقيقية لعملية تداول السلطة هذه، وإنفاذ مبدأ الشورى وسيادة الأمة التي قد

---

(١٨٢) المرجع السابق، ص٢٢٢.

(١٨٣) برهان غليون ومحمد سليم العوا: **النظام السياسي في الإسلام**، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص١١٢.

(١٨٤) يتم الاعتداد بالعديد من الأدلة في جواز توريث الحكم في العديد من الدول الإسلامية، ليس في الأنظمة الملكية وحسب، بل في الأنظمة الجمهورية أيضًا، حيث أفتت جماعة أنصار السُّنَّة في مصر، بجواز توريث الحكم من الرئيس المصري السابق محمد حسني مبارك، إلى نجله «جمال»، وكان مبرر الفتوى، أن السلف الصالح قد استقر على ذلك، وأن التوريث بدأ في عهد معاوية ﷺ ولم يعترض غالبية الصحابة وعلى رأسهم ابن عمر وابن عباس ﷺ، وعد هذا الأمر اجتهادًا من الخليفة معاوية، ولعدم شق عصا الجماعة وافق المسلمون على ذلك، واستمر الحال قرونًا باستخلاف ولي للعهد ولم ينكر هذا الصنيع أي إمام من أئمة أهل السُّنَّة والجماعة؛ كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل».

راجع: أحمد الكاتب: **تطور الفكر السياسي السُّنِّي ـ نحو خلافة ديمقراطية**، مرجع سابق، ص١٩.

(١٨٥) المرجع السابق، ص٧١.

يتغير قرارها في الحاكم من فترة إلى أخرى؛ فالقول الفصل للبَيعةِ الحرة لجمهور الأمة، وفي هذا السياق يرى «محمد أسد» أن أساس الحكم في الإسلام هو البيعة الحرة للأمة؛ فتعبير: (منكم) في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩] يشير إلى الأمة كلها، لا إلى طبقة خاصة، أو عائلة معينة؛ فكان أيُّ زعم لمشروعية الحكم على أسس غير انتخابية - مثل الوراثة مثلًا - تعدُّ غير شرعيَّة[١٨٦].

وفيما يتعلق بالمشاركة الشعبية والمعارضة السياسية: نجد المدرسة الاجتهادية المقاصدية تؤمن بحق الشعب في المعارضة السياسية؛ انطلاقًا من أن الحاكم يحمل تبعة ما يصنع، وهو مسؤول أمام الله وأمام الناس، فهو مسؤول في إطار الشرعية العامة المهيمنة على الجماعة كلها، والتي توجب العدل في الحكم، وتحضُّ على الأخوة والتضامن والتعاون، وتوجب الدفاع عن الديار والأوطان، وهو في هذا مسؤول أمام هيئات الشورى والهيئات الأخرى؛ وفقًا للأسس والأوضاع التي ترسمها الجماعة لإدارة أمورها العامة في كل زمان ومكان[١٨٧]، فالرقابة الشعبية هي حقٌّ أصيلٌ للأمَّة على النظام الحاكم، ويتم تنظيمها وفقًا لمقتضيات الواقع وتطورات العصر.

وهو ما أكد عليه رواد المدرسة الاجتهادية في العصر الحديث؛ فقد استند خير الدين إلى رأي الماوردي في الأحكام السلطانية، الذي أجاز فيه وزارة التفويض؛ ليقرأه قراءة معاصرة؛ فالتفويض في رأي خير الدين ينبغي أن يتحول من شخص الوزير إلى هيئة «كانت تدعى قديمًا: «أهل الحل والعقد»، وتُدْعَى حديثًا: «المجلس النيابي»، وهذا ما يعني ممارسة السلطة على أحسن وجه، وبمقتضى تحقيق المصلحة العامة»[١٨٨]، ثم يضيف خير الدين: «فإذا جاز تشريك الإمام لوزير التفويض على الوجه المذكور، ولم يعد مثل ذلك تنقيصًا من تصرفه العام، كان تشريكه لجماعة - هم أهل الحل والعقد - في كليات السياسة أجوز؛ لأن اجتماع الآراء إلى مواقع الصواب أقرب»[١٨٩]؛ فقد كان يرى أن الرقابة الشعبية - والتي تتجلى في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - يمكن أن تتجسد في العصر الحديث في إقامة المجالس النيابية، ومساهمة الصحافة في توجيه الرأي العام، وأن ذلك لن يحدث إلا بتوفر الحرية[١٩٠].

وفي هذا الشأن يؤكد الكواكبي على أن الإسلام يتفق مع النظرية السياسية الحديثة

---

(١٨٦) Mohammad Asad, The principles of the state and Government in Islam, University of California, 1961, p.34.

(١٨٧) طارق البشري: **من عناصر التطور السياسي في الإسلام**، مرجع سابق.

(١٨٨) خير الدين التونسي: **أقوم المسالك**، مرجع سابق، ص٣٣.

(١٨٩) المرجع السابق، ص٢٦.

(١٩٠) المرجع السابق، مقدمة المحقق، ص٥٤.

في ضرورة وجود مجالس نيابية تعبر عن الشعب؛ لتراقب السلطة؛ فيقول: «هذه الأمم الموفقة خصصت منها جماعات باسم مجالس النواب، وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية، وذلك ينطبق تمامًا مع ما أمر به القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وفيها من التبجيل ما يحمل نفوس الأبرار على تحمل مضض القيام بهذه الوظيفة، الشريفة في ذاتها، الممقوتة طبعًا عند المستبد وأعوانه»[١٩١]، مشيرًا إلى أن: «من أسباب فتور المسلمين: تحول نوع السياسة الإسلامية؛ فلقد كانت نيابية اشتراكية، فصارت بعد الراشدين ملكية مقيدة، ثم صارت أشبه بالمطلقة»[١٩٢].

فالاستبداد - في رأيه - حوَّلَ الحكام من خدام إلى مخدومين؛ فيقول: «وضع الناس الحكومات لأجل خدمتهم، والاستبداد قلب الموضوع؛ فجعل الرعية خادمة للرعاة»[١٩٣]، وإنه: «ما من حكومة عادلة تأمن المسؤولية والمؤاخذة بسبب من أسباب غفلة الأمة أو إغفالها لها، إلا وتسارع تلك الحكومة إلى التلبس بصفة الاستبداد»[١٩٤].

وكالعادة يفاجئنا السنهوري بآرائه الاجتهادية المقاصدية التقدمية، مؤكدًا على أنه: «لا يكفي لحماية الأمة من تجاوز السلطة أو إساءة استعمالها أن يلتزم الحاكم بالشورى؛ بل يجب فوق ذلك وجود نوع من الرقابة على أعماله؛ لأنه يتمتع في حدود اختصاصه بسلطة تقديرية واسعة، وهذه السلطة التقديرية يمكن أن تعطل مزايا الشورى، إلا إنْ كانت هذه الشورى يتبعها رقابة مستمرة، إن الجزاء الجذري المتمثل في خلع الخليفة في حالة إخلاله بواجباته له أهمية كبرى، ولكنه يتم بعد وقوع الضرر الناتج عن العمل، فلا بد من وجود رقابة توقف الانحرافات؛ لمنع حدوث الضرر الناتج عن وقوعها»[١٩٥]، والأساس الشرعي لتنظيم مثل هذه الرقابة يوجد فعلًا في سيرة الخلفاء الأربعة الأوائل، وقد عبر عن ذلك الخليفة الأول أبو بكر في خطابه الأول بقوله: «إذا أحسنت، فأعينوني، وإذا أخطأت، فقوموني»، وأكد عمر نفس المبدأ؛ حين قال في خطابه: «أيها الناس، إذا وجدتم فيَّ اعوجاجًا، فقوموني»[١٩٦].

بل يذهب السنهوري إلى أن للقضاء دورًا في الرقابة على أعمال الخليفة؛ فللقاضي سلطة تقدير أعمال الخليفة؛ من ناحية شرعيتها وعدمها؛ فالفقه الإسلامي يؤكِّدُ على أنه

---

(١٩١) عبد الرحمٰن الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص١٤٦.

(١٩٢) محمد عمارة: **الكواكبي**، مرجع سابق، ص٢٠١.

(١٩٣) عبد الرحمٰن الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص١٧٩.

(١٩٤) المرجع السابق، ص١٣٧.

(١٩٥) عبد الرزاق السنهوري: **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، مرجع سابق، ص١٩٤.

(١٩٦) المرجع السابق، ص١٩٤، ١٩٥.

يجب على القضاة الامتناع عن تنفيذ أيِّ أمر للخليفة، إذا كان هذا الأمر مخالفًا للشريعة (طبقًا للمبدأ المعروف: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، علاوة على ذلك: فإن الخليفة يخضع للمقاضاة أمام القضاء في جميع الأمور؛ كأيِّ فرد آخر، ولا يتمتع بأيَّةِ حصانةٍ مما يتمتع بها رؤساء الدول في النظم العصرية[197].

ويتساءل السنهوري: إذا كانت وسائل ممارسة الرقابة لم تكن منظمة بصورة دقيقة في فترة الخلافة الراشدة؛ فيما يتعلق بإجراءات ممارستها، فهل يمكن لأهل الحل والعقد أن يتدخلوا قبل أن ينفذ الخليفة أمرًا لمنعه؟ وكيف يتم هذا الإلغاء؟ هل يتم ذلك بمقتضى سلطتهم الذاتية، أو يجب عليهم أن يلجأوا إلى سلطة أخرى؟ مؤكِّدًا على أن «هناك أسئلة عديدة لا توجد عليها إجابة واضحة في السوابق التاريخية؛ وعليه: فلا بد من الاستعانة بأصول الشريعة ومبادئها العامة أولًا، ثم بالمبادئ العامة في القانون العام المعاصر التي لا تتعارض مع مبادئ الشريعة، والتي من خلالها يتمكن الشعب من ممارسة حقه في أعمال الرقابة على الحكومة»[198].

وهنا يفتح السنهوري الباب واسعًا أمام إعمال العقل وتفعيل الاجتهاد المقاصدي؛ لابتداع وسائل وآليات جديدة، تحقق أقصى قدر من الرقابة السياسية، والمساءلة على الحكام؛ تحقيقًا للصالح العام للأمة.

وفي التاريخ المعاصر نجد الكثير من ممثلي المدرسة المقاصدية يؤكِّدُون على حق المعارضة السلمية، وإمكانية اللجوء للعصيان المدني إذا اقتضى الأمر ذلك؛ إذ يطرح بعض دعاتها مفهوم: «الجهاد السلمي»، الذي أداته القلم واللسان، والتكتل الاجتماعي عبر المظاهرات والإضراب والاعتصام، شريطة ألا ينفجر فيه مسدس ولا رشاش، ولا يرفع أصحابه سوطًا ولا عصًا، فاشتراك الناس في المظاهرات والاعتصامات والبيانات وفي التصويت والترشح والترشيح في الانتخابات ـ: فيه ضمانُ حقوقهم؛ لأن الأصل في نشاط المجتمع المدني أنه لجام الفوضى، وأطر الحاكم[199].

والجدير بالذكر؛ أن هذا الرأي قد أخذ يتبلور ويكتسب جمهورًا واسعًا وأبعادًا شرعية تأصيلية بعد ثورات الربيع العربي.

ومن ناحية أخرى؛ يؤكد أحد المنتمين ـ من المعاصرين ـ لهذه المدرسة: أن الحاكم أَجِيرٌ عند الأمة ـ من منطلق أن السيادة للشعب، وهو من يختار هذا الحاكم ـ وأن التصور الإسلامي الحق لمنزلة الحاكم وعلاقته بالأمة أنها علاقة الأجير برب العمل؛ فالأمة هي رب العمل، والحاكم أجير عندها، أنابته لأداء وظيفة الحكم، لقاء

---

(197) المرجع السابق، ص195.

(198) المرجع السابق، ص196.

(199) عبد الله الحامد: **الكلمة أقوى من الرصاص، الجهاد السلمي الأكبر**، 1433هـ، ص8 وما بعدها.

أجر مادي معلوم، ومكانة معنوية مشروطة، والتزمت معه بعقد اختياري طرفاه: الأمانة، والنصح من الحاكم، والطاعة والنصرة من المحكوم[٢٠٠]، ومن هذا المنطلق يحق لها مساءلتُهُ؛ للوقوف على مدى التزامه بهذا العقد؛ بل وإمكانية عزله وتغييره إذا اقتضى الأمر ذلك.

وفيما يتعلق بآلية تغيير الوضع الراهن ترى المدرسة الاجتهادية: أن آلية تغيير الوضع القائم إنما تكون من خلال تأصيل مبدأ المشاركة الشعبية، وصندوق الانتخابات، والتي يجب أن يسبقها تهيئة المجتمع لتقبل المشروع الإسلامي؛ بالعمل على نشر الثقافة الدينية داخل المجتمع؛ من خلال مؤسسات المجتمع المدني المختلفة، ثم بالدعوة إلى الشورى، والقبول بالتعددية الفكرية والسياسية، والمشاركة الشعبية[٢٠١]، التي تضمن تغييرًا تدريجيًّا، وهو وإنْ كان بطيئًا، إلا أنه سيكون سلميًّا وحضاريًّا، وبالقطع هذا الإجراء لا يصلح كثيرًا في تغيير الواقع الراهن في سوريا أو ليبيا أو اليمن؛ فوضعها أشدُّ تعقيدًا من مثل هذا الإجراء.

ومن اجتهادات رواد المدرسة المقاصدية في هذا الشأن: ما قدمه الكواكبي؛ إذ يدعو إلى التغيير السلمي، والتصدي للاستبداد السياسي سلميًّا؛ فيقول: «الاستبداد لا ينبغي أن يقاوم بالعنف؛ كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصدًا»[٢٠٢]، كما يدعو إلى إيجاد بديل للأنظمة الحاكمة قبل الشروع في إسقاطها؛ فيقول: «إنه يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ما يستبدل به الاستبداد»[٢٠٣].

كما ذهب السنهوري إلى أن الثورة على النظم غير الشرعية والفاسدة جائزة؛ بل واجبة، إذا توفر له **شرطان**:

الأول: أن يعتقد القائمون بها أن لديهم أسبابًا جدية تمكنهم من النجاح.

ولعل هذا الشرط يتفق كثيرًا مع ما طرحه عدد من الفقهاء القدامى؛ وهو ضمان حصول الشوكة، وضمان الغلبة؛ كشرط للتغيير؛ تجنبًا لإراقة دماء المسلمين.

الثاني: أن يكون الغرض الحقيقي هو إقامة نظام الخلافة الصحيحة، أما إذا كان الهدف هو فرض نظام حكم فاسد، يقوم على الكذب؛ كما فعل الذين ستقوم الثورة عليهم، فإن الإسلام لا مصلحة له في أن يحل غاصب مستبد محل آخر مثله[٢٠٤].

---

(٢٠٠) محمد المختار الشنقيطي: **السُّنَّة السياسية في بناء السلطة وأدائها**، مرجع سابق.

(٢٠١) راجع بهذا الشأن: عبد الله الحامد: **نص لقاء خاص معه ببرنامج الشريعة والحياة على قناة الجزيرة** ومنشور على موقع القناة، بتاريخ ٢٦/ ٠٥/ ٢٠٠٢م.

(٢٠٢) عبد الرحمٰن الكواكبي: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص٢٢٥.

(٢٠٣) المرجع السابق، ص٢٢٦.

(٢٠٤) عبد الرزاق السنهوري: **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، مرجع سابق، ص٢٢٦.

فتغيير الوضع الراهن ـ بحسب رؤية السنهوري ـ يتطلب التمكين أوَّلًا؛ أي: حصول القوة بكل أنواعها: الشعبية والمادية، التي تمكن من إزاحة النظام المتغلب أو الجائر، والأهم من ذلك هو إيجاد مشروع حضاري سياسي يمكنه قيادة الأمة؛ أي: بتعبير آخر إيجاد نظرية سياسية إسلامية أولًا وقبل كل شيء؛ كما أكَّدْنَا مرارًا وتكرارًا في هذا الكتاب.

وبصفة عامة ـ كما يرى بعض الباحثين ـ فلا شك أن عملية الانتقال السياسي ـ تغيير الوضع الراهن ـ أيًا كان هدفها، حتى وإن كانت بهدف التحول الديمقراطي للأفضل، إلا أنها في النهاية عملية تغيير جذري، من شأنها أن تَمَسَّ الكثير من واقع وطموحات ومصالح فئات عديدة في المجتمع، وما قد يستتبع ذلك من اضطرابات سياسية واجتماعية واقتصادية، ربما تودِّي بالمجتمع ككل، إن لم يتم التعامل معها بحكمة سياسية.

من أجل هذا؛ كان من الأهمية بمكان ـ قبل الشروع في عملية التحول السياسي ـ العمل على إيجاد ثقافة مشتركة بين الغالبية العظمى من مكونات المجتمع؛ بتبني سياسات مُتَّفَق عليها؛ بالتوجه نحو خلق توافُقٍ مجتمعي أو ما يسمى بـ: «**الكتلة التاريخية**»، التي بإمكانها أن تدعم عملية التغيير والانتقال السياسي تلك.

فالكتلة التاريخية ـ كما يُعرِّفها محمد عابد الجابري ـ هي: كتلة تجمع فئات عريضة من المجتمع حول أهداف واضحة، ولا يُستثنى أحدٌ منها قدر الإمكان، لا أصحاب المال، ولا الكادحون، ولا الثوريون، ولا حتى بعض أولئك الذين هم في مواقع السلطة المُراد تغييرها؛ فهي الكتلة التي من خلالها يمكن استيعاب كل القوى الحية بالمجتمع قدر الإمكان؛ بدافع مبدأ التعامل مع الواقع كما هو؛ لضمان نجاح حركة التغيير؛ أي: الأخذ بالاعتبار الكامل لجميع مكونات المجتمع؛ من هنا: فالكتلة التاريخية يقوم بناؤها ـ كما يرى الجابري ـ على رؤية شموليَّةٍ جامعة لكافة القوى الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية، لا على رؤية إقصائية، تؤدي إلى تنازع مجتمعي(٢٠٥).

كذلك قام أتباع هذه المدرسة الاجتهادية المقاصدية بتقديم اجتهادات جديدة حول موضوعات وقضايا، كانت قد جعلتها المدرسة التقليدية من أصول الدين، ولعل أبرزها مفهوم الحاكمية، التي تم تكفير الأنظمة الحاكمة بمقتضاها؛ باعتبارها لا تحكم بما أنزل الله؛ استنادًا إلى قوله تعالى ـ في سورة المائدة ـ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ

---

(٢٠٥) محمد عابد الجابري: **الكتلة التاريخية.... بأي معنى؟** دراسة منشورة على الموقع الرسمي للكاتب، مرجع سابق.

﴿فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ۝٤٤﴾ [المائدة: ٤٤]؛ إذ رأى سلمان العودة ـ والذي يُصنِّفه البعض باعتباره من الذين يقفون في منطقة وسط بين المدرسة التقليدية ومدرسة فقه المقاصد ـ أن علماء السلف قد اختلفوا في تحديد مقصود الكفر هنا: هل هو كفرٌ أكبر؛ يخرج من الملة، أو كفر أصغرُ؛ أي: كفرٌ دون كفرٍ؛ كما يرى عدد من علماء السلف؟ وعليه ينبغي أن تكون هذه المسألة من مسائل الخلاف، لا أن تكون من المسائل القطعية(٢٠٦).

كما حاول تقديم مخرج لإشكالية الخلافات بين الحركات والتيارات الإسلامية، والتي بنت تلك الخلافات فيما بينها على فهمها الخاص لحديث الفرقة الناجية؛ باعتبار نفسها هي الفرقة الناجية، واعتبار غيرها من أهل البدع والضلالات؛ يقول العودة: «الحركات الإسلامية ليست مذاهب عقائدية قائمة بذاتها؛ بل هي أطياف ذات اتجاهات فكرية، أو تأويلات للنصوص الدينية، اتخذت منحًى معيَّنًا... وحديث افتراق الأمة هذا ليس في دواوين الإسلام التي جمعت الصحيح؛ مثل: البخاري، ومسلم؛ وإنما هو عند أصحاب السنن وأحمد، وله طرق كثيرة؛ ولذلك بعض أهل العلم حسنوا الحديث بمجموع هذه الطرق، ومن أهل العلم من ضعفه؛ كابن حزم وغيره، وبكل حالٍ ليست المشكلة في الحديث من حيث الثبوتُ وعدمُهُ، المشكلة أحيانًا في الفهم؛ فبعض الناس مثلًا يأخذ من الحديث أنه يعني أن نقوم بتصنيف الناس، وبعض الناس يعتبر نفسه هو الذي له النجاة، ويصف الآخرين أنهم من الهالكين، وهذا نوع من الاجتهاد أيضًا... فالأقرب ـ والله أعلم ـ أنه إذا صح الحديث، فالمقصود به الحديث عن أصول وقواعد في الانحراف عن سواء السبيل، وأقول: إن هذه الجماعات الإسلامية كلَّها ـ إن شاء الله ـ من الفرقة الناجية المؤمنة... كما أن الحديث لن يأتي في أن علينا ـ نحن الدعاة أو طلبة العلم ـ أن نقوم بإيجاد ثلاثة وسبعين قالبًا، ونضع الناس فيها»(٢٠٧)؛ فهذا يضع بذلك الإسلام بمنأىً عن اختطاف الحركات الإسلامية له، واحتكار الحديث باسمه.

ومما تجدر الإشارة إليه: أن واحدة من أبرز المدارس التي انبثقت عن فكر التيار الاجتهادي المقاصدي؛ هي **مدرسة السياسة العملية**، وهي المدرسة التي تخطت التركيز

---

(٢٠٦) راجع: تركي الدخيل: **سلمان العودة من السجن إلى التنوير**، بيروت، دار مدارك للنشر، الطبعة الرابعة، ٢٠١١م، ص١٩٤ وما بعدها.

الجدير بالذكر أن سلمان العودة كان قد مر خلال مسيرته الفكرية بمراحل من التطور والانتقال من مدرسة إلى أخرى، فبدأ حياته منتميًا للمدرسة النجدية الوهابية التقليدية، ومنها للمدرسة الإخوانية، ثم المدرسة السرورية، ثم المدرسة الاجتهادية المقاصدية وإن كان على استحياء ودون إعلان فج عن ذلك، غير أن اجتهاداته تشي بهذا التطور، وربما أنه لولا تخوفه من إثارة المجتمع الوهابي السلفي السعودي الرسمي والشعبي الذي نشأ به لكان لديه إعلان آخر وصيغة أخرى من الخطاب.

(٢٠٧) المرجع السابق، ص٢٠١ وما بعدها.

على جانب التنظير الفكري والفقهي، وعملت على تطبيق عملي لقيم ومبادئ الإسلام السياسي؛ بما يتلاءم مع الواقع العملي، ونرى ذلك بوضوح في تجارب الدول الإسلامية المعاصرة مثل: تركيا، وماليزيا، وكل من: المغرب وتونس بشكل نسبي؛ إذ إن هذه المدرسة قد ارتأت أنه ليس أمامَها فسحة من التنظير؛ نظرًا للظروف السياسية التي تمر بها بلدانها؛ فاتجهوا مباشرة إلى الممارسة السياسية، بعيدًا عن رفع الشعارات الإسلامية، وذلك على اعتبار أن التنظير سيأتي في مرحلة لاحقة؛ كنتيجة حتمية لتلك الممارسة السياسية، وما ستتركه من خبرات.

ومع ذلك؛ تبقى المعضلة الكبرى التي تواجه التيار الاجتهادي المقاصدي: أنه ليس له وجود فعلي؛ كتيار جماهيري قوي؛ لأسباب كثيرة؛ منها: أنها تقتصر على اجتهادات بعض العلماء والمفكرين، دون فكر سياسي محدد المعالم ومقنن ببرامج ومؤسسات سياسية جماهيرية؛ فهي ما زالت تيارًا فكريًّا نُخبويًّا، دون برامج تفصيلية سياسية، أو مؤسسات حركية، فرغم غناها وثرائها الفقهي السياسي، إلا أنها لم تتمكن من أن تكون تيارًا جماهيريًّا، يلتف حول أطروحاتها، كما أنه ليس لديها مؤسسات تقوم على تطوير إنتاجها، ونشره، وتسويقه بشكل مؤسسي، ومن ناحية أخرى، فإنتاجها دائمًا هو مجرد ردود أفعال على واقع سياسي، ولا يسير باتجاه وضع أسس مشروع حضاري مستقبلي شامل، ولا يجمعها إطار مؤسسي موحَّدٌ ذو أهداف مرسومة سلفًا.

إذن؛ فتلك هي أبرز التيارات والجماعات الإسلامية السياسية التي تكونت بعد سقوط الخلافة، والتي قدمت في معظمها ـ باستثناء التيار الاجتهادي المقاصدي المعاصر ـ فكرًا تقليديًّا مقارنة بما قدمه رواد النهضة الإسلامية؛ من أمثال: الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا، وغيرهم، وكما يرى كثيرون: فهذا الفكر التقليدي غير المواكب لتطورات العصر قد انعكس سلبًا على تجارب تلك التيارات والجماعات في الحكم، عندما سنحت لهم الفرصة لقيادة بلدانهم، غير أن هناك تجربتين قد تمتا بعيدًا عن المدارس التقليدية؛ هما التجربتان: الماليزية والتركية ـ ولعل التجربتين المغربية والتونسية في بداية ذات الطريق ـ فقد استطاعتا تحقيق نجاح ملحوظ ربما يعطي الأمل لدى العديد من التيارات الإسلامية في إمكانية إحداث نهضة منبثقة من الإصلاح السياسي الديني الإسلامي، مستفيدة في الوقت نفسه من مميزات التجربة الديمقراطية الحديثة، وعليه يقتضي البحثُ التعمُّقَ بعض الشيء في تلك التجارب السياسية الإسلامية، والتي تنقسم إلى: تجارب الحكم التقليدية في كل من: أفغانستان، والسودان، ومصر، وغيرها، وتجارب الحكم غير التقليدية في كل من تركيا وماليزيا.

سابعًا: تجارب الحكم التقليدية:

وهي التجارب الإسلامية في الحكم، والتي قامت في التاريخ الحديث والمعاصر

بفكر تقليدي، والتي لم تكن بالمثالية الكافية، فإذا ما تأملنا تجربتها، وجدناها لم تشهد أيَّ تطور نحو نهضة حقيقية؛ إذ ركزت على التغيير السياسي بصفة أساسية؛ بالعودة إلى رفع الشعار السياسي الإسلامي، دون محتوًى فقهيٍّ سياسي متجدد ومتطور، وفي المقابل: أهملت التحديث العلمي والاجتماعي، ولم تطرح برنامجًا تنمويًّا، تُقنع به الشعوب؛ لكي تتبعها وتؤيدها في سبيل تحقيقه، برنامجًا تحارب من خلاله الفقر والبطالة والظلم الاجتماعي؛ بل يرى البعض أنها كانت سببًا في تضخم تلك المشكلات، فتمزق المجتمع، وتصاعد العنف المجتمعيُّ، مُؤذِنًا بانهيار التجربة من أساسها، وتاركًا الكثير من علامات الاستفهام حول مدى قدرة التيارات الإسلامية على قيادة أوطانها، قد كان أحد أبرز سلبياتها هو افتقادَها لوجود برنامج سياسي مبنيٍّ على قيم فقهية شرعية تجديدية ومقننة؛ بحيث يتم إنزالها على الواقع، بآليات إبداعية تراعي متغيراته.

أ ـ التجربتان الماليزية والتركية:

كما سبق القول: فهاتان التجربتان قد تمتا بعيدًا عن المدارس التقليدية؛ إذ إن من قام بهما تيارات إسلامية غير تقليدية، وهما تجربتان ربما يعطي نجاحهما الأمل لدى العديد من التيارات الإسلامية في إمكانية إحداث نهضة منبثقة من الإصلاح السياسي الديني الإسلامي، مستفيدة في الوقت نفسه من مميزات التجربة الديمقراطية الحديثة.

ولكن الأمر المطروح للنقاش حول هذه التجارب أنه ليس على التيارات الإسلامية أن تستنسخ هاتين التجربتين لأوطانها نسخًا؛ لأن ما يصلح لبلد قد لا يصلح لبلد آخر، ولكن تبقى القيمة الحقيقية في تعلم الإيمان بوجوب التجديد والإحياء والاجتهاد الديني السياسي المستمر، في إطار مبادئ ومقاصد الشريعة.

لقد استطاعت كل من ماليزيا وتركيا أن تحقِّقَا نجاحًا نِسْبِيًّا؛ بخروجهما من عباءة الفكر السياسي الإسلامي التقليدي، وباستحداث آليات جديدة، وفي الوقت ذاته استطاعا المواءمة بين أمرين تم اعتبارهما ـ في ذهنية كثيرين ـ متناقضين، وهما: الملامح السياسية الإسلامية من جانب، والديمقراطية الغربية من جانب آخر؛ لذا كان من المهمِّ أن نتأملهما بشيء من التفصيل.

إذ تميزت هاتان التجربتان السياسيتان عن غيرهما من التجارب بالنجاح النسبي، وحققتا قدرًا كبيرًا من القبول الشعبي على المستوى الداخلي، وحظيتا بالرضا على مستوى العلاقات الدولية؛ فاندمجتا في النظام الدولي القائم، بعكس التجارب الأخرى التي مُنيت بالفشل، وبصفة عامة؛ فالدارس والمحلل للنموذج والتجربة السياسية الإسلامية في كل من ماليزيا وتركيا، يستطيع التوقف عند عدد من المؤشرات الأساسية؛ وهي:

ـ تلازم نجاح هاتين التجربتين الإسلاميتين اقتصاديًا وتنمويًا وبشريًا مع وجود برنامج فكري سياسي غير تقليدي، مما مثَّل لأول مرة في تاريخنا الإسلامي الحديث بداية طرح لفكر وآليات سياسية إسلامية خارجة عن مألوف ما تعارفت عليه التيارات الإسلامية منذ سقوط الخلافة إلى الآن؛ إذ إن المراقب لهاتين التجربتين يلاحظ قَبولًا ورضاءً ببعض قيم وآليات الدولة الحديثة، وتقنينها؛ كتوأمة لقيم وآليات سياسية إسلامية، دون الدخول في جدل التأصيل والتقنين الشرعي لهذه القيم والآليات ـ مع ابتكار في الأشكال التطبيقية لها، بحسب واقع واحتياجات مسيرة نهضة هاتين الدولتين بشكل أو بآخر ـ فالقائمون على التجربتين لم يهتموا بتقنين الجانب الفكري لديهم، ولكن اتجهوا مباشرة إلى تطبيق النظرية الغربية الحديثة؛ كخطوة مبدئية، فالناظر إلى الواقع السياسي في ماليزيا وتركيا، يستطيع أن يخرج بجزم كبير بأن هاتين الدولتين هما نموذجان لدول ذات أنظمة سياسية ذات توجه سياسي منسجم ومتطور ونامٍ نحو نظرية حكم إسلامية، وفي الوقت نفسه لا يتعارض ـ بل يتماهى ـ مع ملامح الدولة الديمقراطية الحديثة.

ـ على الرغم من إعجاب وإشادة عموم جماهير وقواعد الحركات والتيارات الإسلامية التقليدية في العالم الإسلامي بهاتين التجربتين، إلا أنَّ هناك تحفظًا غيرَ مباشر من قبل قيادات هذه التيارات من خلال تجنبهم نقاش تطور المسيرة السياسية لدى الإسلاميين في هاتين الدولتين، وعند سؤالهم عن رأيهم في التجربتين، نسمع الجوابَ التقليدي دائمًا؛ هو عدم ملاءمة تطبيق هاتين التجربتين في الدول الإسلامية الأخرى؛ بدعوى خصوصية كل دولة.

ـ إن قادة هاتين التجربتين هم قيادات إسلامية خرجت ـ أو بالأصح: انشقت ـ عن حركات تقليدية إسلامية في كل من ماليزيا وتركيا؛ احتجاجًا على الجمود الفكري والسياسي للمدارس والحركات الأم التي كانوا ينتمون إليها، رافعين شعار التجديد، وتفعيل مبادئ الفكر الإسلامي السياسي مع واقع مجتمعاتهم.

ـ إن ما جعل النموذجين متميزين: هو قَبولُهما وممارستهما لمفهوم التعددية السياسية داخليًا وخارجيًا بواقعية سياسية متميزة، وبفكر منفتح على الآخر؛ إذِ استطاعا طمأنة الكثيرين داخليًا وخارجيًا بأن هناك نموذجًا إسلاميًا، من شأنه أن يُؤْمن بقيم الدولة الحديثة، ويندمج في الحياة السياسية الداخلية من ناحية، كما أن بإمكانه الاندماج في المجتمع الدولي من ناحية أخرى.

وهنا يتحتم عدم إغفال التجربتين الإسلاميتين في كل من المملكة المغربية وتونس، وما حققتاه من تقدم على صعيد إنفاذ الفكر الاجتهادي المقاصدي، غير أنها تبقى محاولات ولا تزال في طور الفكر والتجريب، ولم تصل إلى مرحلة إحداث نهضة

تنموية حقيقية على أرض الواقع حتى الآن، يمكننا من خلالها القطع بنجاحها، ومع ذلك يرى كثيرون أنها لو سارت على ذات المنهج والمنوال، أو زادت من وتيرته، ربما تحقق نجاحًا مُهمًّا في المستقبل، وتجدر الإشارة إلى أنه سيتم إلقاء الضوء على بعض منجزاتهما الفكرية والسياسية في معرض الحديث عن تداعيات الربيع العربي؛ إذ إن أغلب تطورهما الفكري والسياسي كان مرتبطًا بذلك الحدث.

وبالمجمل؛ وكما سبقت الإشارة؛ فالمدرسة التقليدية في الفكر السياسي الإسلامي ـ كما يرى بعض الباحثين ـ قد تعثرت كثيرًا في تحقيق مشروع نهضة حقيقية لشعوبها، وقد تجسد ذلك في عدة تجارب سياسية للحكم، وفي المقابل؛ حققت كلٌّ من ماليزيا وتركيا نجاحًا ملحوظًا؛ بخروجهما من عباءة الفكر التقليدي، غير أن عُمْرَ تجربتِهما لا يزال قصيرًا جِدًّا؛ مما يحول دون إمكانية إصدار حكم شامل عليهما، وفي الوقت ذاته يلاحظ أنهم لم يهتموا بتقنين الجانب الفكري لديهم بتأصيل شرعي وفقهي؛ ولكن تبنوا وطبقوا سياسات وآليات النظرية السياسية الغربية الحديثة، على اعتبار أنها تلتقي مع مقاصد الشريعة، فمن المؤكد أنهم سوف يواجهون العديد من المشكلات والتحديات في المستقبل؛ نتيجةً حتميَّةً لعدم تأصيل البعد التنظيري الشرعي السياسي لديهم؛ خاصة فيما يتعلق بعلاقة الدين بالسياسة، وهي المشكلات والتحديات التي بدأت تركيا تنخرط بها بالفعل في الآونة الأخيرة.

ثامنًا: أزمات التيارات الثلاث مع الربيع العربي:

بشكل عام ـ وكما سبق القول ـ فمُجمَلُ التيارات السياسية الإسلامية تنقسم ثلاثَة توجهات رئيسة، هذا هو ترتيبها بحسب تواجدها وانتشارها على الأرض:

الأول: تيارات تقليدية: وهي التي تتسم بتشبثها الشديد بالماضي؛ رغبة في إحيائه بذات الآليات القديمة، ويرى الكثيرون أن هذا التوجه سينتهي بها إلى انتكاسة حضارية.

الثاني: تيارات اجتهادية جزئية: وهي التي بدأت بداية اجتهادية تجديدية؛ بما طرحه روادها من فكر متقدم في سياق تاريخي محدد، غير أنه ـ على الرغم من مرور الزمن بما يحمله من متغيرات ـ إلا أنها تجمدت عند تلك اللحظة المؤسسة؛ فبدأت تتخذ منحى التقليد ـ لفِقدانها خاصيَّةَ التطور ـ لتتماهي مع التوجه الأول تمامًا، وتدور في حلقة مفرغة، وتكتنفها حالة من الحيرة والتردد بين الاجتهاد والتقليد، وعليه؛ يرى كثيرون أن ما تطرحه من فكر لن يؤدي إلى نهضة حضارية تذكر.

الثالث: تيارات اجتهادية تجديدية مقاصدية: وهي التيارات التي يرى مقيموها أنها بما تطرحه من فكر متطور من الممكن أن تقود مشروعًا نهضويًّا إذا ما حافظت على آلية

التطور داخلها بشكل يجعلها مواكبة لمتغيرات العصر، وإذا ما تحولت إلى أن تكون ذات صبغة جماهيرية؛ ليتم إنزال فكرها السياسي على أرض الواقع.

والجدير بالذكر؛ أن تلك التيارات الثلاثة قد تعالى صوتها، واحتدم الصراع فيما بينها؛ بل وتطور فكرها ـ سلبًا أو إيجابًا ـ تفاعلًا مع أحد الأحداث المعاصرة المهمَّة التي حدثت في السنوات الأخيرة، وهو انطلاق ثورات الربيع العربي وما أحدثته من تداعيات فكرية واجتماعية وسياسية.

الربيع العربي وتداعياته:

مما زاد التحديات التي تواجه التيارات الإسلامية زخمًا ـ: انفجار ما عرف بالربيع العربي، حاملًا معه العديد من التفاعلات الفكرية والسياسية والميدانية بصورة ضخمة، مثلت زلزالًا مسَّ الشعوب والأنظمة والتيارات بمختلف فصائلها؛ إذ طالت كلَّ أوجه الحياة في هذه المجتمعات والدول، وأنتجت فكرًا ومؤسسات شعبية ورسمية اضطرت إلى أن تتفاعل مع الواقع بشكل متسارع، غير أنه تطور إلى صور متناقضة، أطرت هذا المشهد، فمن ثورات شعبية، إلى انقلابات عسكرية دعمت ثورات مضادة، إلى شبه حروب أهلية.

وعليه؛ مثلت قضية التحول السياسي إلى الدولة الحديثة مطلبًا رئيسًا، أجمعت عليه التيارات الشعبية كافة دون استثناء بما فيها الكثير من قواعد التيارات الإسلامية التي واجهت تحدِّيًا كبيرًا في كيفية التعامل مع هذا المطلب الشعبي، الذي يدعو إلى تكريس التجربة السياسية الحديثة، وإلغاء احتكار القرار السياسي من أيَّةِ أنظمةٍ فردية أو حزبية ضيقة.

وسط هذه الأجواء تجلى بوضوح ضعف قدرات الإسلاميين على طرح برنامج سياسي متطور قادر على استيعاب الواقع والآخرين، ومما زاد الموقف تعقيدًا: ما جرى في تونس، ثم في مصر، وسوريا، ، وليبيا والعراق أخيرًا؛ من تعثر تجربتَيِ الحراك السياسي والحكم الإسلاميَّينِ، وهو ما أظهر تناقضًا بين الدور الرئيسي الذي أسهَمَ به التيار الإسلامي في عملية التغيير السلمي ميدانيًّا عند اندلاع الثورات، وبين العجز عن طرح أيِّ فكر وبرامج سياسية تستطيع أن تستوعب إرادة الأمة بعد الوصول إلى سدَّة الحكم.

ومع ذلك؛ فلم يخلُ الربيع العربي من جوانب إيجابية فيما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة؛ من أبرز تجليات الحراك الفكري والسياسي الناجم عنه كان في إعادة إحياء القضايا العامة مرة أخرى، ووضع التيارات والحركات الدينية على المحك؛ لتعيد تقويم نفسها مرة أخرى، وتصويب أخطائها الناجمة عن الممارسة السياسية، وتطوير العديد من القوانين في كل من المغرب وتونس؛ لتلبي احتياجات الواقع من ناحية، ومقاصد الشريعة الإسلامية من ناحية أخرى.

ففي تونس استطاعت حركة النهضة التونسية ذات التوجه الإسلامي - والشريك في الحكم في الوقت الحالي - الإسهام في إصدار دستور توافقي جَمَعَ كل الفرقاء السياسيين من ذوي التوجهات السياسية المختلفة، وقد أسس هذا الدستور لدولة مدنية ذات مرجعية وصبغة إسلامية؛ فقد حدد الدستور في الفصل الأول منه أن الإسلام هو دين الدولة، وفي الفصل الثاني أكد على مدنية الدولة واحترام المواطنة وإرادة الشعب بمجمل طوائفه، واحترام سيادة القانون، وفي الفصل الثالث: ردَّ السيادة إلى الشعب؛ فهو صاحب السيادة، يمارسها كيفما يشاء، ثم أكد بعد ذلك في فصول أخرى على دور الدولة في التصدي للتكفير، ونشر التسامح الديني، وحماية المقدسات، وفيما يتعلق بالترشح لرئاسة الجمهورية: فقد فتح الباب واسعًا أمام المواطنين كافة للترشح، إلا أنه اشترط فيه شرط الإسلام(٢٠٨)، مع الأخذ بعين الاعتبار أن غالبية سكان تونس هم من المسلمين، وعليه فهذه القضية - اشتراط الإسلام - هي أمر بدهيّ؛ لا حاجة إلى إيراده في الدستور، غير أن فيه التأكيدَ على الصبغة الإسلامية للدولة.

ومع ذلك - كما سبق بيانه - تبقى تجربة مدرسة الإسلاميين بالمملكة المغربية هي الأكثر تميزًا في هذا الشأن مقارنة بالمدارس الأخرى؛ فقد تلاقت إرادة القوى السياسية الإسلامية مع النظام الحاكم من أجل تحقيق تطوير سياسي هادئ؛ مما مكنها من تجاوز سلبيات الربيع العربي، وتفادي هزاته؛ بل على العكس استفادت من إيجابياته وما أحدثه من حراك سياسي على مستوى الفكر والممارسة؛ فقد استطاعت القوى السياسية الإسلامية بالمغرب طمأنة المجتمع والنظام الحاكم والقوى السياسية الأخرى بأنهم لن يختزلوا المجتمع في فكرهم وتنظيمهم؛ بتبنِّيهِمُ المفهومَ الحضاريَّ الذي يسع الجميع؛ ومن ثم وضعوا إطارًا تنظيريًّا له، ثم انتقلوا به إلى الممارسة السياسية، وهم الآن يقودون تجربة مستقرة بالمملكة، تدعو للإعجاب، وإن كان أمامها تحديات كبيرة، لقد تجسد تميزهم في تركيزهم على التغيير الحضاري المقاصدي ذي الأبعاد القيمية والإنسانية والأخلاقية، وليس التغيير السياسي الشكلي المتمركز حول إقامة الحدود بمفهومها الجنائي الضيق؛ مما جنبهم الانزلاق في جدلية العنف والعنف المضاد، فما يطرحونه من رؤى إنسانية قد انطلقت من المجتمع لتسع جميع مكوناته؛ ومن ثم تدمج في العملية السياسية، وهو ما أضفى على تجربتهم أبعادَها السلمية الهادئة، فأحد منظري تلك المدرسة يرى أن الخيار الحضاري هو منطلق مركزي للتغيير، وأن الخلل الطارئ على العمل الإسلامي المعاصر يكمن في اهتمام الإسلاميين الزائد بالعمل السياسي، والإعلاء من شأن التغيير السياسي(٢٠٩)، وقد استطاعوا بالفعل تحقيق الكثير من

---

(٢٠٨) للمزيد راجع: **الموقع الرسمي للدستور التونسي**: (www.tunisie-constitution.org).

(٢٠٩) محمد يتيم: **العمل الإسلامي والاختيار الحضاري**، منشورات جمعية الجماعة الإسلامية، دار قرطبة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، ص٥٤.

المكاسب السياسية، لعل أبرزها: تعديل الدستور؛ ليعطي الأمة دورًا أكبر في الممارسة السياسية.

لقد أجرت الحركة الإسلامية المغربية المعاصرة العديد من المراجعات الفكرية التي رأى كثيرون أنها مراجعات عميقة وجريئة لتصحيح المسار؛ إذ انتهوا منها إلى أنهم جماعة من المسلمين، وليسوا جماعة المسلمين؛ وبالتالي: فرؤيتهم للدين ليست هي الدين ذاته؛ وإنما رؤية بشرية، قد يكتنفها الخطأ أو الصواب، كما استطاعوا التمييز - لا الفصل - بين السياسي والدعوي، وهو الأمر الذي لا تزال كثير من التيارات الإسلامية تتخبط فيه حتى الآن، كذلك تمكنوا من إسقاط فكرة القائد الأسطورة والمحور، الذي يدور عليه كل شيء داخل التنظيم، واعتمدوا العمل المؤسسي، كما توقفوا عن العمل السري؛ فقد أيقنوا أن السرية ليست هي التي تحمي العمل وتحصّنه؛ بل العكس؛ فرسخوا مبدأ الشفافية والمصارحة، وتقبل النقد، بخلاف الحركات الأخرى؛ التي ما زالت تتخوّف من الوضوح والنقد والمراجعة، وانخرطت في قوى المجتمع، وتعاونت معها دونما توجسات، بخلاف تيارات كثيرة ما زالت تعاني عزلة اجتماعية(٢١٠).

كذلك استفادت من تجارب التيارات الإسلامية في العالم الإسلامي استفادةَ اتعاظ لا إعجاب، خاصَّةً التجارِبَ التي اصطدمت مع الأنظمة، كما حاولوا تأصيل وتصحيح ومراجعة جملة من المفاهيم، ومن ذلك: مسألة الولاء والبراء؛ التي اتخذها البعض ذريعة لمعاداة الواقع أو الانعزال عنه، أضف إلى ذلك انعتاقهم الواعي من أيَّةِ صيغة تنظيمية دولية؛ فلم ينخرطوا في أيِّ تنظيم دولي؛ إذ كانوا مُصرِّينَ منذ البداية على عدم الارتباط التنظيميِّ بأيَّةِ جهةٍ خارجية ولو كانت إسلامية، واستطاعوا التخلي عن العنف والصدام مع الآخر، وتبنّي الحوار، والتواصل مع كل مكوّنات المجتمع، بما فيها السلطة، والتركيز على العمل الثقافي التربوي والاجتماعي.

لقد مكَّنتها ديناميكيَّتُها العالية، وقدرتها على التغيُّرِ والتطوُّرِ، ومراجعة الأخطاء، وإعادة الحسابات على مختلف الأصعدة؛ من تحقيق عدد من الإنجازات على المستوى الفكري والتصوري، وعلى المستوى التنظيمي والهيكلي، وعلى المستوى الوظيفي، كان من أبرزها: الاتحاد بين عدد من فصائلها في عام: (١٩٩٦م)؛ وفق رؤية منهجية واضحة؛ منها: مرجعية الاحتكام إلى الكتاب والسُّنَّة، وأن القرار يكون بالشورى الملزمة، وأن تولي المسؤولية يكون بالانتخاب؛ كأرضية مشتركة للاندماج التنظيمي، فاستطاعت التخلي عن تقديس التنظيم، والتحرّر من الانغلاق على التصوّرات وبعض

(٢١٠) محمد عياش الكبيسي: **التجربة الإسلامية المغربية**، دراسة منشورة بجريدة العرب القطرية، بتاريخ ٣١ مارس ٢٠١٥م.

المسلّمات الفكرية السابقة، وجعلتها قابلة للمناقشة والنقد والأخذ والردِّ، كما جعلت همها الأكبر إصلاح المجتمع، وتطوير البِنَى التحتيَّةِ المجتمعيَّةِ: الاقتصادية والثقافية بعيدًا عن النزاعات الإيديولوجية[٢١١].

ومن أبرز روَّادها في الوقت الراهن: كلٌّ من: عبد الإله بنكيران؛ رئيس الحكومة المغربية السابقة، وسعد الدين العثماني رئيس الوزراء الحالي، ومحمد يتيم، وأحمد الريسوني، وغيرهم، ويُعَدُّ هذا الجيلُ امتدادًا لجيل سابق، استطاع تأصيل هذا المنحى الحضاري، وهو ما اصطلح البعض على تسميته: (السلفية الوطنية)، والتي كان محور برنامجها هو مقاومة الاستعمار الغربي لبلدان العالم الإسلامي من ناحية، والسعي لإقامة دول إسلامية وطنية من ناحية أخرى، ومن أبرز روادها: عبد الحميد بن باديس، وعلال الفاسي، والشيخ أبو شعيب الدكالي، والشيخ محمد بن العربي العلوي، وقد جمعت السلفية الوطنية بين الهمِّ النهضويِّ والإصلاحيِّ، والقضية الوطنية التحررية، وكان لمحمد بن العربي العلوي الأثر البارز في تبلور هذا الاتجاه في المغرب؛ فلم يكتف بمحاربة الطريقة الصوفية الموالية لسلطات الحماية، بل عمد إلى مقاومة الحماية الفرنسية مباشرة؛ بالتشهير بسياستها، واستنهاض الهمم للوقوف في وجهها، علاوة على التحاقه بصفوف الثوار؛ ومن ثم تحولت من سلفية تاريخية تقليدية إلى سلفية وطنية مناضلة، كونت الجيل الأول من رجال الحركة الوطنية المغربية، وقدمت لهم الأساس الفكري العربي الإسلامي لتطلعاتهم النهضوية التحديثية ومواقفهم السياسية النضالية[٢١٢]، وهو ما استرشَدَ به التيارُ الإسلاميُّ السياسيُّ المغربيُّ المعاصر في تجربته وممارسته السياسية الحالية.

وبالقطع ـ مع المزيد من الممارسة السياسية في المستقبل ـ من المتوقع أن يواكب تلك الممارسةَ الكثيرُ مِنَ التقنين الفقهي السياسي؛ بناء على احتياجات الواقع السياسي، وطبقًا لجدليَّةِ المحاولة والخطأ.

فلا شك أن الربيع العربي مثَّل واحدة من التحديات والمنعطفات التاريخية المهمَّة في تاريخ الأمة، والتي من شأنها أن تدفع مفكريها وفقهاءها نحو الانخراط في عملية اجتهادية تجديدية شاملة؛ لمواجهة تلك التحديات، وما تفرضه من مستجدات حول واقعها ومصيرها المستقبلي؛ بالعودة إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، لقد دفعت ضخامة هذا الحدث وعمق التحولات المتزامنة معه علماءَ دينٍ وهيئاتٍ نحو التصدي لقضايا الفتن الطائفية، أو التطرف والإرهاب، أو مقاومة الأنظمة المستبدة؛ بتبني رؤًى

---

(٢١١) المرجع السابق.

(٢١٢) محمد أبو رمان: **أنا سلفي.. بحث في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين**، مرجع سابق، ص٤٩ وما بعدها.

واجتهاداتٍ فقهيَّةٍ تجديديَّةٍ، كان من أبرزها: ما اتجهت إليه مؤسَّسةٌ دينية تقليدية - هي الأزهر - نحو تبني فكر اجتهادي مقاصدي؛ فأخرجت وثيقة فقهية - وبغض النظر عن نياتها - عُرفت باسم: «وثيقة الأزهر حول المرجعية الإسلامية للدولة ومدى توافقها مع الدولة الديمقراطية الحديثة»، وهي الوثيقة التي أصدرها الأزهر بعد ثورة ٢٥ يناير بمصر - والتي يمكن اعتبار ما طرحته من رُؤًى هو عودة لإحياء ما سبق أن طَرَحَهُ رواد المدرسة الاجتهادية من قبل - وقد جاء فيها: «نعلنُ توافقنا نحن المجتمعين على المبادئ التالية لتحديد طبيعة المرجعية الإسلامية النيرة، التي تتمثل أساسًا في عدد من القضايا الكلية، المستخلصة من النصوص الشرعية القطعية الثبوت والدلالة، بوصفها المعبرة عن الفهم الصحيح للدين، **ونجملها في المحاور التالية**:

أولًا: دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة، التي تعتمد على دستور ترتضيه الأمة، يفصل بين سلطات الدولة ومؤسساتها القانونية الحاكمة.

ثانيًا: اعتماد النظام الديمقراطي، القائم على الانتخاب الحر المباشر، الذي هو الصيغةَ العصرية لتحقيق مبادئ الشورى الإسلامية، بما يضمنه من تعددية ومن تداول سلمي للسلطة، ومن تحديد للاختصاصات ومراقبة للأداء ومحاسبة للمسؤولين أمام ممثلي الشعب.

ثالثًا: الالتزام بمنظومة الحريات الأساسية في الفكر والرأي، مع الاحترام الكامل لحقوق الإنسان والمرأة والطفل، والتأكيد على مبدأ التعددية واحترام الأديان السماوية، واعتبار المواطنة مناط المسؤولية في المجتمع.

رابعًا: الاحترام التام لآداب الاختلاف وأخلاقيات الحوار، وضرورة اجتناب التكفير والتخوين واستغلال الدين واستخدامه لبعث الفرقة والتنابذ والعداء بين المواطنين.

خامسًا: تأكيد الالتزام بالمواثيق والقرارات الدولية، والتمسك بالمنجزات الحضارية في العلاقات الإنسانية، المتوافقة مع التقاليد السمحة للثقافة الإسلامية والعربية.

سادسًا: الحرص التام على صيانة حرية التعبير والإبداع الفني والأدبي في إطار منظومة قيمنا الحضارية الثابتة.

سابعًا: إعمال فقه الأولويات في تحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية، ومواجهة الاستبداد ومكافحة الفساد والقضاء على البطالة، وبما يفجر طاقات المجتمع وإبداعاته في الجوانب الاقتصادية والبرامج الاجتماعية والثقافية والإعلامية[٢١٣].

---

(٢١٣) **وثيقة الأزهر حول المرجعية الإسلامية للدولة المدنية**، والمنشورة بجريدة الأهرام المصرية، بتاريخ ٢١ يونيو، ٢٠١١م.

وعلى الرغم من أن هذه الوثيقة كانت تناقش قضية وطنية مصرية، إلا أن بعض المنتمين إلى مدرسة المقاصد يرون أن أحكامها الشرعية يمكن اعتبارها اجتهادًا للمواءمة والتوازي الإيجابي بين القيم السياسية الشرعية وقيم الدولة الحديثة، سواء في مصر أو غيرها، فهي ـ أي: الوثيقة ـ بما تحمله من رؤية تنويرية تقدمية تُعد بداية جيدة يمكن البناء عليها وتطويرها مستقبلًا؛ سعيًا نحو خلق مشروع سياسي إسلامي حضاري.

ولكن ذات المجموعة ترى أن ذلك التخوف يبقى قائمًا ويتجسد في احتمالية عدم إيمان مؤسسة الأزهر ذاتها بهذا التوجه الفكري والفقهي؛ فهي في حقيقة الأمر مؤسسة تاريخية تراثية تقليدية، وربما كانت تحركاتها هذه صادرة عن ضغط الواقع الثوري عليها، ومطالب الجماهير، وليست ضمن منهج ورؤية مقاصدية اجتهادية شاملة، ولعل ما يؤكد ذلك صَمتُ مؤسَّسةِ الأزهر بعد ذلك عن المطالبة بتحقيق مضمون هذه الوثيقة، بعد أن هَدَأَ الحراكُ الثوريُّ مُؤذِنًا بعودة الأمور إلى سابق عهدها.

كما أن الوثيقة، ـ رغم تعرُّضِها لعدد من المفردات الفقهية؛ مثل: الشورى، والرقابة السياسية، والمحاسبة، والعدالة الاجتماعية ـ إلا أنها صدرت دون تأصيل علمي فقهي موسع وكاف لتلك المفردات، وهذا ما جعلها لا تبدو أكثر إقناعًا.

تلك هي بعض إرهاصات التحولات الجارية في المنطقة، وإسقاطاتها على الفكر السياسي الإسلامي، ومع ذلك يبقى الدرس الأبرز الذي يجب أن تتفهمه وتستوعبه التيارات السياسية الإسلامية؛ سواء التقليدية منها أو الاجتهادية، من تجربة ثورات الربيع العربي ـ: هي حتمية الإيمان بدور المجتمع الذي كان له الحضور القوي والفاعل الأبرز في هذا التغيير، ومن ثم استغلته التنظيمات والتيارات لاحقًا، فأحد أبرز المؤاخذات التي يرى البعض أنها تعتور الطرح الفكري السياسي ـ التقليدي أو الاجتهادي ـ هي إهمال دور المجتمع بمكوناته في عملية التغيير، والاعتماد على التنظيمات والنخب، على الرغم من أن المجتمع هو المستهدف بمشاريع تلك التنظيمات من ناحية، وهو أيضًا المحرك الأساسي للتغير وصانعه من ناحية أخرى؛ من هنا كانت الحقيقة التي يجب أن تعيها تلك التيارات هي: أن الإيمان بالمجتمع وبدوره المحوري في صناعة التغيير هو المنطلق الأساسي نحو تحقيق نهضة حقيقية.

تاسعًا: أزمة التيارات الثلاث: الموقف من تنظيم الدولة الإسلامية نموذجًا:

لعل واحدة من أبرز تداعيات الربيع العربي على المنطقة العربية ـ هي ظهور دولة الخلافة الإسلامية: «داعش» في صيغتها الحالية، التي اتسمت بقدر هائل من العنف والتطرف، والتي يذهب البعض إلى أنها كانت نتيجة حتمية لفشل ثورات الربيع العربي، وانتشار اليأس بين شباب الإسلاميين؛ فاتجهوا إلى تَبَنِّي فِكرِ التغيير بالقوة؛ فانخرطوا

في تلك الحركة التي هي في حقيقة الأمر امتداد للقاعدة والفكر الجهادي المتأسس على وجود حواضن فكرية وفقهية له في الفكر والفقه الإسلامي العام؛ وبالأخص السياسي منه، في حين يرى آخرون أنها من صناعة قوى الثورة المضادة؛ لضرب ثورات الربيع العربي وإفشالها، ويذهب رأي ثالث إلى أنها إحدى تجليات المؤامرة العالمية على المنطقة العربية والإسلامية، ونتيجة لتعدد الآراء حول كيف تشكلت داعش؛ ذهب بعض الباحثين إلى أنه ليس من اليسير الإجابة على هذا السؤال دون الانخراط في دراسات معمقة بهذا الشأن(٢١٤).

لذا؛ فمن المهم أن نتوقف قليلًا لنقوم بدراسة حالة لهذا الحدث السياسي الذي انفجر وقت إعداد هذا الكتاب وكانت له أصداء عالمية واسعة الانتشار، وقد تفاعلت معه كل التيارات السياسية السابق تناولها، ألا وهو: إعلان «داعش» الخلافة الإسلامية، ومبايعة قائدِهم أبي بكر البغدادي أميرًا للمؤمنين، وخليفة للمسلمين؛ حيث دفع هذا الحدث جميع التيارات الإسلامية إلى الحديث مُجدَّدًا عن مشروع الخلافة، وتقديم رؤى فقهية حول مشروعية هذا الإعلان من عدمه، وكأنه الصخرة التي ألقيت في بحر الفكر والفقه السياسي الراكد؛ إذ إن «داعش» بهذا الإعلان عادت لتطرح سؤال الخلافة من جديد على العالم الإسلامي، فلننظر كيف ستكون إجابات التيارات الإسلامية على هذا السؤال، وهو السؤال الذي يحمل بداخله العديد من الأسئلة المتولدة عنه، والتي تمثل في جوهرها التحديات التي يواجهها الفقه والفكر الإسلامي السياسي المعاصر، وكيفية التفاعل معها؛ ومنها: شكل الخلافة، المشاركة الشعبية، السيادة والشرعية السياسية، الحقوق والحريات، آليات التغيير، شكل المعارضة، العلاقة مع الآخر؛ المسلم وغير المسلم، وغيرها من التحديات.

ويكتسب نموذج تنظيم الدولة دراسة حالة أهمية قصوى، ليس باعتبارها الحدث

---

(٢١٤) تساءل أحد الباحثين «كيف تشكّلت داعش؟ مؤكدًا في إجابته على أن الأمر بحاجة إلى دراسةٍ بحثيةٍ موسعةٍ، تسعى إلى تفسير وتحليل أسباب نشوء وتشكُّل هذا التنظيم، الذي غدا الأكثر غموضًا وتطرفًا وتمددًا وتقويضًا لجغرافيا الدولة الوطنية الحديثة، وأنه ربما أحد التفسيرين: الاجتماعي السياسي والعقائدي اللاهوتي ـ قادرًا بمفرده، على الإجابة عن هذا التساؤل، كما لا ينبغي الاستهانة بالإجابة عن هذا السؤال، بمجرد اعتبار داعش تطورًا منطقيًا للسلفية الجهادية، ولا بكونها امتدادًا طبيعيًا للمدرسة الوهابية النجدية، ولا باعتبارها نتيجة متوقعة لتنامي الاستبداد والتهميش والحروب والبطالة التي سادت دوائر واسعة من المجتمعات العربية؛ فمن المؤكد أن لنشوء داعش علاقة بذلك كله، لكن لا يمكن لأي من هذه القوالب التفسيرية أن تقدم إجابات شافية عن سبب وجود هذه الظاهرة بهذا الشكل الذي يمثل أقصى حالات التوحش والساديَّة والغلو الديني والعنف العسكري، إلى درجة بدا معها تنظيم القاعدة، معتدلًا وقابلًا للحوار، بل وصلت المفارقة إلى درجة أن غدا خطاب القيادات الشرعية التاريخية لتنظيم القاعدة لا يفتأ يُحذِّرُ من الغلو والتكفير، وفكر الخوارج الذي يرونه تجلى بأبشع صوره في سلوك تنظيم داعش.

راجع: نواف القديمي: **سؤال كبير... كيف تشكّلت داعش**، مقالة منشورة بجريدة العربي الجديد، بتاريخ ٢٠ أغسطس ٢٠١٤م.

المعاصر الأبرز الذي أحدث هزة كبرى لكل المفاهيم المعاصرة حول القيم السياسية الإسلامية فحسب، ولكن أيضًا ـ كما يرى بعض الباحثين ـ لما سيكون له من تبعات كبرى في المستقبل؛ إذ من المؤكد أنه سيقود إلى متغيرات كبرى في المستقبل سواء على مستوى الفكر أو الممارسة السياسية؛ فقد وضع الأمة على مفترق طرق، وأصبح ليس أمامها من خيار، سوى حسم الموقف من كافة القضايا العالقة؛ وتحديدًا الخاصة بالفكر والفقه السياسي الإسلامي؛ ومن ثم: حتمية الاجتهاد والتجديد فيه؛ كضرورة وجودية، فلا شك أن «داعش» هي حالة صادمة كنتاج لمن يريد تطبيق الفقه والفكر التراثي التقليدي بقراءة نصية حرفية، دون إعمال للاجتهاد الشرعي ومقاصد الشريعة ومتغيرات الواقع.

أ ـ موقف الحركات الإسلامية من تنظيم الدولة:

وكما يبدو من العنوان، واتِّساقًا مع منهج هذه الدراسة، سيتركز اهتمامنا على الجانب الفقهي السياسي فقط، وبخاصة الجدل الفقهي الذي أثير حول إعلان داعش للخلافة، والذي احتدم بين التيارات الإسلامية على مختلف مشاربها، وهي التيارات التي تم تقسيمها في بداية هذا التحدي إلى مدرستين رئيستَين؛ هما: المدرسة السلفية التقليدية، والمدرسة الاجتهادية؛ لذا سنتتبع الموقف الفقهي لكل منها من إعلان دولة الخلافة بالعراق والشام.

أ ـ موقف تيارات السلفية التقليدية:

انسجامًا مع ما ذكرناه سابقًا من توجهات ورؤى لهذه المدرسة؛ فهي ترفض إعلان داعش للخلافة رفضًا مبدئيًّا، وذلك من منطلق إيمانها بأن التغيير لا يكون بالقوة المسلحة، وإنما هي إرادة يفرضها الله حينما ينصلح حال الرعية، وأن الأنظمة القائمة هي أنظمة لا يجوز الخروج عليها، سواء أكانت شرعية، أم غير شرعية؛ فالشرعي منها لا يجوز الخروج عليه؛ انطلاقا من حصوله على هذه الشرعية، أما غير الشرعي منها، فلا يجوز الخروج عليه أيضا؛ مخافة الفتن والسير بالأمة نحو مصير غير معلوم، قد تكون سمته الأساسية الاضطرابات والفوضى، وهي الرؤية التي تناولناها في أكثر من موضع من هذا الكتاب.

ب ـ موقف السلفية الجهادية:

وهي التيار الذي خرج تنظيم «داعش» من عباءته، وكان من المفترض أن يلتف بكل فصائله حول إعلان دولة الخلافة، مؤيدًا ومناصرًا له، غير أن ما حدث كان بخلاف ذلك؛ فلقد أظهر هذا الإعلان عن قيام الدولة هشاشة هذا التيار، إذ انقسم إلى تيارات متصارعة فقهيًّا وسياسيًّا؛ بل وعسكريًّا.

فقد بدأ الأمر بأن وجه العدناني ـ المتحدث الرسمي باسم داعش ـ رسالة إلى التيارات الجهادية في العالم، وذلك بعد إعلان الخلافة مباشرة، جاء فيها: «ورسالة إلى الفصائل والجماعات على وجه الأرض كافَّةً: المجاهدين، والعاملين لنصرة دين الله، والرافعين الشعارات الإسلامية، فإلى القادة والأمراء نقول: اتقوا الله في أنفسكم، اتقوا الله في جهادكم... إننا والله لا نجد لكم عذرًا شرعيًا في التخلُّفِ عن نصرة هذه الدولة»، ثم أضاف: «وأما أنتم يا جنود الفصائل والتنظيمات، فاعلموا أنه بعد هذا التمكين وقيام الخلافة، بطلت شرعية جماعاتكم وتنظيماتكم، ولا يحل لأحد منكم يؤمن بالله أن يبيت ولا يدين بالولاء للخليفة أبي بكر البغدادي»[٢١٥].

فهي إذن دعوة للجميع للانضواء تحت لواء الدولة الجديدة، وتقديم البيعة لخليفتها أبي بكر البغدادي؛ بل وذهب إلى أن قيام الدولة هو من شأنه أن يؤدي إلى إبطال شرعية الجماعات الجهادية كافَّةً، وهو ما أثار حفيظة أبي محمد المقدسي ـ أحد أبرز منظري التيار السلفي الجهادي المقرب من تنظيم القاعدة ـ فأصدر بيانًا يهاجم فيه هذا الإعلان، مؤكدا أن «إعلان تنظيم الدولة الإسلامية الخلافةَ هو بمثابة الدعوة الباطلة والبيعة المستكرهة غير الملزمة»؛ مبررًا ذلك بأن «داعش جماعة يغلب عليها الخطاب المغالي، والنهج الإقصائي الاستئصالي لكل مخالف، وعدم الاعتبار لعلماء الأمة وكبرائها، وتدعي رغبتها بتحكيم الشرع على الأمة، ولا تقبل بالتحاكم إليه في الخصومات والدماء والأموال مع الآخرين... فالخلافة يجب أن تكون ملاذًا وأَمْنًا لكل مسلم... لا تهديدًا ووعيدًا وتخويفًا وفلقًا للرؤوس»، مؤكدًا «أن بيعة المستكرَه غير ملزمة»[٢١٦]، مستندًا في ذلك على فتوى مالك في بطلان طلاق المكره وبيعته.

وحذَّر المقدسي «عامة المسلمين وخاصتهم من الاستجابة لدعوات شق الصفوف، وزعزعة البنيان، وشرذمة المجاهدين أن يبقوا على العهد ثابتين، وحول قياداتهم ملتفين»[٢١٧]، ورأى أن إعلان «داعش» للخلافة عبارة عن «مؤامرة أخرى على هذا التيار المبارك وجماعاته المخلصة؛ ملخَّصُها: إما أن تكونوا معنا، وإما أن نبث الفرقة في صفوفكم؛ ونعمل على تشتيت صفكم؛ وهي طريقة يستعملها الفوضويون في بلادنا؛ حين يفرضون أنفسهم على الآخرين»[٢١٨].

ورأى أنهم بذلك يبطلون جهاد المجاهدين، ويحرضون الأتباع على المتبوعين والطلبة على الشيوخ وأنها مؤامرة لشق صف المجاهدين وتقويض صفوفهم وتوهين بنيانهم.

---

(٢١٥) راجع: أبو محمد المقدسي: **رسالة منشورة بمجلة الجزيرة**، العدد ٣٠ أغسطس ٢٠١٤م.

(٢١٦) المرجع السابق.

(٢١٧) المرجع السابق.

(٢١٨) راجع: **المقدسي يعتبر خلافة داعش مؤامرة على التيار الجهادي** (www.ikhwan-jor.com/Portals/Content).

وقد ذهب إلى أن ممارساتهم الدموية قد أدت إلى «صرف الناس عن المشروع الإسلامي. وحرق أيَّةِ حاضنة شعبية محتملة له؛ بسبب سوء الممارسة والتطبيق على أرض الواقع، وسوء التعامل مع الناس على مختلف طبقاتهم وأديانهم»(٢١٩).

مؤكدًا على أن محاولات تنصيب خليفة «كانت ولا زالت تأتي مقحمة لشخص ما لا مكان له على أرض الواقع بين عموم المسلمين، وإنما هو مسمًّى ومنتخَبٌ من جماعته ومجموعته، ولا اختيار لأهل الحل والعقد الفعليين في الأمة»(٢٢٠).

وأن «الخلافة مشروعة لحفظ بيضة المسلمين ولمِّ شعثهم، لا شرذمتهم، وتشتيت صفوفهم، وكذلك الإمام؛ فهو كما أخبرَنا المصطفى: «**إِنَّمَا الإِمَامُ جُنَّةٌ يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ، وَيُتَّقَى بِهِ**» [رواه مسلم]؛ فهو جنة ووقاية للمسلمين من كل شر، لا داعية للشر مستجلب له(٢٢١).

مؤكدًا على أن: «الخلافة يجب أن تكون ملاذًا للمسلمين، وجَنَّتَهمُ المفقودةَ التي يبحثون عنها، وليست نارًا عليهم»، ثم أكَّدَ على دَورَ بيعة الأمة في إضفاء الشرعية على الخليفة؛ مثلما حدث في عهد الخلافة الراشدة(٢٢٢).

والملاحظة الأبرز في حديث الرجل ـ أبي محمد المقدسي ـ أنه يتكلم وكأنه ينتمي إلى المدرسة الاجتهادية المقاصدية، فقد تعالت مطالبه بحقِّ الأمة في البيعة، ورد الأمر شورى بين المسلمين، ورفض العنف، وحفظ الدماء، وحق الأقليات والطوائف، مرجِّحًا بذلك مضمونَ الخلافة ومقاصدها على شكلها، وربما كان في هذا الموقف تعبيرًا عن تحوُّلٍ جذري في فكره يحتاج إلى مزيد من الدراسة.

والجدير بالذكر؛ أن الجدل الدائر حول إعلان الخلافة لم يتوقف فقط عند موقف المقدسي؛ ففي الأردن ـ أحد أهم معاقل السلفية الجهادية ـ بدا المشهد الجهادي معبرًا عن حالة الانقسام الحادة في صفوف هذا التيار؛ حيث انحازت نسبة كبيرة منها إلى تنظيم الدولة، في حين ظلت القلة القليلة تابعة للتيار الأساسي الذي يعبر عنه عالميًّا تنظيم القاعدة بزعامة الظواهري؛ بل وصل الأمر إلى إرسال رسائل تهديد لقادة التيار السلفي الجهادي ممن يهاجمون تنظيم الدولة؛ مثل: إياد القنيبي، وأيمن البلوي، ووجهت اتهامات لأبي محمد المقدسي بالعمالة لصالح النظام الأردني، وعقد صفقات معه(٢٢٣).

---

(٢١٩) أبو محمد المقدسي: **رسالة منشورة بمجلة الجزيرة**، مرجع سابق.

(٢٢٠) المرجع السابق.

(٢٢١) المرجع السابق.

(٢٢٢) المرجع السابق.

(٢٢٣) محمد النجار: **جهاديو الأردن... انحياز للخلافة وعزل للشيوخ**، مجلة الجزيرة، مرجع سابق.

وفي المغرب العربي: انتشرتِ التنظيمات السلفية الجهادية تحت أسماء شتى، ومن أبرز هذه التنظيمات: «تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي»، بقيادة: عبد الملك دوركدال وجماعة المرابطين، وقد كان لإعلان الخلافة الإسلامية تأثيره الكبير على تلك الجماعات؛ التي بدأت بوادر انشقاقات تلوح بداخلها، والضغوط تتراكم على قادتها؛ لتغيير موقفهم من الولاء للقاعدة إلى مبايعة الخلافة[(٢٢٤)].

أما منظرو داعش: فكان ردُّهم على التشكيك في مبايعة البغدادي، والتمكين له بالتأكيد على أن الخلفاء الراشدين حصلوا على البيعة بطريقة مشابهة، كما أن دولة النبي محمد بالمدينة لم تتجاوز مساحتها الكيلو متر الواحد.

فقد هاجموا أبا محمد الجولاني ـ زعيم جبهة النصرة (القاعدة) في سوريا ـ لإعلانه أن الملا عمر هو الخليفة الأوحد لكل المسلمين على وجه الأرض؛ وبالتالي تَحرُمُ مبايعة خليفة آخر؛ من منطلق أن الشرع يحرم وجود خليفتين في وقت واحد، مؤكدين أن خليفتهم ـ أبا بكر البغدادي ـ هو من اجتمعت فيه شروط الخلافة، وليس الملا عمر[(٢٢٥)].

وقد نشر أبو البراء السيف ـ أحد منظري داعش ـ مقالًا بعنوان «الرد المختصر على مناوئي خلافة خليفتنا أبي بكر»، مهاجمًا القول بعدم جواز مبايعة البغدادي؛ لأنه «مجهول»؛ بالقول: إن هذا ليس من «الشروط الإسلامية»، مضيفًا: «فمَنِ اشتَرَطَ شروطًا لنصب هذا الخليفة، أو ليكون مستحقًّا للبيعة من المسلمين ليست في كتاب الله أو سُنَّة رسوله، فهي باطلة مردودة على أصحابها»، وفي رده على التشكيك في صحة خلافة البغدادي؛ نظرًا لعدم معرفة من بايعه من أهل الحل والعقد ـ: قال: «إن الخلفاء؛ كأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي ـ بايعهم أهل الحل والعقد دون رؤية سائر المسلمين في الشام، والسند، والهند، ومصر، وشمال إفريقيا»[(٢٢٦)].

وحول التشكيك في صحة الخلافة ـ باعتبار أن الدولة غير ممكَّن لها التمكينَ التَّامَّ ـ رد السيف بقول: «بل كتب الله لها التمكين من شرق حلب إلى ديالى؛ فأقامت الحدود، وحفظت الثغور، وفرضت الجزية، وأنشأت المحاكم الشرعية»، مضيفًا: «والنبي أقام دولته في المدينة التي كانت مساحتها وقتئذ كيلو متر مربع واحد تقريبًا، فكيف بالدولة؟»[(٢٢٧)].

---

(٢٢٤) محمد محمود أبو المعالي: **تداعيات الخلافة على جهاديي المغرب العربي**، مجلة الجزيرة، مرجع سابق.

(٢٢٥) راجع: مقالة: **منظرو داعش يدافعون عن شرعية خلافة البغدادي: بويع كالخلفاء الراشدين ودولته أكبر من دولة النبي بالمدينة**، منشورة على موقع (www.arabalyom.com).

(٢٢٦) المرجع السابق.

(٢٢٧) المرجع السابق.

وقد تجلت هذه الانقسامات في أعلى صورها في تصريح أبي ذر العراقي - والي الرقة والميادين في دولة الخلافة الإسلامية - بأن: «القاعدة تعمل بتمويل إيراني بحت، ولنا أدلتنا الدامغة على ذلك»[٢٢٨].

وبالقطع؛ فالمشهد يعبر عن حالة من الضبابية والتعارض والتناقض الواضح الجلي للرُّؤَى الفقهية لدى تلك التيارات الجهادية، وعدم وضوح الفقه السياسي في ذهنهم بشكل صارم؛ بل احتمل الأمر تأويلات عدة، وهذا الذي ما فتح الباب واسعًا أمام خلط الرؤية الفقهية بالهوى السياسي والمصلحي لكل تيار؛ اعتمادًا على تقديم قراءة خاطئة للتراث الفقهي والسياسي، ومجافية للواقع المعاصر، كما أنهم - في سبيل محاربتهم لداعش - لجأوا إلى فكر المدرسة الاجتهادية المقاصدية، ربما ليس من قبيل الإيمان به؛ بل كنوع من البراجماتية السياسية.

ج - موقف الإخوان المسلمين:

أصدرت هيئة التأصيل الشرعي لجماعة الإخوان المسلمين في سورية بيانًا بعنوان: «الموقف الشرعي من إعلان الخلافة»، اعترضت فيه على خلافة البغدادي، ورفضت طلبه بالإسراع إلى بيعته والسمع والطاعة له؛ لعدة أسباب أوردتها الهيئة؛ **ومنها**:

أ - أن هذه الخلافة المزعومة باطلة، ولا اعتبار لها شرعًا، وأنها لا يترتب عليها أيُّ أثرٍ مما يترتب على الخلافة الصحيحة، وهم بغاة معتدون، وَلَغُوا في دماء الأبرياء، بعد استسهال تكفير المسلمين، واستباحة دمائهم وأموالهم.

ب - أن الخلافة عقد بين الأمة والخليفة، ولا تكون بالإكراه والتخويف والتهديد، ونشر الذعر بين الناس، والأمة تمثل بأهل الحل والعقد وأهل الشورى، وواقع الحال أنه لا الأمة ولا أهل الحل والعقد فيها قد استشيروا في شأن الخلافة، ولا في شأن الخليفة.

ج - أن أوجبَ واجبات الخلافة هو نصرة المستضعفين من المسلمين، ورد الظلم عنهم، وهؤلاء نصروا الظالم على المظلوم، واستنزفوا ثورة أهل الشام والعراق على جَلَّاديهم، وفعلوا من الفظائع ما يشيب لهوله الولدان؛ فبوجودهم لم يكن هناك أمنٌ ولا أمانٌ؛ بل العكس هو الحاصل.

د - إن ولاية المتغلب، والملك الجبري مرفوضة من الناحية الشرعية، وقامت ثورة شعبنا انتفاضة على الاستبداد والظلم والقهر والويل، فلا نستبدل مُستبدًّا بمستبدٍّ، والخلافة التي تكون على منهاج النبوة خلافة راشدة شورية، تحترم الحقوق، وترعى

---

(٢٢٨) **حوار خاص مع أبي ذر العراقي والي الرقة والميادين في الخلافة الإسلامية**، مجلة الجزيرة، مرجع سابق.

المصالح، وتكون رحمة للناس، عدلًا ونورًا وعلمًا وحضارة، وحرية وكرامة، وأمنًا وسلامًا على المواطنين، وحقيقة هذه الدولة المزعومة ـ أو الخلافة المزعومة ـ إنما هي ولاية غلبة وقهر، ورجالاتها يقرون بذلك، فشتان بين الحقيقتين. وبناء عليه؛ قال ابن خُوَيز منداد المالكي: «الظالم لا يصلح أن يكون خليفة، ولا حاكمًا، ولا مفتيًا، ولا شاهدًا، ولا راويًا» [تفسير ابن كثير ١/ ٢٨٩].

هـ ـ وبناء على كل ما سبق؛ فلا يجوز إقرار هذه الخلافة المزعومة، ولا إعطاء البيعة لها، ولا تجوز طاعة قادتها(٢٢٩).

إذن؛ فالموقف الفقهي لجماعة الإخوان المسلمين هو الرفض التَّامُّ لهذه الخلافة؛ لعدم انطباق شروط الخلافة الإسلامية الحقة عليها؛ إذ اعتبرت الجماعة تنظيم داعش مجموعة من البغاة المعتدين الذين سفكوا دماء الأبرياء وكفروا المسلمين، وأن الخلافة عقد بين الأمة والخليفة، ولا تكون بالإكراه والتخويف والتهديد؛ كما فعلت داعش، وأن من واجبات الخلافة الحقة نصرة المستضعفين، وأن ما حدث كان العكس، كذلك فقد رفضتها من منطلق رفضها لولاية المتغلب والملك الجبري.

د ـ موقف حزب التحرير:

رفض الحزب إعلان دولة الخلافة مؤكِّدًا على أن الخليفة هو رأس الخلافة، وهو الذي ينوب عن الأمة في الحكم والسلطان، وفي تنفيذ الشرع؛ ذلك لأن الإسلام جعل الحكم والسلطان للأمة؛ تختار من يقوم به بالنيابة عنها، ولا يكون خليفة إلا إذا بايعته الأمة، وانعقاد الخلافة له بهذه البيعة أعطاه السلطان، وأوجب على الأمة طاعته(٢٣٠).

وقد استند موقف الحزب إلى مقولة عمر بن الخطاب: «وإنه لا خلافة إلا عن مشورة، وأيما رجل بايع رجلًا من غير مشورة، لا يؤمر واحد منهما تغرة أن يقتلا»؛ فلا خلافة من غير بيعة، يتحقق فيها رضا المسلمين، أصحاب السلطان.

من المؤكَّد أن الرسول كان يأخذ النصرة من أصحاب القوة والمنعة؛ فالرسول كان يتبع في إقامة دولته منهجًا محدَّدًا؛ هو دعوة أهل القوة والمنعة الذين يشكلون مقومات دولة حسب واقع المنطقة حولهم وطلب نصرتهم وبيعتهم بالرضا والاختيار بعد أن يكون قد أوجد عندهم وفي منطقتهم رأيًا عامًّا منبثقًا من وعي عام(٢٣١).

غير أن جُلّ اهتمام الحزب كان قد انصب على الاهتمام بشكل الخلافة، والتأكيد على أنها جزء من الدين، أكثر من اهتمامه بمضمونها، وقد تجلى هذا الموقف في رد

---

(٢٢٩) راجع: **الموقع الرسمي للإخوان المسلمين في سوريا**: (www.ikhwansyria.com/Portals/).

(٢٣٠) ممدوح أبو سوا قطيشات: **آلية تنصيب الخليفة... قراءة حزب التحرير**، مجلة الجزيرة، مرجع سابق.

(٢٣١) المرجع السابق.

أحد مسؤولي الحزب على مقالة «الخلافة على منهاج النبوة، والخلافة على منهاج داعش»، للدكتور أحمد الريسوني، نائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ـ الذي يرى كثيرون أنه جزء من تيار الاجتهاد والتجديد ـ والذي أكد فيه الريسوني أن الشرع: «لم يفرض علينا أبدًا أن نقيم شيئًا نسميه الخلافة، أو الخلافة الإسلامية، أو دولة الخلافة، ولا فرض علينا أن نقيم شكلًا معينًا ولا نمطًا محدَّدًا لهذه الخلافة، أو لهذه الدولة، ولا أمرنا ـ ولو بجملة واحدة ـ أن نسمي الحاكم خليفة، وأن نسمي نظام حكمنا: خلافةً»(٢٣٢).

إذًا؛ فقد رفض الحزب هذا الرأي الفقهي، وذهب إلى أن إقامة خليفة هو فرض على المسلمين كافة في جميع أقطار العالم، والقيام به ـ كالقيام بأي فرض من الفروض التي فرضها الله على المسلمين ـ أمرٌ محتَّمٌ، لا تخيير فيه، ولا هوادة في شأنه، والتقصير في القيام به معصية من أكبر المعاصي؛ يعذب الله عليها أشد العذاب ـ كما يرى الحزب ـ فإقامة «الحكم والسلطان على المسلمين هو فرض يتوقف عليه إقامة أحكام الدين؛ بل يتوقف عليه وجود الإسلام في معترك الحياة؛ فالمسلمون جميعًا آثمون إثمًا كبيرًا في قعودهم عن إقامة خليفة للمسلمين»(٢٣٣).

وبصفة عامة؛ فحزب التحرير الحامل لشعار الخلافة الإسلامية، قد رفض هو الآخر تلك الخلافة ـ خلافة داعش ـ مُعتبِرًا أنها لا تمتلك سلطانًا فعليًّا على الأرض التي استولت عليها، وأن البيعة لم تتم من الأمة بشكل شورى حر.

هـ ـ موقف المدرسة الاجتهادية المقاصدية:

وَجَّهَ من يمثِّلُ هذه المدرسةَ نقدًا عنيفًا لإعلان داعش الخلافة، مؤكِّدًا على أن هذه الخلافة لا تتفق بأية حال مع الخلافة على منهاج النبوة، والتي كانت تجمع تحت ولائها وسلطانها كافة المسلمين ـ بغض النظر عن قلتهم أو كثرتهم ـ وأن المسلمين جميعًا كانوا راضين عنها، كما أن عملية التداول والاختيار للخلفاء الراشدين كانت تتم في حرية مطلقة وأمان تامٍّ، وليس تحت سطوة السيوف والتهديد والوعيد، أضف إلى ذلك أن الخلافة الراشدة كانت خلافة وحدة ورحمة، وكانت قائمة على تحقيق المعاني والمقاصد والأعمال، وليس على الشعارات، كما أن اختيار الخليفة كان يتم بعد تشاور وتداول بين عامة أهل الرأي والمكانة، ثم يليه أخذ البيعة من عامة المسلمين(٢٣٤).

مؤكِّدًا على أن الباحثين في الفكر السياسي الإسلامي قد اتفقوا على أن الإسلام لم

---

(٢٣٢) راجع: **عثمان بخاش مدير المكتب الإعلامي المركزي لحزب التحرير**، رد على مقال الريسوني: (الخلافة على منهاج النبوة والخلافة على منهاج داعش) (http://twitmail.com/email).

(٢٣٣) المرجع السابق.

(٢٣٤) أحمد الريسوني: **الخلافة على منهاج النبوة**، مرجع سابق.

يحدد شكلًا ولا نظامًا للحكم، ولكنه فقط أرسى قاعدة: «الشورى»؛ لتكون أساسًا للحكم، بما يعني أنه حدد «قيمة» يصوغها أهل كل زمان، حسب ما تقتضيه مصلحتهم، وقد ظلت الخلافة الراشدة نموذجًا فريدًا في التاريخ يُشعر المؤمنين بالاعتزاز والفخر[٢٣٥].

وأنه لا بأس في أن تختلط مشاعر الاعتزاز بالخلافة عند المؤمنين بالحنين إليها، من باب إنعاش الذاكرة، وترطيب الجوانح، ليس أكثر؛ إذ لا يستطيع أحد أن يمنع المسلمين من استعادة عصورهم الذهبية واستلهامها، لكن ذلك لا ينبغي له أن يمثل التزامًا بمرجعية الشكل، بقدر ما يعني الحثَّ على الاسترشاد بمنظومة القيم الإيجابية التي سادت في تلك العصور[٢٣٦].

وقد رأت تلك المدرسة أن إعلان الخلافة الإسلامية ليس أكثر من وهم وسراب وأضغاث أحلام، سواء من ناحية الواقع العملي، أو من الناحية الشرعية، وأن البيعة المزعومة تمت من أشخاص مجاهيل لشخص مجهول في صحراء أو كهف من الكهوف؛ فلا تلزم ولا تعني إلا أصحابها»[٢٣٧].

وكان **الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين** قد أصدر بيانًا، أعلن فيه «أن إعلان فصيل معين للخلافة باطل شرعًا؛ لا تترتب عليه أيَّةُ آثار شرعية؛ بل تترتب عليه آثار خطيرة على أهل السُّنَّة في العراق والثورة في سوريا»، واعتبر الإعلان تعبيرًا عن «الافتقار إلى فقه الواقع، وأشبه بالانقضاض على ثورة الشعب، التي يشارك فيها أهل السُّنَّة بكل قواهم»[٢٣٨].

وقد أكد أنصار تلك المدرسة على أن الإشكال عند التيارات الإسلامية الأخرى أن الأمير أو الخليفة هو أيضًا المرجعية في تحديد حكم الشرع؛ مما يجعل فكرة إلزامه بالشرع إشكالية؛ لأنه قد يرفض أي فهم للشرع يخالف فهمه[٢٣٩]، وهذا ما يقود إلى حكم ديني ثيوقراطي.

وأن مساعي إحياء الدولة الإسلامية في العصر الحديث في كل من السعودية وأفغانستان وإيران والسودان على سبيل المثال ـ: كانت أقرب إلى النموذج الأموي، منها إلى نموذج الخلافة الراشدة[٢٤٠].

---

(٢٣٥) فهمي هويدي: **داعش بين سخافتين**، مقالة منشورة بجريدة الشروق المصرية، الأربعاء ٩ يوليو ٢٠١٤م.

(٢٣٦) المرجع السابق.

(٢٣٧) المرجع السابق.

(٢٣٨) المرجع السابق.

(٢٣٩) عبد الوهاب الأفندي، عن **الخلافة وسلطة الأمة..... عود على بدء**، دراسة منشورة بمجلة الجزيرة، العدد (٣٠)، أغسطس ٢٠١٤م.

(٢٤٠) المرجع السابق.

وأن هذه إشكالية تستدعي إعادة تفكير عميق ومنهجي في الفهم السائد للخلافة؛ فهناك نظرة طوباوية ترى في الخلافة عصا سحرية، يمكن بمجرد إعلانها في بقعة ما أن تعيد مجد الإسلام الغابر وسيرة الخلفاء الراشدين.. وأن مجرد تنصيب شخص يسمى خليفة تعني تغييرًا جذريًّا في أوضاع المسلمين في العالم، وقد عمقت هذه الأزمة ردود فعل التيارات الإسلامية على إعلان الخلافة في العراق ذلك أن هذه الردود لم تتطرق إلى إشكالية فكرة الخلافة نفسها؛ وإنما ركزت على التفاصيل؛ مثل الحديث عن إمكان إحكام سيطرة التنظيم الكاملة على أراضي الدولة، أو عدم أهلية قياداته للخلافة، أو عدم صحة بيعته، إلخ(٢٤١).

ويؤكد أنصار هذه المدرسة على أن الإشكالية ليست في منهج التنظيم في إقامة الخلافة؛ بل في فكرة الخلافة نفسها، فالحركات الإسلامية الداعية إلى إعادة إحياء الخلافة الراشدة انتهت إلى إقامة أنظمة استبدادية، لا تحترم الشريعة، كما لا تحترم رأي الأمة، ويعود هذا إلى صعوبة استنساخ دولة المدينة؛ ليس فقط لأن ذلك النموذج كان مثاليًّا أكثر من اللازم؛ بل لأن هذا النموذج أُسيء فهمه باستمرار؛ فنموذج الخلافة كان في هيكله - وليس مضمونه - بسيطًا يصلح فقط لإدارة الدولة المدينة؛ ولهذا انهار حين توسعت الإمبراطورية؛ لأنه لا يملك الآليات القادرة على إدارتها(٢٤٢).

وأن المطلوب هو إعادة قراءة التاريخ في ضوء تجارب الإنسانية المتاحة في المجال السياسي؛ حيث ندرك عندها أن مؤسسة الخلافة كانت وقتها فكرة عبقرية؛ وحدت القيادة الدينية السياسية في الأمة الإسلامية الوليدة، ولكن تلك المؤسسة اعتمدت أكثر من اللازم على مثالية الحاكم الفرد، وهي في الغالب استثناءٌ(٢٤٣).

وعليه؛ فليست الأمة بحاجة إلى انتظار خليفة منتظر أو إمام غائب، ولكن الأمة تحتاج إلى مؤسسات حكم متطورة؛ تجبر الحاكم على أن يكون صالحًا رغم أنفه(٢٤٤)، وذلك من خلال منهج ودعوة لمشروع سياسي حضاري واضح المعالم والبرنامج؛ كمحاولة كلٍّ من: رشيد رضا، والسنهوري.

إذن؛ تلك هي رؤية ومواقف المدارس والتيارات الإسلامية المختلفة من إعلان دولة الخلافة الإسلامية: (داعش)، والتي يمكن أن نخلُص منها إلى عدة ملاحظات:

أولًا: أن نظام الخلافة حين أقيم بشكل تقليدي ودون مضامين شرعية مقاصدية أدى إلى حروب أهلية - في كل التجارب المعاصرة؛ كأفغانستان، وداعش، وغيرها -

---

(٢٤١) المرجع السابق.

(٢٤٢) المرجع السابق.

(٢٤٣) المرجع السابق.

(٢٤٤) المرجع السابق.

فقد جاءت مُلكًا عضوضًا، أراق الكثير من الدماء، وأشعل نار الفتن بين مختلف الطوائف، وقاد إلى حالة من الإحباط بين عامة المسلمين الذين رسموا في أذهانهم تصورًا طوباويًا عن دولة الخلافة الراشدة المنتظرة، ولعل هذا كله كان نتيجةً مباشرةً للتركيز على شكل الخلافة، وعدم الاهتمام بمضمونها ومقاصدها الكبرى في تحقيق العدل بين الناس، وكفالة الحرية السياسية والدينية لمواطنيها؛ ليختاروا خليفتهم ونظامهم السياسي بشكل شوري حر.

ثانيًا: أن جوهر خلاف هذه التيارات كان باعثُهُ في غالب الأحوال وازعًا سياسيًّا، غير أنه تمت التغطية عليه وتبريره فقهيًّا؛ إذ إن هذه التيارات ـ وبخاصة المنادية بالخلافة منها ـ ربما استشعرت أنه قد انسحب البساط من تحت أقدامهم، وتحولت تطلعات غالبية أتباعهم والمتعاطفين معهم إلى الدولة الوليدة، وهو ما يهدد زعامتهم لهذا التيار.

ثالثًا: أن هذا الخلاف يؤكد ضعف الجانب الفقهي عند هذه التيارات، وأنه غير مقنن تقنينًا منضبطًا؛ فقد أظهروا تباينًا كبيرًا في الرؤى؛ فكل تيار له رأي خاصٌّ به، فيفسر النص بما يتفق وهواه السياسي، وهو ما يعكس حالة من هشاشة التأسيس الفقهي القانوني، ولعل ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى عدم وجود نظرية سياسية إسلامية حية ومتطورة؛ كما سبق تأكيده في أكثر من موضع.

رابعًا: أن كافة التيارات السياسية الإسلامية قد رفضت هذه الخلافة حتى التيارات الجهادية رفيقة الكفاح مع داعش ـ إن صح التعبير ـ والمنتمية معها لذات الأيديولوجية السلفية الجهادية؛ فقد رفضتها هي الأخرى.

خامسًا: أن التيارات الإسلامية عمومًا والجهادية بصفة خاصة فاجأتنا برؤى تقترب من الرؤية المقاصدية الاجتهادية، وبصفة خاصة الرؤية التي قدمها المقدسي؛ أحد أبرز مُنظِّري هذا التيار، ولا يُعلَم على وجه اليقين أهو تطوُّرٌ في فكر الرجل، أم أنه كان بدافع إسقاط داعش، ونزع الشرعية الفقهية عن خلافتها لمصالح براجماتية نفعية.

سادسًا: أن الممارسات التي قامت بها داعش ـ مثل الاهتمام بالملبس التراثي، ورفع الرايات، والسبي، والنخاسة، وفرض الجزية على المسيحيين، وغيرها[(٢٤٥)] ـ: هي كلُّها تؤكِّدُ حقيقة التراثية الحرفية المنفصلة تمامًا عن الواقع، وبدت وكأنها تعيش في

(٢٤٥) فعلى سبيل المثال تم فرض سلسلة من الأحكام على السكان المسيحيين في مدينة الرقة السورية التي سيطر عليها تنظيم داعش، من بينها دفع «الجزية»، وإقامة شعائرهم في أماكن خاصة، وأن يمتنع المسيحيون عن رسم الصليب على أي شيء أو مكان في الأسواق أو الأماكن التي يكون فيها مسلمون، وكذلك منع استخدام مكبِّر الصوت أثناء صلواتهم، كما لا يحق لهم إقامة شعائرهم خارج الكنائس، وأنه لن يتم السماح للمسيحيين بترميم الدير والكنائس في المدينة.

راجع: خبر: **داعش تفرض جزية على مسيحيي الرقة في سورية**، جريدة الحياة، ٢٧ فبراير ٢٠١٤م.

عصور غابرة؛ مما جعلها مثار سخرية الكثيرين، وهم في ذلك يَدَّعون تطبيقهم لأحكام فقهية عليها أجمع علماء السلف، متناسِينَ حقيقة أن الفقه لا يعني مرجعيَّةً دينيَّةً ثابتة؛ بل هو في حقيقة الأمر بمثابة الجسر بين النص والواقع؛ إذ يتغير تكوينه ومعطياته بناء على احتياجات هذا الواقع ومتغيراته.

ثانيًا: أسباب ظهور تنظيم الدولة ومآلات وجوده:

والسؤال الآن الذي هو بحاجة إلى إجابة: ظاهرة داعش، لماذا هي موجودة؟ وما هي الأسباب التي تقف وراءها؟ وإلى أين ستقودنا؟

بالقطع الأسباب كثيرة ومعقدة تعقد الظاهرة الإنسانية ذاتها واستحالة ردها إلى سببية بسيطة؛ كما في العلوم الطبيعية، غير أنه بشكل عام يمكن إرجاع هذه الظاهرة بشكل أساسي إلى حالة العقم الفكري والفقهي الذي أدى إلى التخلف والقمع السياسي؛ فداعش هي بالأساس إفراز لتطرف بعض أطروحات الفقه الإسلامي السياسي، التي جعلت من كل فرقة تتبنى تلك الأطروحات تنظر إلى نفسها على اعتبار أنها الفرقة الناجية؛ فتقدس برامجها، وتتبنى مفاهيم متطرفة في الجهاد؛ بغية تغيير العالم وفقًا لرؤيتها؛ فداعش بشكل أو بآخر هي امتداد لفكر الخوارج، والتكفير والهجرة، والقاعدة، وكل من تبنى هذا الفكر؛ فهي إحدى تجليات الأطروحات المتطرفة في التاريخ الإسلامي، وإسقاطاتها على الواقع السياسي، وإن جاءت في صيغة أكثر قوة وشراسة، ومن ناحية أخرى هي إحدى إفرازات الفكر التراثي التقليدي الذي يعتبر حاضنة للتطرف، وحتى الخطاب الرسمي التربوي والديني، والذي تطرحه بعض وسائل الإعلام والمناهج التربوية والمؤسسات الدينية الرسمية ـ: كلها بما تقدمه من فكر وفقه تقليدي تعد حواضن لهذا للتطرف.

والجدير بالذكر؛ أن كثيرًا من الباحثين يذهبون إلى أن حركات التطرف تلك لا تزال تعيش فكر وفقه الأزمة ورفض الآخر منذ مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه وحتى الآن؛ إذ إنه دائمًا ما يكون نتاجَ أزمة ما تعصف بالأمة الإسلامية؛ ففكر ابن تيمية وُلِدَ في محنة، وفكر ابن حنبل ولد في محنة، وفكر سيد قطب ولد في محنة، وهكذا ـ وإن كان فكر هؤلاء ليس بالضرورة متطرفًا، ولكن ونتيجة لتلك الأزمة يتم إكسابه تأويلًا يُشَرعِن العنف ويُقَنِّن الخروج المسلح ـ وفي التاريخ الحديث والمعاصر، ونتيجة للتطورات السياسية، أخذ هذا الفكر ـ وكما يؤكد بعض الباحثين ـ أبعادًا أكثر تطرفًا في السجون والمعتقلات، من هنا كانت السمة الغالبة على فكرهم السياسي أنه كان نتيجة صناعة أزمات، ولم يتجه نحو تبني مشروع حضاري لصناعة المستقبل؛ فهو كان رهينة لفقه تاريخي وتراثي، بالإضافة إلى الاعتماد على الطرح العقائدي والأيديولوجي المؤجِّج للمشاعر؛ بل واتجهوا نحو استحضار أزمات وصراعات الماضي وإسقاطها على الحاضر.

وعليه؛ يرى البعض أن الفكر التراثي بكل مدارسه؛ من سلفيين، وإخوان، وحزب التحرير، وغيرهم ـ: كان بمثابة حاضنات ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ لهذا الفكر المتشدِّد، وهذا يؤكِّدُ حاجة الفكر التراثي إلى مراجعات جادَّة واجتهادات مقاصدية.

عاشرًا: خاتمة في أزمات التيارات والحركات الإسلامية المعاصرة:

في نهاية هذا المبحث نعود ونكرر أن الحركات السياسية الإسلامية التي قامت وتأسست بعد سقوط الخلافة العثمانية ـ كردة فعل على هذا الحدث ونتائجه ـ ربطت الأهداف الوطنية والقيمية الدينية بعملية إعادة نظام الخلافة بشكله القديم؛ فاعتبرت نظام الخلافة التقليدي رمزًا للاستقلال الحضاري والسياسي للأمة؛ ومن ثم امتزجت الرغبة النبيلة في إقامة حكم إسلامي رشيد بآلية تراثية التطبيق (أي: الخلافة)، دون أيَّةِ محاولة لتطوير مضامين وشكل هذه الآلية، بما يحقق احتياجات الأمة انطلاقًا من القراءة الصحيحة لواقعها؛ إذ ظل الهدف الأسمى لهذه التيارات في مسيرتها المعاصرة، هو إحياء نظام الخلافة بشكله التقليدي، دون طرح بديل مستقبلي لواقعهم؛ من خلال الانخراط في عملية شاملة لتجديد الفقه السياسي الإسلامي بما يطوره نحو المؤسسية التي هي سمة العصر.

والمثير للدهشة أن تلك التيارات رغم أن هدفها كان هو إعادة الخلافة، إلا أنها سعت إلى ذلك مكتفية بالمطالبة بإعادتها بآلياتها واشتراطاتها التاريخية، دون نقاش جادٍّ لتحديد ماهية هذه الخلافة وقيمها السياسية، ومدى توافقها مع القيم السياسية الإسلامية، ودون الانخراط في عملية تطوير وابتداع آليات جديدة من شأنها إسقاط تلك القيم السياسة الإسلامية على الواقع السياسي المعاش.

إن أزمة تلك التيارات السلفية التقليدية الحرفية تتجسد في أنها صبت جلّ اهتمامها على تناول المفردات الفقهية بشكل جزئي، وابتعدت عن التأصيل لمشروع سياسي متكامل، وهذا يعود إلى ضعف الأدوات الفكرية والاجتهادية لديها، كما أنها تعاملت مع التاريخ والتراث بمعزل عن الواقع، وحين اكتشفوا الكثير من المتناقضات بين التراث الفقهي التاريخي ومتطلبات الواقع المعاصر، أضحوا في حيرة من أمرهم؛ إذ لم يستطيعوا تفسيرَ ومعالجةَ هذا التناقض، ولعل ذلك كان أحد أسباب عدم نجاح تجاربهم في الحكم، من هنا كانت الحاجة إلى أن يعيدوا قراءة التراث ـ قراءة موضوعية تحليلية ـ في سياقه التاريخي الذي كُتب فيه؛ فهذا التاريخ يؤرخ لصراع سياسي حول السلطة، وهو صراع أُسبِغت عليه حجج دينية، وأنتجت الكثير من النصوص الفقهية التراثية التي لا يمكن ـ بأيَّةِ حال ـ أن نأخذها على عِلاتِها، ونُسقطها على واقعنا المعاصر بمستجداته ومتغيراته.

وفي المجمل؛ يمكن القول: إن تيار الفقه السياسي الإسلامي التقليدي المعاصر ـ رغم أنه لا يعد تشكيلًا متناسقًا موحد التفكير ـ إلا أن السمة العامة والغالبة عليه أنه ـ في إجماله ـ ما زال يعيش عالةً على تراكم التراث الفقهي السياسي التاريخي، وإن كان بنسب متفاوتة، وأما بالنسبة للتيار الاجتهادي المقاصدي، فللأسف لا زال تيارًا ومدرسة تتسم بضآلتها من حيث النشاط والحراك الميداني والانتشار الجماهيري، رغم تطور إنتاجها الفقهي السياسي، فقط ما يأخذه البعض عليه هو أنه لا يزال محصورًا في الدعوة النظرية لمنهج وآلية الاجتهاد المقاصدي، دون الاتجاه مباشرة لتفعيل هذا المنهج على أرض الواقع؛ من خلال إنتاج مفردات فقهية سياسية، تلبي احتياجات هذا الواقع، تكون مؤطَّرة في منظومة متكاملة.

ومن ناحية أخرى؛ حاولنا رسم خريطة معرفية لموقف التيارات السياسية المعاصرة من عدد من المفردات السياسية الأساسية؛ ففيما يتعلق بالموقف من الخلافة: يمكن القول: إن أغلب التيارات الإسلامية الحديثة والمعاصرة استمرت في التعامل مع مفهوم الخليفة والخلافة بمنظوره الفردي والشخصي، وجعلت كل رؤاها الفقهية والسياسية تتمحور على شخص الحاكم البشري؛ كفرد، متجاهلةً تطور شكل وآليات مؤسسة الحكم؛ أي: إنها اهتمت بالأساس بشخص الخليفة، لا بمؤسسة الخلافة ـ فلم تعبأ كثيرًا بمبدأ الفصل بين السلطات، أو توزيع صلاحيات الخليفة، فبشكل عام: أهملت تفعيل إجمال القيم السياسية الإسلامية، وركزت جلّ اهتمامها على شخص الخليفة والخلافة من حيث الإطار والرمزية، دون المضمون، وفي المقابل: نجد المدرسة الاجتهادية المقاصدية قدمت مشروعًا سياسيًّا حضاريًّا ذا ملامح مؤسسية، ويكاد يكون نواة لمشروع نظرية سياسية إسلامية، إلا أنه بقي حبيس الكتب، ولم يأخذ حقَّه في التطبيق كبرنامج؛ من خلال تبنيه مجتمعيًّا وجماهيريًّا، وإسقاطه على الواقع السياسي.

وحول الموقف من الدولة القطرية الوطنية: يرى كثيرون أن عدم تقنين الموقف الشرعي منها، والاستمرار في الدعوة إلى الخلافة الأممية بشكلها القديم ـ: من شأنه أن يعرض واقعنا ومستقبلنا السياسي لأخطار عديدة؛ لعل أبرزها: الوقوع في فخ الفوضى السياسية؛ بمحاولة تجاوز وإلغاء الواقع السياسي القائم للدول بسيادتها ومنظومتها القانونية وحدودها السياسية، وتبني المشروع الأممي في شكله التراثي، وهذا ما تدعو إليه المدرسة التقليدية، في حين تؤكد المدرسة الاجتهادية المقاصدية على ضرورة تقبل الواقع السياسي القائم ثم وفي مرحلة مستقبلية بعد أن تستقر تلك البلدان سياسيًّا، وتتأكد الروابط الإسلامية بين شعوبها، فمن الممكن إعادة إنتاج الأممية، لكن بشكل جديد؛ من خلال إقامة مظلة واحدة تجمع تلك البلدان الإسلامية؛ كجامعة إسلامية، أو سوق إسلامية مشتركة، أو اتحاد فيدرالي؛ على غرار التكتلات الدولية الحديثة.

ركزت جل التيارات السياسية الإسلامية التقليدية المعاصرة جهدها في الدعوة إلى إعادة إحياء الخلافة الإسلامية بشكلها الأممي التقليدي، متجاهلين حقيقة أن الفقه التاريخي منذ ما بعد الخلافة الراشدة أقر بقبول وجود دول إسلامية أخرى بجانب الخلافة، ودون أن يتمسك بالشكل الأممي التقليدي؛ بل ونظر إليها باعتبارها خلافة شرعية دينيًّا وسياسيًّا قائمة بذاتها، وهو ما حدث بالفعل ومُورس في الغالبية العظمى من فترات التاريخ الإسلامي.

كما أن تلك التيارات رغم تمسكها بهذا الهدف وإصرارها عليه، إلا أنها لا تمتلك تصورًا كاملًا لشكل هذه الدولة الأممية، وكيفية الاشتباك مع التحديات التي ستواجهها عند إنزالها على الواقع الحالي، وكذلك كيفية التعامل مع الواقع السياسي الدولي القائم في شكل دول مستقلة وذات سيادة وحدود سياسية، كما أنه أمر يصعب تصوره في ظل التعقيدات والمتغيرات الكبيرة التي طرأت على الدولة الحديثة وأساليب إدارتها، في المقابل: تدعو المدرسة الاجتهادية المقاصدية إلى ضرورة تقنين الموقف الشرعي من الدولة القطرية الوطنية، وتقبل الواقع السياسي القائم في شكل بلدان متعددة، مع محاولة إقامة مظلة واحدة تجمع تلك البلدان الإسلامية على غرار التكتلات الدولية الحديثة، ومؤكِّدةً على أن الاستمرار في الدعوة إلى الخلافة الأممية بشكلها القديم من شأنه أن يعرض الواقع السياسي الإسلامي لأخطار عديدة؛ لعل أبرزها: الوقوع في فخ الفوضى السياسية؛ بمحاولة إنهاء الواقع السياسي القائم حاليًّا في شكل دول عدة؛ مما يترك المنطقة في حالة من الفراغ السياسي.

كما تدعو المدرسة الاجتهادية إلى فهم جديد لمعنى الأممية؛ باعتبارها أخوة دينية وثقافية فكرية وإنسانية؛ بما تحمله هذه المعاني من تراحم وتعاضد إنساني؛ ومن ثم لا يجب قصرها على الجانب السياسي فقط؛ والمتمثل في دولة إسلامية مركزية لعموم المسلمين في العالم؛ إذ إن الأممية العقائدية والأخوة في الدين من الممكن أن تتحقق من خلال هياكل ونماذج وكيانات ثقافية أو اقتصادية أو سياسية أو حتى عسكرية، تجمع هذه الدول والشعوب المنضوية تحت ذات الفكر والقيم والعقيدة، ولعل اجتهاد العلامة السنهوري هي الأبرز في هذا الشأن؛ إذ أكد على إمكانية تحقق الخلافة، لكن في صيغ جديدة ومواكبة لمتغيرات العصر؛ ومن ثم اقترح تأسيس منظمة دولية، تجمع كافة الدول الإسلامية، وهو ما حدث بالفعل؛ فتم تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي التي كانت ثمرة اجتهاده هذا.

وهذا يستدعي النظر بجدية لهذه المفاهيم؛ ومن ثم وضعها في أطر قانونية ودستورية؛ فليس أبلغ دلالة على حرص الإسلام على قيم المواطنة والدولة الوطنية، وتقديم الرابطة الوطنية على الرابطة الأممية؛ مما جاء بالقرآن الكريم في قوله تعالى:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيۡءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ٧٢﴾ [الأنفال: ٧٢]؛ فالآية تؤكد على أن حق التناصر بين المسلمين في البلدان المختلفة هو أولوية يُقدَّمُ عليها احترام المواثيق مع الآخر، ولو كان كافرًا، ففيها التأكيد على احترام قيم المواطنة، وحدود الوطن، وأولية الشأن الداخلي؛ بناء على العهد والعقد القانوني الملتزمين به تجاه دولتهم أو الدولة المقيمين بها، وبعبارة أخرى: فأولوية صاحب الدين الآخر ـ أخي الوطن ـ مقدمة على أولوية المسلم من وطن آخر؛ أخي العقيدة.

وفيما يتعلق بالموقف من الشورى، التي تعد المرادف الحقيقي لسيادة الأمة بكل ما تحمله الكلمة من مدلولات سياسية؛ فمن خلالها تمنح الأمة النظام السياسي شرعية وجوده، كما تمنحه أيضًا شرعية الاستمرار في الحكم بالمساءلة والمراقبة والمحاسبة، سواء بطريقة مباشرة أو من خلال نواب عن هذه الأمة، كما يمكنها أن تستبدل به غيره في حالة عجزه عن أداء ما أوكلته إليه من مهام.

انقسمت التيارات السياسية الإسلامية حول هذه المفردة **ثلاثَ مدارس**:

مدرسة الشورى غير ملزمة؛ ويمثلها التيار السلفي التقليدي؛ فهم يتعاملون مع الشورى باعتبارها مفردة فقهية، وليست في إطار أوسع وهو سيادة الأمة؛ لعدم وجود نظرية سياسية لديهم.

ومدرسة ثانية تقدم اجتهادًا حول الشورى غير واضح المعالم، متذبذبًا بين الإعلام والإلزام؛ كالإخوان المسلمين، والتحرير.

ومدرسة ثالثة ترى أن الشورى ملزمة، وأنها المرادف لمفهوم سيادة الأمة بكل مضامينه السياسية؛ إذ من خلالها ـ أي: الشورى ـ تختار الأمة بإرادتها الحرة النظام السياسي؛ وفق عقد متفق عليه سلفًا، وتراقبه وتحاسبه طوال فترة ممارسته السياسية ووجوده في السلطة، وتعزله إن رأت أن الأمر يقتضي ذلك، ويمثل هذه المدرسة التيار الاجتهادي المقاصدي.

وفيما يتعلق بالموقف من مبدأ تداول السلطة، انقسمت التيارات السياسية الإسلامية إلى **مدرستين**:

ذهبت **المدرسة التقليدية** إلى أن البيعة ـ كآلية لتداول السلطة ـ ليست هي الآلية الوحيدة، وأن هناك آليات أخرى؛ منها الاستخلاف، وولاية العهد، مؤكِّدةً على أن البيعة أبدية دون مسؤولية تعاقدية وواجبات على الحاكم تجاه الأمة لا يمكن إسقاطها، بل ويمكن أخذها بالقوة والجبر بشكل يقضي تمامًا على مبدأ تداول السلطة بمفهومه الحقيقي.

في حين ترى **المدرسة الاجتهادية المقاصدية** أن التصور الإسلامي يسمح بتداول السلطة؛ باعتبارها أحد منتجات الشورى، وتعبيرًا حقيقيًا عن سيادة الأمة؛ فلها الحق في عزل النظام القائم، واختيار نظام جديد طبقًا لمفهوم البيعة الحقيقي، التي يجب أن تكون في شكل صيغة تعاقدية، واقترحت تحديدها بمدة معينة؛ كما في الفكر السياسي الحديث؛ لأن ذلك من شأنه أن يحقق صالح المسلمين ومقاصد الشريعة.

رفع الجميع شعار تداول السلطة، غير أن التقنين الفقهي المُعلن والواضح، وكذلك الممارسة العملية ـ تبقى كاشفة لحقيقة الإيمان بهذا المبدأ، الذي يمثل غيابه معضلة مزمنة للأمة تاريخيًا؛ فقد ذهب الخضري بك ـ في عبارة عبقرية ـ إلى أن افتقاد الممارسة السياسية الإسلامية التاريخية لوجود آلية محددة لتداول السلطة هو ما كان سببًا في الكثير من الصراعات السياسية والانشقاقات التي شهدتها الأمة؛ فيقول: «مسألة الخلافة الإسلامية والاستخلاف لم تسر مع الزمن في طريق يؤمن فيه العثار؛ بل كان تركها على ما هي عليه، من غير حل محدود ترضاه الأمة وتدفع عنه، سببًا لأكثر الحوادث التي أصابت المسلمين، وأوجدت الشقاق والحروب المتواصلة التي قلّما يخلو منها زمن»[٢٤٦].

وحول الرقابة الشعبية والمعارضة السياسية اختلفت التيارات السياسية الإسلامية على هذه المفردة السياسية؛ فمنهم من رأى أنه لا يجب معارضة النظام الحاكم؛ وإنما تجب طاعته طاعة مطلقة، وإن كان لا بد من مناصحته، فالأمر يجب أن يبقى سِرًّا، وتيار آخر يرى في المعارضة المسلحة حلًّا لما يعتبره تجاوزات النظام السياسي المخالفة لشرع الله، وتيار ثالث يرى أن الإسلام يحترم التعددية السياسية والرأي الآخر، وأنها من علامات تحضر المجتمعات؛ وعليه تجب المعارضة السلمية، والرقابة الشعبية المستمرة على الحاكم في إطار العلاقات التعاقدية بين الحاكم والمحكومين، ووفق منظومة الحقوق والواجبات.

وفيما يتعلق بآلية تغيير الوضع الراهن ـ التحول السياسي ـ فالذي يقصد بها هو إذا ما وصلت القناعة لدى تيار ما إلى ضرورة إحداث تغيير جذري على النظام القائم ـ قد يكون بسبب دكتاتورية واستبداد هذا النظام، وعدم إتاحته الفرصة لوجود تداول حقيقي للسلطة، أو عدم التزامه بالقيم الإسلامية السياسية، أو تراجعه التنموي أو غيرها من الأسباب ـ ومن ثم الحاجة لإقصائه عن موقع السلطة؛ لإقامة نظام جديد، في ظل هذا المناخ ما هي الخطوات التي يجب اتباعها من أجل تحقيق ذلك التغيير؟ انقسمت التيارات السياسية الإسلامية ما بين: تيار يرى ضرورة الصبر والرضا بالوضع الراهن

(٢٤٦) محمد بك الخضري: **محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية**، الدولة الأموية، مرجع سابق، ص١٤٣.

مهما بلغت قسوته؛ تجنبًا للفتنة، وتيار آخر يؤمن بالتغيير بالقوة، وفرض الخلافة الإسلامية على المجتمع؛ للخروج من المأزق الراهن، وتيار ثالث يؤمن بآليات التغيير السلمية من خلال تغيير المجتمع من أسفل بجعله مهيّئًا للقَبول بمشروع دولة إسلامية؛ ومن ثم سيدفع هذا المجتمع نحو فرض إرادته تلك من خلال صندوق الانتخابات.

وفي التحليل الأخير: فإن المتأمل في حال التيارات الإسلامية السياسية المعاصرة يستطيع أن يخرج بعدد من الملاحظات حولها؛ **وهي**:

تمثل قوة إسلامية هائلة بما تمتلكه من أتباع، تتجلى بهم عدد من السمات؛ **ومنها**:

- قوة الإيمان والحماسة الدينية لما يعتقدون أنه صحيح.

- القدرة غير المحدودة على العطاء الذاتي والشخصي لدرجة التضحية بالنفس والروح والمال.

- القدرة الهائلة على التنظيم والطاعة الحزبية والتنظيمية، فهو أشبه بجيش منظم ومنسجم ومطيع لقياداته.

- كما أنه لا يمكن تجاهل إسهام هذه التيارات الإسلامية المعاصرة في حركة الاستقلال والتحرر كتيار وطني؛ فقد كانت عاملًا رئيسًا، وما زالت في حفظ هوية وثقافة أوطانها وأمتها الإسلامية، ونقاء ملامحها الحضارية الخاصة والمميزة لها، ومنعها من الذوبان في الحضارة الغربية، مقارنة بما حدث للكثير من المجتمعات الإنسانية التي لم تستطع الصمود كثيرًا أمام تحديات الحداثة؛ ففقدت هويتها أمام ثقافات وحضارات أخرى.

ولكن الوجه الآخر لهذه القوة السياسية - كما يرى منتقدوها - أنه إن لم يتم ترشيدها وتصريفها بشكل سلمي وحضاري؛ من خلال إنتاج فكر سياسي اجتهادي مقاصدي، يغير قناعاتها لتقبل بالتعددية الفكرية؛ ومن ثم الاندماج في العملية السياسية، إن لم يحدث ذلك، فإنها قد تتحول إلى خطر مدمر؛ **وذلك للأسباب الآتية**:

- أن معظمها وأغلبها تراثية ماضوية منغلقة رافضة للاجتهاد والتجديد، حتى لو كان من خلال أصول التجديد الشرعية والفقهية.

- أن قواعد هذه التيارات ذات عقلية تتسم بالتفكير الجمعي؛ إذ تفتقد للمنهج العقلي، والتفكير المستقل على المستوى الفردي والمؤسسي الملازم لأيَّةِ عملية اجتهاد شرعي وفقهي، ينبثق من مقاصد الشريعة وعللها؛ ومن ثم عدم قدرتها على التحليل ونقد الواقع، وتفعيل كل ذلك من خلال الاجتهاد الشرعي للخروج من مأزق ما يمكن أن نطلق عليه: «إسلام التاريخ التراثي»، إلى إسلام الوحي والنص الصالح والمتوافق مع كل زمان ومكان بواقعه وتفاعله مع النص الديني.

- أن تلك التيارات - ونتيجة لقراءة ولرؤية مجتزأة للتاريخ الإسلامي - قد حولت الدين إلى يوتوبيا، يصعب تطبيقها في عالم الواقع؛ إذ خلقت في وعيها الجمعي عالَمًا مثاليًا خاليًا من النواقص اعتقدت أن المسلمين قد عاشوه بالفعل في كل حقبهم التاريخية دون استثناء، وأن هذا الواقع يمكن إعادة إنتاجه بكل مشتملاته وبذات آلياته في اللحظة الراهنة، متجاهلين الاختلاف الجذري بين الزمنين والتطورات الهائلة التي قفزت إليها البشرية في عصرنا هذا.

- إحدى الإشكاليات التي يعاني منها شباب هذه التيارات هي عدم القدرة على التفريق بين الممارسة التاريخية والحراك الإسلامي - كتطبيقات بشرية - وبين الإسلام؛ كنص مقدس، ومن ثم ينظرون إلى أيَّةِ محاولة لتقويم الممارسة التاريخية للمسلمين؛ باعتبارها طعنًا في الدين ذاته، غافلين عن أن ذلك التاريخ كان محاولة وسعيًا مخلصًا نحو تحقيق مثالية النص، وإنزالها على الواقع بجهد بشري؛ فاعترى عملية التطبيق تلك الكثير من الأخطاء التي هي سمة البشر؛ إذ تظل المثالية في التحليل الأخير مقتصرة على النص الشرعي وحده، في حين تبقى الممارسة البشرية مجرد محاولة لتطبيق هذا النص بشكل قد يقترب أو يبتعد عن مثاليته تلك، ولكنها تظل مفارقة له؛ فهذا بشري وذاك مقدس.

- تركز تلك التيارات بشكل أساسي على فقه العبادات مع إهمال فقه المعاملات وبالقلب منه فقه القضايا العامة ونظام الحكم الذي هو بحاجة لاجتهاد مستمر؛ فقد أثبتت التجارب والممارسة السياسية على أرض الواقع نقص الخبرة، وسطحية الرؤية والفكر والقدرات لدى هذه التيارات في تعاطيها مع الفقه السياسي الشرعي أو الواقع السياسي اليومي، ومحاولة تعويضهم ذلك بالطرح العقائدي الأيديولوجي، بدلًا من البرامج التفصيلية؛ وهذا الطرح يؤدي - كما يعتقد كثيرون - إلى صراع هوية واستقطاب حاد داخل المجتمع.

- أن هذه التيارات - وتحديدًا التقليدية منها والرافضة للتجديد - بدلًا من الانشغال بالبناء تنشغل دائمًا بالهدم؛ إذ تتحول من خلال مبالغتها في تقييم ومحاولة تصحيح إيمان واعتقاد وعبادات المسلمين إلى ما يمكن أن يُطلق عليه: (القتل المعنوي) للمسلم المقابل بالتشكيك في صدق إيمانه وسلامة معتقده، وهو من شأنه أن يخلق مناخًا فقهيًا وفكريًا يقود إلى التكفير ومن ثم العنف المتمثل في (القتل المادي) في مرحلة لاحقة، في حين أن تيار التجديد المقاصدي يكون البناءُ هو شغلَهُ الأكبرَ؛ من خلال الشروع في تفهم مواقف الآخر، ومد جسور التواصل والحوار معه، والانطلاق من قاعدة المشترك الإنساني بين مكونات المجتمع كافة، ومن ثم إشراك الجميع في عملية البناء والتغيير الحضاري.

- لم تقرر هذه التيارات بعد هل هي حركة سياسية، أم مدرسة فكرية، أم حركة دعوية، أم مؤسسة مجتمع مدني، أم إنهم المجتمع ككل؟! كما يختلط لديها العمل الحركي بالتربوي بالبرنامج السياسي؛ فلم تحسم أمرها: هل هي حركة دينية، أم حزب سياسي، أم منظمة مجتمع مدني، هدفها تقديم الخدمات الاجتماعية للمجتمع؟

- رغم ما مثلته تلك التيارات المعاصرة من تحول كبير من فكر تنظيري إلى ظاهرة شعبية وحركات وتيارات جماهيرية فكريًا وسياسيًا، إلا أن تلك التيارات - وبشكل سلبي - ارتكزت على تقديس قيادتها - وخصوصًا مؤسسيها - وإعطاء هذه القيادات حصانات دينية وفكرية وسياسية وشخصية تنزهها عن الخطأ بشكل مبالغ فيه؛ مما أفقد هذه الحركات والتيارات مفاهيم وقيم وسياسات العمل المؤسسي الجماعي الذي كان يُفترض أن يميزها.

- تعتقد الغالبية العظمى من التيارات الإسلامية - على المستوى الفردي والمؤسسي - بعصمتها النسبية وشبه قدسية برامجها وأطروحاتها وتياراتها؛ وبالتالي النظر إلى الآخر خارج إطار الحق أو الإيمان أو الأمة بصورة أو بأخرى؛ ومن هنا رفضهم للتعددية حتى على مستوى الفهم والتفسير الديني فتفسيرها الشخصي للدين يظل دائمًا في وعيها أنه هو الدين الصحيح، ولعل ذلك يعود بالأساس إلى ضعف الثقافة الشرعية؛ وبخاصة فيما يتعلق بفهم القيم والأحكام السياسية والإنسانية في الإسلام، ولا شك أن هذا الاعتقاد بالعصمة - الكامن في اللاوعي لديهم - هو ما يجعل منهم كيانات - سواء على المستوى الفردي أو الجماعي - مُهيَّأة ومتحفزة للدخول في صراع مستمر ومدمر مع الآخرين؛ ومن ثم تحول الكثير منهم أو قابليتهم للتحول إلى مسار العنف الديني النفسي، أو اللفظي، أو المادي في نهاية الأمر وكخيار أخير.

وفي هذا الشأن يرى أحد الباحثين الغربيين والمتخصص في قضايا الشرق الأوسط أن المدرسة الإسلامية التقليدية وتحديدًا السلفية الوهابية بالسعودية تمثل بما تحمله من قناعات حواضن للفكر المتطرف، ضاربًا المثل بالتيارات الإسلامية الجهادية المتشددة، والتي كانت قد بدأت بدعم من هذه المدرسة التقليدية، ثم انتهى بها الأمر للانفصال عنها؛ بل والعداء الصريح لتلك المدرسة التقليدية، حتى ضلعت في تنفيذ تفجيرات داخل المملكة العربية السعودية ذاتها، ومن ثم يدعو إلى حتمية إعادة النظر في الأطروحات التي تتبناها هذه الجماعات(٢٤٧).

- تختزل هذه التيارات آلية عملية للتغيير والتطوير في برنامج واحد رئيس هو الوصول للسلطة السياسية؛ ومن ثم إقامة الخلافة بهدف تطبيق الشريعة كنظام وأحكام -

---

(٢٤٧) See: F. Gregory Gause III, **The Saudis can't rein in Islamic State, They lost control of global Salafism long ago**, Los Angeles Times, July 19, 2016.

وليس كقيم وفضائل أقرها الخالق لتحقيق مصالح العباد ـ ودون الاهتمام بالمجتمع وأفراده، وواقعه أثناء ممارسة آلية الاستيلاء على السلطة، فالخطر الحقيقي لدى إجمالي التيارات الإسلامية وقواعدها وجماهيرها الإسلامية يكمن في اعتقادها وإيمانها اليقيني أنها تحمل المشروع الحضاري والديني الوحيد، الذي من شأنه إنقاذ الأمة؛ ومن ثم تحاول الوصول إلى السلطة لفرض هذا المشروع والبرنامج على الجميع.

ـ إحدى أبرز السلبيات التي يأخذها الكثيرون على الطرح الفكري السياسي التقليدي أو حتى الاجتهادي في معظمه ـ: هي إهمال دور المجتمع بمكوناته في عملية التغيير والاعتماد على التنظيمات والنخب، على الرغم من أن المجتمع هو المستهدف بمشاريع تلك التنظيمات من ناحية، وهو المحرك الأساسي للتغير وصانعه من ناحية أخرى، ولعل تجربة ثورات الربيع العربي تشي كثيرًا بدور المجتمع الذي كان له الحضور القوي والفاعل الأبرز في هذا التغيير؛ ومن ثم استغلته التنظيمات والتيارات لاحقًا، من هنا كان الإيمان بالمجتمع ودوره الفاعل في التغيير هو المنطلقَ الأساسيَّ نحو أيَّةِ محاولة لصناعة نهضة حقيقية.

وفي الختام: الملاحظة الأساسية التي يبرر بها الكثيرون تراجُع أداء التيار السياسي الإسلامي، هي حالة الجمود الفكري والشرعي ـ وبخاصة السياسي منه ـ نتيجة عوامل مختلفة ومتعددة منها عوامل ثقافية خاصة بها، إضافة إلى واقع تاريخي جعلها دائمًا في موقع المعارضة والملاحقة، وصراعهم السياسي المستمر مع خصومهم، كما أنهم عانَوْا من الأنظمة السياسية التي اضطهدتهم وقمعتهم لفترات طويلة، كل هذا لم يسمح لهم ـ بشكل أو بآخر ـ أن يحسموا خياراتهم بشكل واضح؛ إذ تم حرمانهم من المناخ المناسب لتطوير أنفسهم، في ظل أجواء صحية تعطيهم فرصة المراجعة الفكرية وطرح برامج متقدمة تلبي احتياجات جماهير الأمة سياسيًّا.

الفصل الرابع

تطور الفكر السياسي الشيعي الحديث والمعاصر

تمهيد

ثمة ضرورة ملحة تقتضيها هذه الدراسة ـ طالما أنها بصدد محاولة البحث عن مفردات الفقه السياسي الإسلامي المطلوب طرحها في إطار مشروع نظرية سياسية متكاملة ـ وهي وجوب إلقاء الضوء ولو بشكل سريع وموجز على التطور التاريخي للفكر والفقه السياسي الشيعي؛ مثلما تم التعامل مع نظيره السُّنِّي؛ فإنهم جزء رئيسٌ من أمة الإسلام، وعليه يجب بناء حد أدنى من التوافق على نظرية سياسية يرتضيها الطرفان للحكم وإدارة أمورهم السياسية، ومن ناحية أخرى فمعظم الصراعات السياسية الداخلية التي شهدتها الأمة هي قديمًا ـ وفي التاريخ الحديث والمعاصر ـ كلها قام بها متطرفون، يتبنون روحًا طائفية، فهي صراعات ممتدة ومستمرة من الماضي وإلى اللحظة الراهنة، وقد أخذت صورًا وتحولات شتى من صراع فكري وديني، إلى صراع اجتماعي وسياسي، إلى صراعات عسكرية، استنزفت وما زالت تستنزف طاقات الأمة؛ لهذا كلِّهِ كان أمرًا حتميًّا أن تتناول الدراسة تطور الفكر والفقه السياسي الشيعي، والوقوف على ملامحه الأساسية، ودور الظروف والأحداث التاريخية في صياغته وتبلوره، وصولًا لما هو عليه في اللحظة الراهنة.

تتناول الدراسة تطور الفكر السياسي الشيعي الحديث والمعاصر عن طريق التعرض لأبرز رواد الفقه السياسي الشيعي الحديث والمعاصر (**المبحث الأول**)، وأبرز الحركات والتنظيمات السياسية الشيعية المعاصرة (**المبحث الثاني**).

المبحث الأول

أبرز رواد الفقه السياسي الشيعي الحديث والمعاصر

تمهيد:

في هذا المبحث سنلقي الضوء على إسهامات أبرز رواد الفكر السياسي الشيعي الحديث والمعاصر غير التقليديين من أصحاب الفكر الاجتهادي التجديدي، وما قدموه من أطروحات من شأنها تطوير الفقه السياسي الشيعي، ومدى تقبُّل الأوساط الشيعية في ذلك الوقت لتلك الأطروحات؛ ومن ثم تفاعُلُها معها، وقد ارتأت الدراسة اختيار أربع شخصيات بعينها؛ وهي: محمد حسين النائيني، علي شريعتي، محمد باقر الصدر، محمد مهدي شمس الدين؛ لما لتلك الشخصيات من إسهامات امتازت بالثراء والتطور في وقتها ومحيطها الفكري، ومع ذلك فهناك الكثير من المفكرين والمراجع والمجتهدين من الشيعة من ذوي الرؤى والأطروحات المتميزة، غير أن البحث لا يسعه أن يتناولهم جميعًا.

كما أنه يجب ملاحظة أن هؤلاء الرواد لا يعبرون بالضرورة عن عموم أو أغلبية الواقع الشيعي، فما طرحوه من فكر متقدم، ظل طوال الوقت فِكرًا نخبويًّا، على الرغم من تمثله في بعض الأوقات في حزب سياسي؛ كحزب الدعوة، أو تحركات جماهيرية، إلا أنها لم تكن واسعة الانتشار بما يمكنها من إحداث تغيير جذري على المجتمع؛ إذ دائمًا ما كان التيار الديني الشيعي التقليدي هو المسيطرَ على مقاليد الأمور فكريًّا وسياسيًّا، وجاءت الثورة الإيرانية لتزيد من تلك السيطرة؛ في ظل تطبيق نظرية ولاية الفقيه.

- **محاور المبحث:**

أولًا: ملاحظات أولية مقارنة بين الفكرين السُّنِّي والشيعي.

ثانيًا: التعريف بالشيعة: النشأة والمذاهب وخرائط التوزيع.

ثالثًا: المحطات التأسيسية في الفكر السياسي الشيعي.

رابعًا: رواد الفكر الشيعي.

أولًا: ملاحظات أولية مقارنة بين الفكرين السُّنِّي والشيعي:

ثمة أوجه عديدة للتشابه بين الفكر السياسي الشيعي ونظيره السُّنِّي؛ حيث تتشابه

التطورات والمنعطفات الفكرية والفقهية والتاريخية في جزء كبير من تياراته مع الفكر السياسي السُّنِّي في فترات عديدة من التاريخ الإسلامي، وإن كان بشكل جزئي، غير أن هذا التلاقي تبلور كثيرًا في حقبتين هما: حقبة تأسيس التيار الشيعي في عصر الخلافة الراشدة، وحقبة التاريخ الحديث مع انطلاق عصر النهضة الإسلامية بشقيها السُّنِّيَّة والشيعية.

ففي حقبة تأسيس التيار الشيعي، التي بدأت في عصر الخلافة الراشدة.. كان هذا التيار عبارة عن جزء من حركة أشبه بتيار معارضة، يتجسد في فريق من المسلمين ذوي رؤية مختلفة لبعض المسائل السياسية التي تتعلق بالحكم والحكام؛ مما ممثل إثراء لمبدأ التعددية الفكرية والسياسية، ودون أن تحدث هذه الحالة شرخًا في العلاقات بين تيار الأمة الرئيسي وبين هذا التيار الذي يمثله علي بن أبي طالب؛ فقد ظلت العلاقات بين علي بن أبي طالب وبين بقية الصحابة رضوان الله عليهم أكثر من رائعة رغم اختلاف وجهات النظر حول كيفية اختيار من يخلف الرسول ﷺ وغيرها من القضايا؛ حيث كان كِلَا التوجُّهَينِ يُؤْمِن بمفهوم ومبدأ سيادة الأمة من خلال البيعة الحرة والشورى؛ فلم تكن نظرية الإمام المتغلب قد طغت على المشهد السُّنِّي، ولم تكن فكرة التعيين بالنص الإلٰهي قد تبلورت في الفكر الشيعي في ذلك الوقت.

وفي حقبة عصر النهضة الحديث، اتسم في مسيرة تطوره بذات السمات التي ميزت الفكر السياسي السُّنِّي؛ فمع نهاية القرن الثامن عشر، كان الفكر السياسي الشيعي يتخذ منحى تجديديًّا اجتهاديًّا متطورًا، وداعيًا إلى انفتاح حضاري على الثقافات المختلفة، مجسدًا حالة رائعة من الالتقاء المشترك في الأهداف والطموحات السياسية مع المفكرين المسلمين ذوي النزعة الاجتهادية التجديدية وبغض النظر عن مذهبهم، بل كان مشاركًا ومتفاعلًا مع أطروحات كثيرة للمفكرين السُّنَّة؛ ولعل أبرزهم على الإطلاق كل من: جمال الدين الأفغاني، وعبد الرحمٰن الكواكبي، فكما سنرى في الصفحات القادمة كيف لعب هذان المصلحان دورًا كبيرًا من خلال تفاعل فكرهم مع فكر وفقه عصر النهضة الشيعي ـ أي: نهضة الفكر والفقه السياسي تحديدًا ـ إذ تجسد الالتقاء الأول في زيارة الأفغاني لإيران، ثم للنجف ـ أثناء جولاته العديدة في العالم الإسلامي ـ والتقائه هناك بعلماء الحوزة، ودعوته لتبني المشروع الإصلاحي الداعي إلى الإحياء الحضاري للأمة، وتحقيق وحدتها السياسية، وهو ما تجلى في فتوى السيد محمد حسين الشيرازي؛ بتحريم التنباك (التبغ)، وهي الفتوى التي أدخلت رجال الدين الشيعة في قلب العمل السياسي، ثم جاء الالتقاء الثاني بترجمة كتاب: «طبائع الاستبداد»، للعلامة الكواكبي للفارسية، وتداوله في الأوساط الشيعية، أسهَمَ هذا في تزايد وتيرة الحراك السياسي الشيعي، وسط هذه الأجواء خَطَّ العالم محمد حسين النائيني كتابه الأشهر: «تنبيه الأمة

وتنزيه الملة»؛ الداعي فيه لمقاومة الاستبداد الديني والسياسي، وإعطاء دور أكبر للأمة في تقرير مصيرها؛ باعتبارها صاحبة السيادة من خلال كتابة دستور يضمن حقوقها، ومن ثم اندلعت: «ثورة المشروطة» المنادية بحياة دستورية للشعب الإيراني.

والغريب أنه قد حدثت انتكاسة لهذه المدرسة الاجتهادية السياسية في الحقبة المعاصرة وبشكل متوازٍ مع تراجع الفكر السياسي السُّنِّي المعاصر ـ وبخاصة في فترة ما بعد الثورة الإسلامية في إيران ـ وهذا ما أدى إلى تبني أهداف ذات رؤية قاصرة ومتراجعة قياسًا على المدرسة الاجتهادية وبشكل تدريجي مُؤدِّيًا إلى انقطاع التواصل الحضاري وعلاقات عدائية بين الطرفين، والتي تَجَلَّتْ في اللحظة الراهنة في شكل قلاقل وتوترات طائفية وحروب أهلية في سوريا، واليمن، والعراق، ولبنان، والبحرين، وغيرها من البلدان.

والملاحظ هنا أن كلا الطرفين (السُّنِّي والشيعي) في اللحظات التنويرية كانا يتحدثان عن بعضهما حديث الجزء عن الكل، والأخ عن أخيه؛ باعتبارهما يحملان هَمًّا إنسانيًا وإسلاميًّا مشتركًا، وباعتبار العالم الإسلامي كُلًّا لا يتَجَزَّأ، سُنيًّا كان أم شيعيًّا، فلا يجد المفكر الشيعي أو السُّنِّي أيَّةَ غضاضة أو حرج في الحديث عن إعجابه بالمفكر الآخر وتأثره به، في المقابل وحين بدأت إرهاصات تراجع الحراك الفكري والفقهي السياسي وكذلك الممارسة السياسية العملية، وما استتبعه من تراجع في الأداء السياسي، حدثت التراشقات العدائية بين الطرفين، فمن يذكر الآخر بخير يتم اتهامه من أبناء مذهبه بخيانة المذهب، وأنه بحديثه هذا يدعو ويبشر بالمذهب الآخر، وسط هذا الجو المشحون بالتخوين وهواجس التكفير، انكفأ كل على مذهبه؛ ليجتهد في استخراج نصوص تراثية، وإعادة تأويلها، بما يثبت صحة مذهبه، وكذب ادعاء المذهب الآخر.

والملاحظة الجديرة بالتأمل هنا، والتي يمكن أن تتجسد في التساؤل التالي: هل لو استمر التطور في الفكر السياسي لكِلَا المذهبين: السُّنِّي والشيعي نحو تبني فكر اجتهادي مقاصدي ـ: فهل يعطي السيادة للأمة؛ لتقرر مصيرها، دون وصاية من أحد عليها، مع الإفادة من كل معطيات الحضارات الأخرى، شريطة عدم تناقضها مع الشريعة الإسلامية، إذا ما حدث ذلك مستقبلًا، هل من الممكن وبناء على المعطيات السابقة أن تهدأ حِدَّةُ الصراعات والتوترات المذهبية السُّنِّية والشيعية، لتتقلص بمرور الوقت؟ لا شك أن ذلك التساؤل بحاجة لدراسة منفصلة تسبر أغواره، غير أن الصفحات القادمة ربما تحمل بعض الدلالات التي يمكن نسجها لتشكل ملامح الإجابة عن هذا التساؤل.

مظاهر التفاعل بين الفكرين الشيعي والسُّنِّي:

من المهم أن نتوقف عند تفاعل كل من الفقه السياسي الشيعي والفقه السياسي السُّنِّي في العصر الحديث وبخاصة الاجتهادي التجديدي منه.

إن أول التأثيرات في العصر الحديث على الإطلاق، هي ما أحدثها رواد وفقهاء عصر النهضة من السُّنَّة والشيعة؛ وبخاصة جمال الدين الأفغاني؛ فقد توجه الأفغاني إلى إيران، ثم إلى النجف، وأقام فيه منذ عام: (١٨٥٠م) أربع سنوات؛ فقد كان الأفغاني بحق هو الشخصية الكبرى التي تجسدت فيها حركة الإصلاح الإسلامي للأمة بجميع طوائفها سُنَّة وشيعة ـ والذي ـ لحسن الحظ ـ لم يستطع أحد حتى اليوم الجزم بحقيقة مذهبه؛ فكان ميراثًا فكريًّا للأمة كلها ـ وقد ارتبطت بإقامته في العراق رسالته الشهيرة التي وجهها مع المجتهد السيد علي أكبر الشيرازي، واللَّذينِ كانا قد أُبعِدَا من قِبَلِ شاه إيران إلى البصرة، إلى المرجع الأعلى الإمام السيد حسن الشيرازي؛ حيث استصدرا بنتائجها فتوى التنباك الشهيرة[١].

ومما تجدر الإشارة إليه بهذا الصدد: أن جمال الدين الأفغاني كان يتجول في ذلك الوقت داخل بلدان العالم الإسلامي على اختلاف مذاهبها، ودون أن يسأل أحدٌ عن مذهب الرجل، أو أن يُتهم بنشره لمذهب معين على حساب مذهب آخر، فقد كان تقبُّل الرجلِ مَبنِيًّا على ما طرحه من فكر متقدم، وليس على حقيقة مذهبه، غير أنه ـ وبمرور الوقت، وحين بدأت مراحل التراجع الفكري ـ أخذت تلك التساؤلات تَطفُو على السطح بقوَّةٍ من قبل بعض المنهزمين حضاريًّا، ومن ثم لجأوا إلى كَيلِ الاتهاماتِ التقليديَّةِ في قاموسنا السياسي للأفغاني؛ ومنها: أنه كان يُروِّجُ لفكر مذهبي معيَّنٍ؛ بل وصل الأمر إلى اتهامه بارتباطه بمنظمات عالمية، تسعى إلى هدم ثوابت الإسلام، وهي قطعًا ملاحظة لها دلالتها الفكرية والحضارية، وتشي بحجم التراجع الذي ضرب الأمة.

لقد تأثر كثير من علماء النجف وشخصياته بنشاط جمال الدين؛ ومنهم النائيني؛ الذي كان في المحيط الإصلاحي للمرجع الأعلى السيد حسن الشيرازي، وترجمت الحركة الإصلاحية عن نفسها سياسيًّا بشكل الحركة الدستورية السابق تناولها.

ثم جاء التأثر الثاني بالعلامة الكواكبي وكتابه طبائع الاستبداد الذي تمت ترجمته للفارسية ومن ثم تداوله بشكل واسع في إيران؛ وهو ما انعكس جَلِيًّا على فِكرِ وفقه النائيني وثوار المشروطة؛ حيث الدعوة إلى الخلاص من كل أشكال الاستبداد السياسي والديني، وإقامة حكومة مدنية دستورية، تحترم الإسلام وقِيَمه العليا[٢].

لقد عبَّر هذا التأثير عن نفسه بأن جعل من هؤلاء المفكرين يشعرون بأنهم أمة واحدة على اختلاف مذاهبهم ـ سُنِّية كانت أم شيعية ـ ففي نهاية عام: (١٩٠٩م)، كان آية الله الخراساني وعدد من كبار المجتهدين قد وجهوا رسالتهم الشهيرة إلى السلطان

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

عبد الحميد؛ لإعادة الدستور، وهذا ما يؤكد اهتمامهم بالدستورية في العالم الإسلامي، وعن تعاملهم مع الدولة العثمانية كدولة إسلامية يرتبط بها حماية الإسلام، وبغض النظر عن كونها خلافة سُنِّية المذهب.

وعلى أيَّةِ حال؛ فقد انتهى الأمر بخلع الشاه محمد علي في نهاية عام: (١٩٠٩م)، ثم أخذت الحركة الدستورية تخبو بعد مقتل قائدها: «آية الله الخراساني»، في ظروفٍ غامضة؛ فانزوى النائيني عن رفاقه في حركة الإصلاح، وبدأت صفة رجل الدين تطغى على الرجل الدستوري فيه، وتتوج هذا الطغيان بانفراده بالمرجعية الدينية؛ بدءًا من عام: (١٩٢٠)[٣]، وفي خضم هذه الأحداث، انقضت أسرة بهلوي على الحكم في إيران عام: (١٩٢٥م) مؤسسة لفترة جديدة من الحكم السياسي الاستبدادي، لتبدأ دورة جديدة من التراجع الفقهي والسياسي نظريًّا وعمليًّا.

كان من المفترض أن يَحفِزَ هذا الحراكُ السياسيُّ الفقهيُّ ـ المصاحب للدعوة للمشروطة ـ على إنهاء القطيعة مع قضايا الفقه السياسي، غير أنّ ما انتهت إليه تلك الحركة، وما أعقبها من تطوُّرات، عاد ليُكرِّسَ ظاهرة الانقطاع والتجاوز لفكرة الحكم الإسلامي، ومن ثم تجاهل معظم علماء الشيعة هذا الأمر؛ بل نظروا إليه بقلقٍ وتحفُّظٍ وهم يتذوقون الطعم المرَّ، ويعانون من خيبة الأمل.. لما آلت إليه تجربة المشروطة في إيران التي انتهت بحكم أسرة بهلوي[٤].

وعليه؛ فقد أسهمَتْ تطوراتٌ وظروفٌ سياسية عدَّة؛ مثل سقوط الخلافة العثمانية، وخضوع البلدان ذات الأغلبية الشيعية لحكام موالين للاستعمار، فتم تنصيب فيصل ملكًا على العراق عام: (١٩٢١م)، ثم جلوس رضا بهلوي على عرش إيران عام: (١٩٢٥م)، وعليه دفع ذلك كلُّهُ القياداتِ الفقهية الشيعية إلى التراجع والانكفاء عن التصدي للشأن العام، تحت وطأة وقسوة تلك المتغيرات الجديدة؛ مما أدى إلى انحسار البحث السياسي الفقهي الشيعي حتى الخمسينيات من القرن العشرين[٥].

وهو البحث الذي عاد من جديد وبقوة في الخمسينيات؛ بفضل عدد من المفكرين والفقهاء الشيعة الكبار؛ ومن أبرزهم: السيد محمد باقر الصدر، والسيد محمد مهدي شمس الدين، وعلي شريعتي، وغيرهم، هذا إلى جانب حركة شيعية تقليدية موازية تقودها الحوزة العلمية؛ إذ لم ينفرد التيار الاجتهادي يومًا بقيادة المجتمع الشيعي، والذين تمركزت أطروحاتهم ـ أي: رواد التيار الاجتهادي التجديدي ـ على توسيع صلاحيات الأمة؛ لتصبح هي صاحبة السيادة لتمتلك زمام أمرها، وضرورة فتح باب

---

(٣) المرجع السابق.

(٤) محمد مهدي شمس الدين: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، قم، دار الثقافة، ١٩٩٢م، ص١٣.

(٥) نزار عثمان: **نظرية الفقه السياسي عند الشيعة**، مرجع سابق.

الاجتهاد والتجديد في الفقه السياسي الإسلامي بإعادة قراءة التاريخ الإسلامي قراءة نقدية تحليلية من شأنها استخلاص رؤية سياسية متكاملة، وهو الطرح الذي وجد صدى واسعًا لدى جمهور الشيعة، غير أن تطورات الأحداث، ووفاة كل من شريعتي، ومحمد باقر الصدر في سن مبكر - إضافة إلى معطيات عديدة أخرى - أفسح كل ذلك المجال بشكل كبير للإمام الخميني؛ لينفرد بقيادة الثورة الإيرانية، مُثبِّتًا أركانَ رؤيته الفقهية السياسية المتمركزة حول أطروحة «ولاية الفقيه».

على أيَّةِ حال؛ فتلك هي بعض الملاحظات الأولية حول الفقه والفكر السياسي الشيعي؛ وبخاصة الحديث والمعاصر منه، ومن المؤكد أنه ستتكشف لنا أبعاد أكثر عمقًا حول هذا الفقه عند استعراضه بشكل أكثر تفصيلًا في الصفحات القادمة، وقبل الدخول مباشرة في تفاصيل الفكر والفقه السياسي الشيعي الحديث، فإنه من الأهمية بمكان إلقاء الضوء بشكل سريع على مفهوم مصطلح الشيعة والتشيع، وانتشار الشيعة في العالم، وتمايزهم الفقهي والسياسي، ومن ثم الانتقال لاستعراض أبرز مراحل تطور فكرهم السياسي عبر التاريخ، وهي مقدمة تجدها الدراسة أساسية؛ إذ بدونها نعتقد أنه من الصعب فهم تطورات ومنعطفات الفكر السياسي الشيعي الحديث، وكيفية تفاعله مع الفقه السياسي الشيعي التاريخي التقليدي.

ثانيًا: التعريف بالشيعة: النشأة والمذاهب وخرائط التوزيع:

بدايةً؛ يُطلق مسمى الشيعة على كل شخص يعتقد ويؤيد حقَّ علي بن أبي طالب في الخلافة من بعد الرسول عليه الصلاة والسلام، والشيعة هي ثاني أكبر طائفة في الإسلام بعد السُّنَّة، ويتراوح عدد الشيعة في العالم - كما ترى بعض الجهات - ما بين: (١٥٥ إلى ٢٠٠ مليون نسمة)، بنسبة: (١٠٪) إلى: (١٣٪) من إجمالي عدد المسلمين في العالم، ويتركز معظمهم في أربعة دول هي: إيران، وباكستان، والهند، والعراق، بالإضافة لانتشارهم في بلدان كثيرة أخرى لكن بنسب أقل(٦).

وينقسم الشيعة إلى فرق عدة، تختلف فيما بينها فكريًّا وعقائديًّا، والفرقة الأكبر منهم هم الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، تليها الإسماعيلية، والزيدية، والإخبارية، والشيخية، وغيرها من الفِرَق.

والطائفة الإمامية - الأكثر انتشارًا والمعنية بها هذه الدراسة - هم الذين يؤمنون بوجود وصية من النبي ﷺ لابن عمه علي بن أبي طالب؛ ليصبح الخليفة والإمام من بعده(٧)، ويتبعون الأئمة الاثني عشر، وأولهم علي بن أبي طالب، وآخرهم الإمام الثاني

(٦) See: Pew Research Center, **Mapping the Global Muslim Population**. (http://www.pewforum.org).

(٧) محمد حسين المظفر: **تاريخ الشيعة**، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨٥م، ص٢٥٩.

عشر، الذي يطلق عليه اسم: «الغائب»، أو: «المنتظر»، وترى الشيعة الإمامية أنه اختفى منذ أكثر من ألف عام، وأنه لا زال حيًّا، وسوف يظهر لنشر العدل في الأرض بعد أن مُلئت جورًا وظلمًا[٨].

وعليه؛ فالإمامة هي المسألة الأساسية في الاعتقاد والفكر الشيعي، وهي أصل اختلاف الشيعة الإمامية عن الطوائف والجماعات الإسلامية الأخرى[٩]؛ إذ يعتقدون أنه في كل عصر لا بد من وجود إمام يَخلُف النبيَّ، ويقوم مقامه في إرشاد الناس وتوجيههم، شأنه في ذلك شأن النبي ﷺ ومن ثم: تجب طاعتُهُ واتِّباعُهُ دون مناقشة؛ لما يتمتع به من عصمة، فالإمامة عندهم من هذا المنطلق هي استمرار للنبوة؛ لذا فلا يمكن الإقرار بها إلا بنص صريح من الله على لسان نبيه والإمام الذي يمثله، فلا يأتي الإمام بالاختيار أو الانتخاب من الناس الذين لا يملكون حق تعيينه أو خلعه، كذلك تم حصر الإمامة في علي بن أبي طالب وأبنائه من السيدة فاطمة بنت الرسول ﷺ[١٠].

ومن الناحية السياسية؛ فإن اعتقادهم بالإمامة يجعلهم ملزمين برفض شرعية الحكومات والأنظمة التي لا تستند إليها؛ لذا فإن هذه الأيديولوجية تظهر الحقيقة السياسية المتجسدة في اعتقاد وإيمان الشيعة بأنه لا يوجد انفصال بين الدين والسياسة[١١].

فالفرق الجوهري بين السُّنَّة والشيعة هو: اعتبار الإمامة من الأصول والعقائد لدى الشيعة، في حين أن أمور الخلافة والحكم هي من الفروع في الدين، وليست من العقائد لدى أهل السُّنَّة.

ثالثًا: المحطات التأسيسية في الفكر السياسي الشيعي:

بشكل عام؛ أسهَمَ العديدُ من الأحداث التاريخية في صياغة الفكر السياسي والنظرية السياسية الشيعية للحكم؛ لعل أبرزها: بيعة السقيفة، ومقتل عثمان بن عفان، ومعركتا الجمل وصفين، ومقتل الإمام علي، وابنه الحسين، والقول بغيبة الإمام العسكري، وبروز الدولة الصفوية، واعتناقها المذهب الشيعي، ثم انطلاق فكر النهضة الشيعي الحديث، والثورة الإسلامية الإيرانية، وتبنيها نظرية: «الولي الفقيه»، وقد ارتأت الدراسة تقسيم هذه الأحداث التاريخية لحقب تاريخية رئيسية، كان لها دور مفصلي في صياغة الفكر السياسي الشيعي، وهي حقبة التأسيس، وحقبة ما بعد مقتل الإمام

---

(٨) محمد رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، الكويت، مطبعة صوت الخليج، ص١٤.

(٩) راجع كلًّا من: محمد حسين: **كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها**، بيروت، دار التعارف، ص١٣٦.

محمد رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، ص١٠٤.

(١٠) محمد حسين كاشف الغطاء: **أصل الشيعة**، مرجع سابق، ص١٣٣.

(١١) محمد جواد مغنية: **الشيعة والحاكمون**، بيروت، ١٩٨١م، ص٢٤.

الحسين، وحقبة غيبة الإمام العسكري، وحقبة الدولة الصفوية، وحقبة عصر النهضة الشيعي الحديث.

أ ـ حقبة التأسيس:

تتمثل في نشأة التيار الذي كان يرى أحقية علي بن أبي طالب في الخلافة أمام منافسيه، وهذه الحقبة لم يكن فيها بروز لأيِّ فقهٍ خاصٍّ، أو خارج إطار الفقه العام لعموم المسلمين؛ فقد كان استعمال لفظ الشيعة في العصر الأول فقط ذا دلالة سياسية، ولم يكن يحمل أيَّ بُعدٍ دينيٍّ؛ بل هي إشارة لوجود تيار معارضة عامٍّ يتجسَّدُ في فريق من المسلمين ذي رؤية مختلفة لبعض المسائل التي تتعلق بالحكم والحكام، وبمرور الوقت شاع استخدامها عند اختلاف معاوية مع علي بعد استشهاد عثمان، فالعلاقات بين علي بن أبي طالب وذريته وبين بقية الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ ظلت على مستوى عالٍ من الرُّقِيِّ، ودلائل ذلك كثيرة حتى في كتب الشيعة أنفسهم؛ فتذكر أن عليًّا ﷺ سمى أبناءه بأسماء الخلفاء الراشدين السابقين الثلاثة: أبا بكر، وعمر، وعثمان[١٢]، وابنه الحسين كذلك سمى أبناءه: أبا بكر، وعمر[١٣]، وقد سار أبناؤهم على ذات السُّنَّة[١٤].

وهناك رواية جاءت متواترة في المراجع السُّنِّية والشيعية تقول: إن «الحسن بن عليٍّ صالَحَ معاويةَ بن أبي سفيان على أنه يعمل بين الناس بكتاب الله، وسُنَّة رسوله ﷺ، وسيرة الخلفاء الراشدين، وأن لا يُعَيِّنَ أحدًا بعده»[١٥] وهي ذات دلالات كثيرة؛ فهي تؤكِّدُ احترام أئمَّةِ أهل البيت للخلفاء الراشدين، وتأييد نظام حكمهم، كما تتضمن إيمان الحسن ﷺ بمفهوم ومبدأ سيادة الأمة؛ بدعوته لرَدِّ الأمر للناس بعد معاوية؛ ليختاروا خليفتَهم مما يُفهم منه أنه لا يوجد نص بالتعيين لسلالة بعينها، وإنما كان أئمة أهل البيت يدعون إلى مقاومة التحول السياسي من نمط الخلافة الراشدة الشورى إلى نمط جديد، من شأنه تغييب الأمة عن المشهد السياسي، وهي ذات المطالب التي كان يدعو التيار الذي تزعمه عبد الله بن الزبير لها، ودعوات كثيرة من قبل عدد كبير من الصحابة والتابعين، وعليه لم تظهر في هذه الحقبة ملامحُ كاملةٌ لنظرية سياسية في الحكم لدى الشيعة.

ب ـ حقبة ما بعد استشهاد الحسين:

وهي حقبة نشوء التيار الذي يرى أحقيَّةَ أبناء سيدنا علي بالسلطة السياسية، وأنه

---

(١٢) المجلسي: **جلاء العيون**، ص٥٨٢.

(١٣) الطبرسي: **أعلام الورى**، ص٢١٣.

(١٤) المجلسي: **جلاء العيون**، ص٥٨٢.

(١٥) المرجع السابق، ص٢٩٣.

يجب المطالبة بها، والسعي نحو انتزاعها من السلطات القائمة، والتي هي في نظرهم سلطات مغتصبة وباطلة، وقد تعزز هذا الاتجاه بعد تولية يزيد بن معاوية الحكم وراثيًا، في مخالفة للاتفاق السابق الإشارة إليه بين الحسن ومعاوية؛ بل وتفاقم الأمر باستشهاد الحسين عليه السلام.

والجدير بالذكر؛ أن هذه الحقبة لم تشهد فِقهًا شيعيًّا مُقَنِّنًا بقدر ما شهدت التركيز على أحاديث ومرويات دينية تدعم أحقية البيت العلوي بالخلافة، وإكساب بعض النصوص الدينية تأويلات تسير في هذا الاتجاه، وقد اختلف الشيعة في هذه الحقبة حول تحديد أسماء بعينها من سلالة الإمام علي كرم الله وجهه؛ لتتوارث الإمامة من بعده، ومن هذا الاختلاف انقسمت الشيعة إلى عدد من الفرق.

ج ـ حقبة غيبة الإمام محمد العسكري:

وهي الحقبة التي بدأت تتشكل وتتبلور فيها ملامح الفقه الشيعي، والذي مَثَّلَ نواةً للفقه الممتد إلى يومنا هذا، وفيه تميزت المدرسة الفقهية الشيعية بشكل واضح عن الجسم الرئيسي لأمة الإسلام وتيار السُّنَّة، وأما على مستوى الفقه السياسي، فقد قنن بمرويات تعزز الاعتقاد بغيبة الإمام الثاني عشر (محمد بن الحسن العسكري) عام: (٢٦٠هـ)، ووجوب انتظاره، فتشكلت بذلك معالم: «نظرية الانتظار»، والتي توجب على الشيعة عدم الانخراط في أيِّ نشاط سياسي قبل عودته، ومن يفعل ذلك، يصبح آثمًا، وعلى الشيعة عدم إقامة أيَّةِ حكومة حتى عودته، فهو الحاكم والإمام الشرعي.

لذلك تُعدُّ غَيبةُ الإمام العسكري من المحطات التاريخية المهمَّة في الفكر السياسي الشيعي؛ إذ يعتقدون أنه ما زال حيًّا، ولكنه غائب[١٦]؛ لذا فهم ينتظرون عودته، ويسألون الله أن يعجل رجعته، وقد تجلى تأثير هذا الاعتقاد سياسيًّا في إشكالية كبرى واجهت الشيعة، تتجسد في السؤال التالي: من سينوب عن الإمام المهدي في غيبته دينيًّا وسياسيًّا؟ فقد أحدثت هذه الغَيبةُ فراغًا كبيرًا لديهم، وازداد الأمر سوءًا بحسم الإجابة عن هذا السؤال في ذلك الوقت؛ بإنه يجب على الأمة أن تعيش في حالة انتظار حتى عودة الإمام الغائب، وقد عزز هذه الرؤية ما ورد عن الأئمة طبقًا لمروياتهم بأن: «كل راية تُرفع قبل قيام المهدي، فصاحبها طاغوتٌ، يُعبَدُ من دون الله»[١٧].

ويؤكِّدُ أحدُ الباحثين أهمية تلك الإشكالية في الفكر السياسي الشيعي؛ بقوله: «إن غيبة الإمام المعصوم صاحب الولاية المطلقة، تركت فراغًا كبيرًا في الموقع الشرعي

---

(١٦) المظفر: **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، ص٩٦.

(١٧) الحر العاملي: **وسائل الشيعة**، الجزء ١٣، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ـ إيران، ١٤١٤هـ.

للسلطة؛ ومن ثم كان على الفقهاء الشيعة أن يحددوا صيغة فقهية سياسية للتعاطي معها. . . فالفكر السياسي الشيعي كان عليه أن يعانِيَ صراعًا مريرًا في مواجهة السلطة ـ غير الشرعية في تصوره ـ من ناحية، وأن يسعى إلى إيقاف اغتراب الزمن السياسي من ناحية أخرى من خلال صيغة أصيلة، تشرعن للسلطة وجودها وقوامها»(١٨).

د ـ حقبة عصر الدولة الصفوية:

مثلت تلك الحقبة بداية تحالف علماء الدين الشيعة مع النظام السياسي القائم، والمتجسد في الدولة الصفوية؛ فأضفى العلماء على هذا النظام الشرعية الدينية مقابل ترك أمور الدين الحِسبية لهم؛ فقد استمرت الدولة الصفوية لأكثر من قرنين من الزمان من سنة: (٩٠٧هـ ـ ١٥٠٧م)، إلى: (١١٤٨هـ ـ ١٧٣٥م)، وخلال هذه المدة قامت تلك الدولة بعملية تحويل إيران إلى المذهب الشيعي؛ ومن ثم استخدمت المذهب لخدمة أغراضها السياسية، ودعم حروبها مع الإمبراطورية العثمانية صاحبة المذهب السُّنِّي(١٩).

وسط هذه الأجواء المشحونة بالتجاذب والتعصب السياسي، بدأت الإرهاصات الأولى لتشكيل رؤية فقهية سياسية بين أوساط فقهاء الشيعة، ظهرت ابتداء من القرن السابع عشر مع محمد باقر المجلسي (ت١٦٩٩م)؛ الذي نقل الشيعة من الاهتمام بالشأن الخاص إلى الاهتمام بالشأن العامِّ، والذي ينظر إليه كثيرون باعتباره فقيه العهد الصفوي في إيران، وقدِ ارتكزت آراؤه حول إضفاء الشرعية على السلطة السياسية القائمة مع مراعاة عدة شروط؛ تمثل أبرزها في ضرورة كونها شيعية، وأن تلتزم احترام الفقهاء، وتعترف بحق ولايتهم على الأمور الحسبية(٢٠).

وعليه؛ أصبح رجال الدين وفقهاء الشيعة يقتصر دورهم على إعطاء الشرعية للسلطة الحاكمة، ودون تدخل منهم بتفاصيل الشأن السياسي؛ إذ اقتصر دور رجال الدين على الجانب الطقوسي التعبدي في المذهب، ونتيجة لتزاوج الدين والسياسة في تلك الحقبة، ذهب كثيرون إلى أنه تم إحداث تغييرات جوهرية على المذهب الشيعي، من شأنها إحداث قطيعة كبيرة مع المذهب السُّنِّي، وهذا ما سنتناوله بالتفصيل في معرض حديثنا عن فكر علي شريعتي السياسي في الصفحات القادمة، وكيف أنه كان من أوائل من نبهوا لوجود تأثير قومي وحضاري فارسي كبير على الفكر الشيعي.

غير أنه وخلال القرن التاسع عشر أخذ الفقه السياسي الشيعي دفعة أخرى نتيجة

(١٨) على فياض: **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي**، مرجع سابق، ص١٥ (بتصرف).

(١٩) راجع: أحمد الخولي: **الدولة الصفوية، تاريخها السياسي والاجتماعي**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة ١٩٨١م، ص٥١.

(٢٠) نزار عثمان: **نظرية الفقه السياسي عند الشيعة**، جريدة السفير (لبنان)، ١٠ فبراير ٢٠٠٣م.

لاجتهادات الشيخ أحمد النراقي (١٧٧١ ـ ١٨٢٩م) في كتابه: (عوائد الأيام)، والذي دعا فيه إلى ما يمكن أن يمثل نواة لولاية الفقيه؛ يقول النراقي: «كما كان للنبي والإمام ـ الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام ـ الولاية؛ فللفقيه أيضًا ذلك إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما»[٢١]، فالنراقي بهذا يعد من أوائل من نَظَّرُوا إلى الولاية المطلقة للفقيه، وقد أفاد منه الإمام الخميني كثيرًا في كتابه: «الحكومة الإسلامية» ـ كما سنرى فيما بعد ـ حتى استطاع أن يؤسس على ذلك دولته الخاصة بتلك الولاية؛ كتجربة أُولى حديثة، لم يسبق لها نظير من التطبيق في التاريخ الشيعي، فبمقتضى هذا الاجتهاد يصبح المجتهد الجامع للشرائط قائمًا مقام الإمام المعصوم في زمن غَيبتِهِ، يُرجَع إليه في مجال تبيين المستجدات والمسائل الدينية.

هـ ـ حقبة عصر النهضة الشيعي الحديث:

وهي حقبة انطلاق فكر عصر النهضة الشيعي، وبداية الاحتكاك بالمفاهيم السياسية الغربية الحديثة، والتي كانت مترادفة مع بداية نشوء الدول الوطنية الحديثة مع نهايات القرن التاسع عشر؛ فقد أسهمَتْ عدة عوامل في تشكيل ملامح هذا العصر، وهي بداية انخراط علماء الدين الشيعة في الصراع مع المستعمر من ناحية، ومع الحاكم الموالي لهذا المستعمر من ناحية أخرى، كذلك بداية التفاعل مع رواد عصر النهضة السُّنِّي والالتقاء فيما بينهما، ومن إفرازات عصر النهضة الفقهية السياسة الشيعية وضع حجر الأساس لفكر اجتهادي تجديدي يؤمن بمبادئ سيادة الأمة، والمشروطية ـ أي: التعاقدية ـ بين الحاكم والمحكومين في إطار منظومة الحقوق والواجبات، واحترام قيم المواطنة.

وقد مثلت ثورة التنباك[٢٢]، عام: (١٨٩١م)، انطلاقة هذه الحقبة؛ فهي إحدى المحطات المهمَّة في تاريخ الفكر والفقه السياسي الشيعي، والتي بدا أنها شكلت ـ بطريقة أو بأخرى ـ رصيدًا ومنطلقًا للحركة الدستورية التي انتهت بإقرار الدستور في إيران عام: (١٩٠٦م)، وكان من نتائجها المباشرة إثارة سجالات عدة بين الفقهاء،

---

(٢١) أحمد النراقي: **عوائد الأيام**، مرجع سابق، ص١٨٧.

(٢٢) التنباك: تعني: التبغ، وهي الثورة التي أشعلتها فتوى محمد حسن الشيرازي عام: (١٨٩١م)، والتي نصها: «إن استعمال التنباك بأي نحو كان يعد في حكم محاربة إمام الزمان عجل الله فرجه»، هذه الفتوى أجبرت الشاه ناصر الدين وأجبرته على إلغاء اتفاقية التنباك الموقعة مع الشركة البريطانية؛ فقد أعطى الشاه الأخيرة حق التصرف بالتبغ الإيراني داخل البلاد وخارجها، وتدفق الأجانب على إيران، فأرسل الشيرازي رسالة إلى الشاه يعترض فيها على تلك الاتفاقية، وتكررت الرسائل دون أن يهتم بها الشاه، فأصدر الشيرازي فتواه تلك ثم أتبع الفتوى بثانية لتحذير الحكومة، جاء فيها: (إذا لم يُلغ امتياز التنباك بشكل كامل، سوف أعلن الجهاد خلال ثمان وأربعين ساعة)، وكان تفاعل الإيرانيين مع الفتوى من خلال الامتناع عن استعمال التبغ والخروج في مظاهرات حاشدة، وحدوث اضطرابات في أماكن متعددة، كل ذلك أرغم الحكومة على إلغاء الامتياز، وتعد تلك الفتوى بمثابة الشرارة التي أذنت بكسر العزلة السياسية لرجال الدين، وانخراط رجال الدين الشيعة في الحياة السياسية والشأن العام.

راجع: طلال المجدوب: **إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة**، طبعة ابن رشد، ص١٠٨.

دارت بمجملها حول علاقة القوانين والتشريعات الزمنية بالأحكام الشرعية الدينية، واختلف الفقهاء على هذا الأساس إلى **اتجاهين**:

ـ **الاتجاه الأول**: وهو التيار التقليدي الذي ناصر: «المشروعة»، أو: «المستبدة» ـ أي: الحفاظ على السلطات المطلقة للملك دون تقييده دستوريًّا ـ ودافع عنها من أمثال الشيخ: فضل الله النوري (ت١٩٠٨م)؛ والذي عرف بالتيار التحريمي؛ فقد كانت أصوات هذا التيار التحريمي ترتفع بمعارضة كلِّ جهدٍ شعبي أو نخبوي يسعى إلى الإصلاح السياسي، وعليه أفتى ـ وَفْقَ قناعاته المتكوِّنة في سياق تاريخي خاصٍّ ـ بأنَّ تدوين الدستور بدعة.

لقد تجلت مبادئ: «المشروعة»؛ كما عرضها النوري في كتابيه: «حرمة المشروطة»، و: «تذكرة الغافل»، في السير على خطى من سبقه في التأكيد على أن فكرة أكثرية الآراء خطأ ـ أي: إنه يرفض حق الأمة المتجسد في الشورى ـ ومتسائلًا: «ما معنى تدوين القانون؟ قانوننا نحن هو الإسلام، وليس سواه»، وعلى اعتبار المساواة والحرية وسائر التشريعات والقوانين «مخربة لركن القانون الإلٰهي»، ومؤكدًا على أن: «الإسلام يقوم على العبودية، لا على الحرية، وأحكامه ترتكز على تفريق النقائض وجمعها، لا على المساواة»[٢٣]؛ فقد رأى النوري في المشروطة تَغرِيبًا للإسلام، وتقييدًا لأحكامه المطلقة؛ فاختار التمسك بالتقليد المتبع والمتوارث تاريخيًّا، دون محاولة تغييره[٢٤].

ـ **الاتجاه الثاني**: وهو التيار الاجتهادي التجديدي، الذي دعا إلى: «المشروطة»، أو: «الدستورية»، ودافع عنها، ويأتي على رأس هذا الفريق: الشيخ محمد حسين النائيني (ت١٩٣٦م)؛ إذ بادر إلى تدشين مرحلة جديدة من التكيُّفِ الإيجابي مع حركة المجتمع، تنادي بتقييد سلطات الملك بوضع دستور على غرار التجربة الأوروبية[٢٥].

وعليه؛ فأُسس نظرية «المشروطة» يمكن تلمس تفاصيلها من خلال كتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» لرائد حركتها الشيخ النائيني ـ وهو الكتاب الذي يبدو متأثرًا بأطروحات عبد الرحمٰن الكواكبي في كتابه طبائع الاستبداد كما سبق القول ـ وقد سعى النائيني في كتابه هذا إلى تسليط الضوء من بُعد فقهي استدلالي على مفاهيم عديدة تمحورت بعمومها حول السلطة السياسية، والاستبداد، والدولة، فالرؤية السياسية

---

(٢٣) نزار عثمان: **نظرية الفقه السياسي عند الشيعة**، مرجع سابق.

(٢٤) عبد الأمير كاظم زاهر: **الفكر السياسي الإسلامي: جدل النظرية وإشكاليات التطبيق**، الطبعة الأولى، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٣م، ص٢٧.

(٢٥) راجع كلًّا من: نزار عثمان: **نظرية الفقه السياسي عند الشيعة**، مرجع سابق.

ماجد الغرباوي: **الشيخ محمد حسين النائيني**، قم، ١٩٩٩م، ص١٣٣.

الفقهية التي تعكس مبادئ المشروطة كما أرادها النائيني تتجسد في استخراج كل أصول الدستور من كتاب الله وسُنَّة الرسول والأئمة. وتدوينه مع التأكيد على حفظ كل حقوق الشعب في الحرية والمساواة وغيرها. كما دعا إلى تأسيس مجلس شورى يقوم بمهمة مراقبة المسؤولين ومحاسبتهم[٢٦].

وبعبارة أخرى؛ فقدِ استندت تجربة «الثورة المشروطة» إلى رأيٍ فقهيٍّ للعلامة النائيني بأن الولاية العامة إنما هي للأمَّة؛ أي: للشعب، وأن دور الفقهاء يبقى دورًا رقابيًّا[٢٧]؛ فقد نظر النائيني إلى التقدم الغربي باعتباره نتيجة حتمية للانفتاح على عوالم وثقافات مختلفة، بما فيها الثقافة الإسلامية نفسها، كما أن الأخذ بالسنن الحضارية التي من شأنها إخراج المسلمين من تراجعهم الحضاري أمرٌ لا يتعارض مع روح الإسلام البتة.

كل هذا الحراك السياسي أرغم الشاه: «القاجاري مظفر الدين» في نهاية الأمر على تشكيل برلمان منتخب، وإعلان الموافقة على الدستور في: (آب ١٩٠٦م)، إلا أن ابنه الشاه: «محمد علي القاجاري» تنكر للبرلمان والدستور، مدعومًا في ذلك من بعض رجال الدين من أصحاب الاتجاه الأول[٢٨].

ي ـ حقبة نظرية ولاية الفقيه:

وهي حقبة ما بعد الثورة الإسلامية في إيران وتطبيق نظرية ولاية الفقيه العامة في الحكم، والتي بموجبها أصبح الفقيه يحكم الدولة حكمًا دينيًّا؛ ففرض رؤيته الدينية والسياسية على الجميع؛ وبالتالي مثَّل ذلك انتكاسةً لكل مكتسبات عصر النهضة، والتي كانت تدعو لسيادة الأمة والشورى، واحترام قيم المواطنة والتعددية السياسية.

و: «الولي الفقيه» أو: «المرشد الأعلى»: هما لفظان مرتبطان بالنظرية السياسية الدينية التي قال بها الإمام الخميني، وهي: ولاية الفقيه نائبًا عن الإمام الغائب؛ وبالتالي مباشرته لقيادة الأمة سياسيًّا وروحيًّا، بعد أن توقف ذلك لقرون بحجة غَيبة الإمام، والذي على أثره حدثت حالة من الضبابية حول نظرية الشيعة في الحكم، ومن يخلف الإمام الغائب في عصر الغيبة.

وولاية الفقيه ـ كما يرى الإمام الخميني ـ «هي من بديهيات الفقه الإسلامي الشيعي؛ إذ يقول: «وولاية الفقيه هي فكرة علمية واضحة، قد لا تحتاج إلى برهان، بمعنى أن من عرف الإسلام أحكامًا وعقائد يرى بداهتها، لكن وضع المجتمع الإسلامي

---

(٢٦) نزار عثمان: **نظرية الفقه السياسي عند الشيعة**، مرجع سابق.

(٢٧) عبد الإله بلقزيز: **فكر الدولة الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق.

(٢٨) محمد جمال باروت: **المصلحان العثماني الكواكبي والإيراني النائيني... جوانب غير مكتشفة**، دراسة منشورة على موقع الأوان الثقافي (www.alawan.org) بتاريخ ١٦ فبراير ٢٠١٠م.

ووضعُ مجامعنا العلمية على وجه الخصوص يضع هذا الموضوع بعيدًا عن الأذهان، حتى لقد عاد اليوم بحاجة إلى برهان»(٢٩).

ويضيف مخاطبًا أتباعه: «عليكم أن تُظهروا الإسلام كما ينبغي، عرِّفوا الولاية للناس كما هي، قولوا لهم: إننا نعتقد بالولاية، وبأن الرسول استخلف بأمر من الله، ونعتقد كذلك بضرورة النضال من أجل تشكيل الحكومة توأم الإيمان بالولاية، اكتبوا وانشروا قوانين الإسلام ولا تكتموها، وخذوا على أنفسكم تطبيق حكم إسلامي»(٣٠).

ومن أدلة تشكيل الحكومة لديه: «أن الرسول الأعظم كان يترأس جميع أجهزة التنفيذ في إدارة المجتمع الإسلامي وإضافة إلى مهام التبليغ والبيان وتفصيل الأحكام والأنظمة كان قد اهتم بتنفيذها حتى أخرج دولة الإسلام إلى حيز الوجود، في حين كان الرسول لا يكتفي بتشريع القانون الجنائي مثلًا؛ بل يسعى إلى تنفيذه... ومن بعد الرسول كانت مهام الخليفة لا تقل عن مهام الرسول، ولم يكن تعيين الخليفة لبيان الأحكام فحسب، وإنما لتنفيذها أيضًا، وهذا هو الهدف الذي أضفى على الخلافة أهمية وشأنًا؛ بحيث كان يعتبر الرسول لولا تعيينه الخليفة من بعده غير مبلغ رسالته»(٣١).

ويتساءل: «ثبت بضرورة الشرع والعقل أن ما كان ضروريًّا أيام الرسول وفي عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب من وجود حكومة لا يزال ضروريًّا إلى يومنا هذا... لقد مر على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام، وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر في طول هذه المدة المديدة، فهل تبقى أحكام الإسلام معطلة، يعمل الناس في خلالها ما يشاؤون؟! ألا يلزم من ذلك الهرج والمرج القوانين التي صدع بها نبي الإسلام، وجهد في نشرها وبيانها وتنفيذها طيلة ثلاثة وعشرين عامًا؟! هل كان كل ذلك لمدة محدودة؟! هل حدد الله عمر الشريعة بمائتي عام مثلًا؟! هل ينبغي أن يخسر الإسلام من بعد الغيبة الصغرى كل شيء؟! الذهاب في هذا الرأي في نظري أسوأ من اعتقاد أن الإسلام منسوخ... إن كل مَن يتظاهر بالرأي القائل بعدم ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية فهو ينكر بالضرورة تنفيذ أحكام الإسلام، ويدعو إلى تعطيلها وتجميدها، وهو ينكر بالتالي شمول الإسلام وخلود الدين الإسلامي الحنيف»(٣٢).

ويضيف: «الشرع والعقل يفرضان علينا ألا نترك الحكومات وشأنها والدلائل على ذلك واضحة فإن تمادى الحكومات في غيها؛ يعني: تعطيل نظام الإسلام وأحكامه، في

---

(٢٩) الخميني: **الحكومة الإسلامية**، الطبعة الثالثة، ١٣٨٩هـ، ص٧.

(٣٠) المرجع السابق، ص٢٠.

(٣١) المرجع السابق، ص٢٣.

حين توجد نصوص كثيرة تصف كل نظام غير إسلامي بأنه شرك، والحاكم أو السلطة فيه طاغوت، ونحن مسؤولون عن إزالة آثار الشرك من مجتمعنا»[٣٣].

مؤكّدًا على أن «الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلٰهي، ويكمن الفرق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية الملكية منها والجمهورية في أن ممثلي الشعب أو ممثلي الملك هم الذين يقننون ويشرعون، في حين تنحصر سلطة التشريع بالله ﷻ، وليس لأحد أيًا كان أن يشرع، وليس لأحد أن يحكم بما لم ينزل الله به من سلطان»[٣٤].

وعليه ـ كما يرى الخميني ـ «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل، فإنه يلي أمور المجتمع ما كان يليه النبي منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا»[٣٥]؛ فقد «فوض الله الحكومة الإسلامية الفعلية المفروض تشكيلها في زمن الغيبة نفس ما فوضه إلى النبي وأمير المؤمنين من أمر الحكم، والقضاء، والفصل في المنازعات، وتعيين الولاة والعمال، وجباية الخراج وتعمير البلاد»[٣٦].

وتأكيدًا لرؤيته يفسر قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]؛ بأن الأمانة هي الإمامة التي أداها الرسول إلى أمير المؤمنين علي، وهو يؤديها إلى من يليه، وهكذا»[٣٧].

بل ونجده يضفي على الأئمة هالة من القداسة؛ إذ يقول: «إن من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقامًا لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل»[٣٨].

وبشكل عام؛ فولاية الفقيه ـ كما هي عند الإمام الخميني ـ هي المسؤولية التي يتصدى لها أحد الفقهاء الذي يكون عالمًا عادلًا ومجتهدًا يستطيع استنباط الأحكام الشرعية من الشريعة المقدسة، وهو يتصدى لشؤون المسلمين؛ بحيث يدير قضاياهم العامة التي ترتبط بشؤون الأمة والحكومة بشكل عام؛ أي: بمعنى آخر: الفقيه هو الذي يتحمل المسؤولية في الإدارة السياسية والمالية وإدارة الشؤون العامة للدولة والأمة معًا، وهو المتصدي لأمور الحكومة والإدارة، ومتابعة الشأن السياسي والاجتماعي؛ أي: ـ بمعنى آخر ـ هو حاكم على الأمة، ليس فقط على الدولة، وعلى جميع المراجع عدم الخروج عن طاعة الولي الفقيه، وأوامره ملزمة؛ لأن الأمر يرتبط بالإدارة العامة

(٣٢) المرجع السابق، ص٢٦.
(٣٣) المرجع السابق، ص٣٣.
(٣٤) المرجع السابق، ص٤١.
(٣٥) المرجع السابق، ص٤٩.
(٣٦) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٣٧) المرجع السابق، ص٨١.
(٣٨) المرجع السابق، ص٥٢.

والسياسة العامة وحكومة المسلمين والقضايا الكبرى، ومن هنا أخذت مسألة ولاية الفقيه بُعدًا عقائديًّا من ناحية الربط بين وظائف الفقيه ووظائف الإمام المعصوم من جهة، ومن ناحية الربط اللغوي القائم بين الولاية كمفهوم عقائدي خاص بالإيمان بالأئمة والولاية للفقيه الذي هو النائب عن الإمام المعصوم[(٣٩)].

فقد اعتبر الخميني ولاية الفقيه كولاية الرسول ﷺ؛ فالولي الفقيه ـ عند الخميني ـ معيَّنٌ من قِبَلِ الإمام المهدي الغائب؛ ولذلك لا يجوز الاعتراض على قراراته؛ بناء على الحديث المنسوب إلى المهدي الذي يقول: «إن الراد على الفقهاء كالرادِّ علينا، وكالرادِّ على الله»[(٤٠)].

ولا تجهد المؤسسة الدينية الإيرانية الرسمية نفسها كثيرًا في استخراج نصوص دينية تعمق هذا التصور؛ إذ تذخر كتب الفقه المعتمدة لديهم بمثل هذه النصوص؛ ومن أشهرها، ما جاء في أصول الكافي؛ إذ يقول الكليني: «كتب الحسن بن العباس المعروفي إلى الرضا (الإمام الثامن): جُعِلْتُ فِداكَ! أخبرني: ما الفرق بين الرسول والإمام والنبي؟ فقال: الفرق بين الرسول والنبي والإمام: أن الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الوحي، وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم، والنبي ربما سمع الكلام وربما رأى الشخص ولم يسمع، والإمام هو الذي يسمع الكلام، ولا يرى الشخص»[(٤١)]؛ فهو ـ بهذا المعنى ـ شخص يوحى إليه.

وعلى الجانب الآخر؛ يرى البعض أنه لكي تُحكِم المؤسسة الدينية قبضتها على الأتباع؛ فإنها تروج وبشكل انتقائي لنصوص أخرى تُكفِّر من لا يبايع الإمام؛ يقول الكليني ـ عن الباقر ـ: «إن من أصبح من هذه الأمة لا إمام له، أصبح ضالًّا تائهًا، وإن مات على هذه الحال، مات ميتة كفر ونفاق»[(٤٢)]، وهذا من شأنه أن يدفع أفراد الأمة إلى مبايعة من اختارته المؤسسة الدينية إمامًا للشيعة.

ونحن هنا لا نناقش صدق هذا النص من عدمه، إنما يَعنِينَا التأويلُ الذي أُضفِيَ عليه؛ باعتبار أن هذا الإمام الذي يجب مبايعته ليس أحد الأئمة الإثني عشر التاريخيين؛ وإنما هو من حددته المؤسسة الدينية المعاصرة؛ كوليٍّ فقيهٍ، تمامًا كما في الفكر السُّنِّي

---

(٣٩) **كلمة المرشد الأعلى للثورة الإسلامية السيد علي الخامنئي في جموع من أهالي مشهد**، بتاريخ (٢٤/ ٣/ ٢٠٠٠م).

(٤٠) للمزيد انظر:

أحمد ولد أحمد سالم: **الولي الفقيه.. الدور والصلاحيات**، دراسة منشورة على موقع الجزيرة قسم البحوث والدراسات، بتاريخ ٣/ ١٠/ ٢٠٠٤م، https://goo.gl/AjiFyV

ويلفريد بوختا: **من يحكم إيران؟ بنية السلطة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٣م، ص٦٩ وما بعدها.

(٤١) محمد بن يعقوب الكليني: **أصول الكافي**، الطبعة الإيرانية، مرجع سابق، ص٨٢.

(٤٢) المرجع السابق، ص٨٥.

التقليدي؛ الذي يؤول الحديث الشريف: «**مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً**»؛ إذ تأوَّلَهُ كلُّ جماعة أو تيار بأن المقصود منه هو البيعة لأميرها أو الخليفة الذي اختارته تحديدًا، وليس غيره، هذا التأويل هو من الخطورة بحيث يمكن تأسيسًا عليه النظر إلى أتباع الأديان أو المذاهب الأخرى أو حتى الرؤى الأخرى من داخل المذهب ذاته والذين لا يبايعون إمام أو حاكم هذا التيار باعتبارهم خارج الإيمان، وهي رؤية تتنافى تمامًا مع قيم المواطنة، وبالتالي يصعب معها تأسيس مجتمع تعددي حقيقي.

وعليه؛ فقد تأسست الجمهورية الإيرانية على نموذج الدولة الثيوقراطية(٤٣)، وفتحت المجال أمام تطور الولاية الدينية، وتوسعها لتصبح ولاية دينية وسياسية، وانتقلت من فكرة: «عِصمة إمام لا يخطئ»، إلى عِصمة نظام سياسي ودولة لا تُحاسب من قِبَلِ شعبها ونُوَّابه؛ لأنها تعمل وَفقًا لتفويض إلٰهي من خلال راعي الدولة الولي الفقيه.

ولعل ذلك هو بداية الانتكاسة في النظام السياسي الإيراني المعاصر؛ فالحكومة الإسلامية وَفْقًا للمذهب الشيعي ـ **من خلال نظرية الولي الفقيه** ـ لا تراعي مبادئ الدولة المدنية الحديثة؛ بأن سلطة الشعب هي السلطة العليا، وأن لهم حقَّ الاختيار والتعبير، وحقَّ مراقبة ومحاسبة الحاكم بالمطلق؛ بل إن هذه الحقوق ـ وكما تأكد ـ هي احتكار مطلق للولي الفقيه، المُمثِل للحوزة الدينية في المحصلة النهائية بشكل أو بآخر(٤٤).

ومما تقدم فلا يمكن القول: إن النظام الإيراني هو نظام ديمقراطي بما تعنيه الكلمة من معنى؛ فمؤسسة الولي الفقيه هي سلطة عليا فوق السلطات التقليدية الثلاث (التنفيذية، التشريعية، القضائية)؛ وبالتالي تَحُولُ دون استقلالهم؛ إذ في النهاية يذوبون جميعًا فيها، كما أن المؤسسات العسكرية والأمنية، والكثير من المؤسسات الاقتصادية، والمؤسسات الاجتماعية والدينية والتعليمية ـ: هي في قبضة الولي الفقيه، فالديمقراطية الإيرانية ـ هي في التحليل الأخير ـ ديمقراطية شكليَّةٌ؛ إذ أبدعت في الالتفاف على كل

(٤٣) الثيوقراطية (Theocracy) هي مشتقة من الكلمة اليونانية Theokratia وتعني: حكم الله ولكن في الاستعمال الشائع يقصد بها حكم رجال الدين والذين تتمثل فيهم سلطة الله بصفتهم الخبراء بالقوانين الإلٰهية، وأول من استعمل هذا المصطلح هو المؤرخ اليهودي جوزيف (يوسفيوس) قاصدًا به المفهوم اليهودي للحكومة كما ورد في التوراة.

راجع: **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق، ١/ ٢٧٦.

(٤٤) يوجه مراد هوفمان نقدًا حادًا للتجربة الإيرانية مؤكدًا أن: «الإسلام لا يشترط بأي حال من الأحوال أن يكون نظام الحكم دينيًا كهنوتيًا ثيوقراطيًا على النمط الذي تعيشه إيران الخميني، حيث تتركز السلطات في قبضة الفقيه، أما العكس هو الصحيح، فالقرآن لم ينص على قيام سلطة سياسية شرعية فلم تتعرض آية واحدة من آياته لكيفية تنظيم السلطة السياسية».

راجع: مراد هوفمان: **الإسلام كبديل**، مرجع سابق، ص١٤٤.

القيم الديمقراطية التي من شأنها ردُّ السيادة للأمة؛ لتفرغها من هذا المحتوى القيمي؛ فمجلس الخبراء الذي يقرر اختيار الولي الفقيه لا يتم الترشح له إلا لمن يوافق عليه الولي الفقيه؛ وبالتالي يضمن ألَّا يدخله إلا أحد المنتمين لرؤيته المذهبية، كذلك الحال بالنسبة لمجلس صيانة الدستور، حتى المرشحون لمجلس الشورى لا أحد يستطيع أن يقدم نفسه مرشحًا إلا بعد موافقة مؤسسة الولي الفقيه، ومن ثم يتم طرح هؤلاء الذين وافق عليهم ليختار الشعب من بينهم ـ أي: يختار من متشابهين ومن تيار واحد ـ فالحقيقة أن الولي الفقيه هو الذي اختار وليس الشعب؛ إذ إن ما يوافق عليهم هم من أتباعه والذين يحملون ذات رؤيته، كما أن هذا الولي الفقيه من سلطته طبقًا للدستور أن يعين ويعزل جميع رؤساء المؤسسات في الدولة، من هنا فرئيس الجمهورية الإيرانية هو في حقيقة الأمر لا يعدو كونه رئيس وزراء محدود الصلاحيات؛ كما في أيِّ نظام حكم رئاسي، كما تمتلك مؤسسة الولي الفقيه عددًا ضخمًا من المؤسسات الاقتصادية(٤٥)؛ لتجعلها المؤسسة الأكثر ثراء في إيران؛ ومن ثم تنفق هذه الأموال على تثبيت أطروحة الولي الفقيه في الداخل، والترويج لها في الخارج، وعليه؛ فولاية الفقيه المطلقة في منتجها الأخير تقوض تمامًا مبدأ سيادة الأمة، لصالح سيادة الولي الفقيه، الذي يزيد إحكام قبضته على المجتمع يومًا بعد يوم.

وكما يذهب أحد الباحثين: فقد أصبح المرشد الأعلى للثورة الإسلامية هو المهيمنَ بسلطاته على الدولة؛ طبقًا للدستور الإيراني؛ إذ تنص المادة الخامسة منه على أن ولاية الأمة في ظل استتار الإمام تؤول إلى أعدل وأعلم وأتقى رجل في الأمة؛ ليدير شؤون البلاد، ويفوض الدستور المرشد الأعلى الاضطلاع بمسؤولية القائد العام للقوات المسلحة، وإعلان الحرب، وتعيين وعزل رؤساء مؤسسات الدولة الإيرانية، ورغم هذه الصلاحيات، فإن الإمام الخميني ـ كأول مرشد أعلى في الجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ لم يكتف بها؛ فأقالَ أبا الحسن بني صدر رئيس الجمهورية الأول عام: (١٩٨١م)، عندما تمرد على تعليماته(٤٦).

---

(٤٥) بدأ الأمر بترأس المرشد الأعلى «هيئة تنفيذ أوامر الإمام» التي أنشئت عام ١٩٨٩م، والتي أوكلت إليها مهمة بيع وإدارة العقارات والأملاك التي تركها أصحابها عقب ثورة عام ١٩٧٩م. وبذلك أصبحت هذه الهيئة تتحكم بعددٍ كبير من العقارات والأملاك في إيران، وتحولت بمرور الوقت إلى كيانٍ اقتصادي ضخم يسيطر عليه المرشد الأعلى.

للمزيد راجع: محمد عبده حسنين: **النظام السياسي الإيراني... مؤسسات متشابكة لإحكام قبضة رجال الدين**، جريدة الشرق الأوسط، الأربعاء ١٧ يونيو ٢٠٠٩م.

(٤٦) للمزيد انظر:

أحمد ولد أحمد سالم: **الولي الفقيه.. الدور والصلاحيات**، مرجع سابق.

ويلفريد بوختا: **من يحكم إيران؟ بنية السلطة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، مرجع سابق، ص٦٩ وما بعدها.

ومن ناحية أخرى؛ فإنه نظرًا للتطبيق الفعلي لولاية الفقيه بعد الثورة الإسلامية؛ نشأت الحاجة لطرح مسألة صلاحية الولي الفقيه خارج الحدود الجغرافية للدولة(٤٧)، وعرفت هذه المسألة فقهيًا بعنوان: «الفقيه مبسوط اليد»، فهل تمتد سلطته لكل الأقطار، ويلزم جميع المسلمين الشيعة مبايعته؟ أم تقتصر سلطته على الشيعة الموجودين في إيران؟ فولاية الفقيه بهذا المفهوم قد جعلت من إيران ذات علاقة وطيدة بتحول ولاء الجماعات الشيعية في البلدان الأخرى، وأصبحت قابلة لأن توظف سياسيًا واجتماعيًا بشكل يعيق بناء الهوية الوطنية، ويقوي الهويات الفرعية، وهي ما يمكن أن يطلق عليها إشكالية الولاء المزدوج، فالمواطن الشيعي الذي يعيش خارج إيران إلى من يتجه ولاؤه؟ إلى الإمام مبسوط اليد في إيران؟ أم إلى بلده التي يعيش في كنفها؟ فلا شك أن تلك الإشكالية قد أسهَمَتْ بشكل أو بآخر في تقويض وإعاقة الاندماج الكامل للجماعات الشيعية خارج إيران.

كذلك ما هو الموقف من الآخر غير الشيعي من أبناء الجمهورية الإيرانية: مسلمًا سُنِّيًا كان أم مسيحيًا أم يهوديًا أم من أتباع الديانات غير السماوية؟ تلك إشكالية أخرى، يرى كثيرون أنها تقوض مبدأ المواطنة، الذي تقوم عليه الدول الحديثة.

وعليه؛ فإن هذه النظرية ـ ولاية الفقيه ـ تتناقض مع مبدأ سيادة الأمة؛ وبخاصة في القرارات المصيرية التي يتخذها الولي الفقيه منفردًا؛ مثل قرارات الحرب، والسياسة، والاقتصاد، وحتى القضايا والاجتهادات والفتاوى الدينية والاجتماعية جميعها؛ فإنها في النهاية قرارُ الولي الفقيه، ولا يشاركه فيه لا رئيس الجمهورية، ولا مجلس النواب، وبالطبع ليس بقية أبناء الشعب، نعم هناك انتخابات نيابية ورئاسية في إيران تجري كل أربع سنوات، ولكن هذه الانتخابات لا تغير شيئًا؛ لأنها لا تمس مركز السلطة الحقيقي في إيران؛ أي: مركز الإمام الفقيه(٤٨).

وبالقطع فهذا النقد الموجه للتجربة الشيعية المعاصرة لا يمكن أن ينفي وجود تيارات اجتهادية تجديدية داخل البيت الشيعي، تركز جهدها في الجانب السياسي على تطوير أو استبدال نظرية الولي الفقيه؛ لتصبح الولاية للأمة؛ وبالتالي فالأمة وجماهيرها هي من تضفي الشرعية السياسية على من تشاء.

إذ يعتقدون أن نظرية: «ولاية الفقيه العامة» كما صاغها الإمام الخميني ومارسها،

---

(٤٧) انظر: علي الكوراني: **صلاحيات الولي الفقيه في ما وراء الحدود**، مجلة «حكومت إسلامي»، السنة الأولى، العدد الأول، خريف عام ١٩٩٦م، ص٨١ ـ ٨٦.

(٤٨) أحمد الكاتب: **النظام الإيراني بحاجة إلى ديموقراطية حقيقية تشمل منصب القائد (الولي الفقيه) وتسمح بمراقبته ومحاسبته ونقده وتغييره**، منشور على الموقع الرسمي للكاتب www.alkatib.net، بتاريخ ٢٦/ ٣/ ٢٠١٣م.

تفتقد إلى الأصالة، وإلى السند الفقهي المعتبر، وتؤسِّسُ لنظام حكم كهنوتي[٤٩].

وقد دعا الشيخ محسن كديفور ـ أحد المنظِّرِينَ لهذا الطرح من المعاصرين ـ إلى إعادة قراءة الفقه والتاريخ السياسي الشيعي قراءة تحليلية نقدية؛ لاستخلاص ملامحَ عامَّةٍ للفكر السياسي، مؤكدًا على أن تلك القراءة النقدية لهذا التاريخ من شأنها أن ترشدنا لوجود أكثر من تسع نظريات سياسية للحكم[٥٠]، وأنه علينا أن نأخذ الأنسب من كلٍّ منها؛ لنطوره في شكل نظرية جديدة تراعي متطلبات ظرفنا الراهن، كما أن حقيقة وجود هذا العدد الكبير من النظريات من شأنه أن يدحض الفكرة التي حاول تيار ولاية الفقيه ترسيخها؛ بأن نظرية: «الولي الفقيه المطلقة» هي الممثل الوحيد للفكر السياسي الشيعي؛ يقول كديفور ـ مستغربًا ـ: «كيف وأن فقهاء الشيعة اقترحوا حتى الآن ما لا يقل عن تسع نظريات مختلفة في باب الحكم؛ بل إن النظرية الرسمية الحاكمة تتطلب ـ للوقوف عليها بدقة ـ أن تقرأ على ضوء النظريات الأخرى، وتقارن بها، ولأن

---

(٤٩) محمد جمال باروت: **التشيع السياسي بين نظريتي «ولاية الفقيه» و«ولاية الأمة على نفسها»**، دار الريس، لندن، ١٩٩٤م، ص٤٩.

(٥٠) وقد عدَّد الباحث هذه النظريات وهي:

النظرية الأولى: نظرية الفقهاء التعيينية؛ أي: التي تقوم عن طريق التعيين الخاصة: **النظرية الثانية**: ولاية الفقهاء التعيينية العامة، وهي ترى أن «الحكومة الولائية هي الحكومة التي تتصدى للأمور العامة من قبل الشارع (الفقهاء)، «وليس من قبل الناس»، ولها الولاية على الناس؛ وبالتالي فولاية الفقهاء العدول على الناس إجبارية وليست اختيارية: **النظرية الثالثة**: شورى المراجع؛ وتعني: الاعتماد في ولاية الأمر والتصدي لأمور الأمة على شورى المراجع، وليس على الفقيه الفرد: **النظرية الرابعة**: نظرية ولاية الفقيه التعيينية المطلقة، وهي أشهر النظريات وأكثرها بروزًا؛ لأن صاحبها الإمام الخميني تمكن من تأسيس دولة على أساس هذه النظرية السياسية: **النظرية الخامسة**: الحكومة المشروطة بإذن الفقهاء وإشرافهم، وهي تمزج بين الشرعية الإلهية والاعتراف بحقوق الناس، وصاحبها هو: الميرزا محمد حسين النائيني: **النظرية السادسة**: خلافة الأمة وإشراف المرجعية، أسس هذه النظرية المفكر الإسلامي الشهيد محمد باقر الصدر، وهي تعطي للفقيه مهمة هي أقرب ما تكون للإشراف منها للتنفيذ والممارسة: **النظرية السابعة**: ولاية الفقيه الانتخابية المقيدة، ويحدد أحد روادها شكل الحكومة المقترحة بالقول: «ولاية الفقيه لا تعني أن يكون الفقيه على رأس الحكومة، وأن يحكم عمليًا؛ بل دور الفقيه في الدولة الإسلامية؛ أي: الدولة التي يقبل شعبها بالإسلام كأيديولوجية ويلتزم به، أشبه بدور المفكر منه بدور الحاكم، **النظرية الثامنة**: الحكومة الإسلامية المنتخبة. «ولاية الأمة»، وتحصر هذه النظرية التي ذهب بها ثلاثة من المفكرين الشيعة المتأخرين: «باقر الصدر، جواد مغنية، محمد مهدي شمس الدين» مهمة الفقهاء في الفتيا والقضاء وتبليغ الرسالة، وهم لا يمتلكون أيَّ تميز بحكم كونهم فقهاء، ولا يوجد لهم أيُّ امتياز سياسي، أما شكل الدولة في ظل هذه النظرية فهو قائم على الشورى والانتخاب: **النظرية التاسعة**: وكالة مالكي المشاع الشخصيين، وفي هذه النظرية يتم اتخاذ قاعدة الملكية الشخصية للمشاع أساسًا لإثبات الحقوق الأساسية الشعبية، والفقيه وفقًا لتلك النظرية لا يمتلك امتيازًا مخصوصًا، والفقه نفسه ليس شرطًا لازمًا في القائد الإسلامي، وأن حقيقة الحكومة ليست أكثر من الوكالة.

وبالطبع فهذه النظريات تتراوح في مجملها بين ثلاثة توجهات: **التوجه الأول**: وهو الذي يجعل من الفقيه مصدرًا للشرعية السياسية بشكل مطلق: **والتوجه الثاني**: ويعطي الشرعية السياسية للفقيه أيضًا، لكن بشكل مقيد وبدرجات متفاوتة: **والتوجه الثالث**: والذي يجعل من الشعب مصدرًا للشرعية فيرد الأمور كلها إليه ووفقًا لإرادته.

انظر: محسن كديفور: **نظريات الحكم في الفقه الشيعي**، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٠م، ص٩٥ وما بعدها.

ميرزا الخويلدي: **ولاية الفقيه في مسيرة الفكر السياسي الشيعي**، صحيفة الشرق الأوسط، ١١ نوفمبر، ٢٠٠٠م، العدد (٨٠١٩).

هذه النظريات لم تنل حظها من الاختبار ومن التحقق العلمي. . بقيت مجرد نظريات ذهنية ومادة خام غير مشذبة، في حين أن الفلسفة السياسية لا تتطور وتتألق إلا بالاختبار العملي»[٥١]، ويضيف: «إن تشكيل الحكومة الدينية في إيران وتصدر علماء الدين والفقهاء سدة الحكم جعلا من الفقه الشيعي ملازمًا لنظرية واحدة في الحكم حتى أضحى الاعتقاد راسخًا بأن النظرية السياسية الوحيدة في فقه الشيعة هي ولاية الفقيه التعيينية المطلقة»[٥٢].

مُؤَكِّدًا على أنه ـ لا سبيل أمام تطور نظام الحكم الإيراني الحالي ـ إلا بالتوجه نحو إطلاق الحريات السياسية والدينية، والقبول بالرأي والرأي الآخر، وهذا كله مرهون ـ من وجهة نظره ـ بالقضاء على مظاهر الاستبداد الديني التي تكتنف هذا النظام؛ يقول كديفور: «رفع مكانة فكر الجمهورية الإسلامية، وتطهيره من آفة الاستبداد الديني، وسلامة السلطة السياسية التي خالطتها صبغة دينية ـ: رهن بقائها قيد الرقابة والمساءلة، وعرضة للنقد الحر»[٥٣].

وفي عبارة رائعة تؤكد عمق الرؤية، يضع كديفور يديه على موطن الخلل الرئيسي في الفقه السياسي الشيعي التاريخي، والذي يتجسد في تناوله للمسائل المتعلقة بنظام الحكم في شكل مفردات متفرقة، وليس في إطار رؤية شاملة، كما أنها ترتكز على شخص الحاكم، وليس نظام الحكم في إطار مؤسسي؛ إذ يقول: «إن نظرة الفقهاء إلى القضايا العامة انطلقت غالبًا من زاوية الأمور الفردية؛ حيث تتركز الأبحاث الفقهية على الأشخاص، وقلَّما تتطرق إلى الشخصيات الحقوقية والمؤسسات الاجتماعية، ومن ثم: فإن قضايا الحكم والدولة غالبًا ما كانت تأتي في سياق الحديث عن شروط الحاكم ووظائفه، ومن يجب أن يحكم، وليس عن كيفية نظام الحكم، وبناء الدولة؛ باعتبارها شخصية حقوقية لها أحكامها ووظائفها»[٥٤]، ولا شك أنه طرح يتشابه كثيرًا مع ما طرحته الدراسة في مواضع متفرقة حول مواطن الخلل في الفقه السياسي السُّنِّي التاريخي ذي النزعة الفردية الشخصية ـ شخص الحاكم ـ دون محاولة التأكيد على مؤسسية نظام الحكم، والذي يعد الحاكم جزءًا منه.

ومن المحاولات العصرية للتوفيق بين ولاية الأمة وولاية الفقيه: الدعوة التي تجمع بين ولاية الفقيه ومبدأ الشورى؛ فتجاوزت بذلك الخلاف بينهما، وهي التي أُطلق عليها: (شورى الفقهاء)؛ فقد برزت هذه الأطروحة متأثرة بالظروف التي فرضها الواقع

(٥١) محسن كديفور: **نظريات الحكم في الفقه الشيعي**، مرجع سابق، ص١١.
(٥٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٥٣) المرجع السابق، ص١٣.
(٥٤) المرجع السابق، ص١٦.

السياسي؛ وذلك كرد فعل على طريقة الحكم الجديدة التي اتبعها مؤسس الدولة الإسلامية في إيران؛ حيث أقبل جماعة من العلماء على نقد الممارسات التي اتبعتها السياسة الحاكمة، ودعوا إلى ضرورة اتخاذ الشورى للفقهاء مع رضا الأمة؛ كمبدأ أساسي في الحكم، ومن أبرز منظري هذا الاتجاه: السيد مرتضى الشيرازي، صاحب كتاب: «شورى الفقهاء»(٥٥).

عمدت أطروحة: (شورى الفقهاء) إلى المزاوجة بين ما يُفاد من القرآن الكريم في الحث على الشورى، وبين ما تنص عليه الأخبار في الرجوع إلى الفقيه وقبول حكمه كما في القضاء؛ فكانت الحصيلة من عملية الجمع هذه هي التبشير بفكرة الشورى لكل من الأمة والفقهاء؛ فشورى الأمة تتمثل في انتخابهم لشورى الفقهاء؛ بما لهم من منصب من قبل الإمام؛ فيكون الحكم للأمة والفقهاء؛ حيث لا يتم تنصيب الفقهاء إلا برضا الأمة، وكذا بالنسبة إلى نفوذ حكمهم، وفوق ذلك: فرأيُ الأُمة مقدَّم على رأي الفقهاء؛ إذ لو لم ترضَ الأكثرية بحكم، وأنفذه الفقهاء، فلن يَصدُقَ عليه قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، رغم أن حكومة الحاكم منصوبة من قبل المعصوم(٥٦).

وكذلك محاولات الباحث: أحمد الكاتب؛ لتطوير الفكر السياسي الشيعي ليقبل بالمشاركة الشعبية، وسيادة الأمة؛ عبر توجيه النقد للكثير من الأسس والمرويات التاريخية المنتمية للماضي، والتي قام عليها الفقه السياسي الشيعي الحديث والمعاصر، إلا أن كثيرين من داخل الأوساط الشيعية يرون أن محاولته هذه تشكل قطيعة معرفية مع التراث الديني الشيعي، وتنتقل مباشرة لتبني النظرية الديمقراطية الغربية، وعلى الرغم من أن أحمد الكاتب قد امتلك الجرأة في توجيه النقد لذلك التراث الفقهي الشيعي الذي تأسست عليه النظريات السياسية الشيعية ـ وأبرزها نظرية ولاية الفقيه ـ إلا أن كونه طرح فكره خارج المؤسسة الدينية هو ما جعل طرحه طرحًا فرديًا دون وجود تيار حقيقي أو مؤسسة دينية تسانده، وعليه فقد جُوبِهَ بمقاومة شديدة من المؤسسة الدينية الشيعية ذات النزعة التقليدية.

وهنا يجب ألا نغفل المحاولات المعاصرة والجارية لإصلاح النظام الإيراني، والتي يقودها التيار الإصلاحي العلمي الشرعي والسياسي، الذي يدعو لما يطلق عليه: «الديمقراطية الإسلامية»، التي تعني: إعطاء دور أكبر للأمة في قيادة المجتمع الإيراني، والحد من سلطات رجال الدين، ومن أبرز روادها: «آية الله حسين علي منتظري»، و:

---

(٥٥) يحيى محمد: **الشيعة بين ولاية الفقيه والشورى**، منشور على موقع فهم الدين www.fahmaldin.com

(٥٦) مرتضى الشيرازي: **شورى الفقهاء... دراسة أصولية فقهية**، بيروت، مؤسسة الفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ١/ ٤٢١ وما بعدها.

«حسن بني صدر»، و: «محمد خاتمي»، و: «مهدي كروبي»، و: «مير موسوي»، وغيرهم.

وبشكل عام؛ فمِنَ الواضح تمركزُ إشكالية الفقه والفكر السياسي الشيعي الحديث والمعاصر حول محاولة تحديد إجابة للسؤال التالي: لمن الولاية في غياب الإمام المهدي الثاني عشر؟ هل هي للفقيه الجامع للشرازي؟ أم للأمة؟ أم لهما معًا؟ وهو السؤال الذي يرى كثيرون أن الثورة الإيرانية بقيادة الخميني حاولت أن تجيب عليه من منظورها: بأن الولاية مستحقَّةٌ للفقيه الجامع للشرائط؛ لتتحول بمرور الوقت لولاية مطلقة لا تعبأ كثيرًا بسيادة الأمة، ولا بمبدأ الشورى، لتجد التجربة الإيرانية نفسها اليوم بصدد إعادة إنتاج نظام حكم استبدادي ثيوقراطي، والمفارقة أن الثورة الإيرانية قامت بالأساس ضد الاستبداد السياسي لأسرة بهلوي، وها هي اليوم تنتهي إلى استبدادَينِ: دينيٍّ وسياسيٍّ معًا!

والجدير بالذكر؛ أن هناك من المفكرين الشيعة مَن يحلل ويربط بين هذا الاستبداد الديني والسياسي، وبين الخلفية الحضارية والقومية والتاريخ السياسي لإيران، وكذلك أثره على الفقه السياسي الشيعيِّ ـ وبخاصة في حقبة ما قبل الثورة ـ كان على رأس هؤلاء المفكرين: «علي شريعتي»؛ الذي ذهب إلى أن القومية والحضارة والتاريخ الفارسي ـ وخصوصًا في العهد الصفوي ـ قد تركت أثرها واضحًا على الفكر السياسي الشيعي؛ من حيث مكانة رجال الدين المتعاظمة في الحياة السياسية؛ فمن النادر جدًا ـ كما يرى علماء الاجتماع ـ أن تقوم بنية جديدة من المعتقدات بمحو البنية السابقة لها؛ فكثيرًا ما تترك آثارها عليها؛ إذ لا يزال لرجل الدين مكانة خاصة، وكأنه في مسافة وسط بين الله والإنسان، وهذا التصور هو ما تؤمن به المؤسسة الدينية الشيعية؛ وتحاول ترسيخه في المجتمع؛ لذلك لم تفلح كل محاولات إضعاف مكانة رجال الدين داخل المجتمع الإيراني قبل الثورة[٥٧]؛ فشاركت المؤسسة الدينية في الثورة بقوة لتبدأ بعد نجاحها في فرض مكانتها وسطوتها على المجتمع بشكل أكثر ضراوة من ذي قبل.

في نهاية هذا العرض التاريخي الموجز لتطور الفكر والفقه السياسي الشيعي، نجد من الأهمية بمكان إلقاء الضوء بشكل أكثر عمقًا على تطور هذا الفقه؛ وبخاصة في التاريخ الحديث والمعاصر، بتناول عدد من الاجتهادات التي قام بها أبرز علماء الشيعة في هذا الشأن؛ ومنهم: «محمد حسين النائيني»، و: «محمد باقر الصدر»، و: «علي شريعتي»، و: «محمد مهدي شمس الدين»، كما أنه في الجانب الحركي والتنظيمي

---

(٥٧) للمزيد حول هذا الموضوع راجع:

آمال السبكي: **تاريخ إيران السياسي بين ثورتين ١٩٠٦ ـ ١٩٧٩م**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٩م، ص٢٠٢ وما بعدها.

سنتناول عددًا من التيارات والحركات السياسية الشيعية الحديثة والمعاصرة؛ ومنها: «حزب الدعوة الإسلامية»، و: «منظمة العمل الإسلامي»، و: «حزب الله»، وغيرهم.

رابعًا: رواد الفكر الشيعي:

ـ محمد حسين النائيني (١٨٦٠ ـ ١٩٣٦م):

ولد النائيني في أصفهان في أسرة علمية معروفة؛ أبوه الشيخ: عبد الرحيم يلقب بشيخ الإسلام في أصفهان، تلقى علومه الدينية في أصفهان، ثم هاجر إلى العراق، واستقر في مدينة سامراء، حيث حضر درس السيد إسماعيل الصدر، ثم أخذ يحضر درس المجدد الشيرازي، ولازمه حتى وفاته، انتقل بعد ذلك إلى النجف الأشرف، فقام بالتدريس هناك، وازدادت حوزته اتساعًا حتى أصبح المرجع الديني في النجف.

كان النائيني ـ كما سبق بيانه ـ مُنظِّرُ: «ثورة المشروطة»، وصاحب كتاب: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة في وجوب المشروطة»، وقد صدر هذا الكتاب في عام: (١٩٠٩م)، ويَعُدُّهُ كثيرون بمثابة: (زبور الحركة الدستورية)، إذ يُعتبر وثيقة بالغة التطور والتعبير عن مدى نضج الخطاب الإصلاحي الإسلامي في المجال الشيعي الاثني عشري، وصياغته لنظرية: «ولاية الأمة على نفسها»، في عصر الغَيبةِ؛ فهو يمثِّلُ بحقٍّ نقلةً نوعية في الفقه السياسي الإسلامي الشيعي؛ فقد جاءت الأطروحات السابقة عليه بشكل مجتزأ، ولم تدرس في سياق التنظير للنظام السياسي في عصر الغيبة.

فنتيجة للحراك السياسي في نهاية القرن التاسع عشر بادر علماء النجف ـ ومنهم النائيني ـ في عام: (١٩٠٢م) إلى إرسال رسالة إلى الشاه؛ يناشدونه فيها إصلاح الحالة السياسية للبلاد، وإنشاء مجلس تمثيلي، وفي عام: (١٩٠٥م) انفجر الموقف الداخلي إثر حادث ارتفاع السكر ارتفاعًا فاحشًا، وطلبت الحكومة من التجار التقيُّدَ بسعرٍ حددته لهم، واعتبره التجار مجحفًا، فمهدت لاحتجاجات انضم لها رجال الدين، وفي عام: (١٩٠٦م) انتهت الثورة الدستورية بالتوقيع على أول دستور إيراني[٥٨].

فكره السياسي:

سعى النائيني إلى طرح نمط من الحكم يتلاءم مع مبدأ سيادة الأمة ورقابتها على الحكام، واستنادًا إلى ذلك قام بتقسيم الحكومات الموجودة إلى حكومات مستبدة ودستورية، وكان من رأيه أن الحكومات المستبدة هي المسؤولة عن انحطاط المسلمين وتخلُّفِهم، والسبيل الوحيد للخروج من الأزمة يكمن في تبني الحكومة الدستورية

---

(٥٨) الشيماء العقالي، تقديم كتاب محمد حسين النائيني: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، تعريب: عبد المحسن النجف، دار الكتاب المصرى القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة الإسكندرية، سلسلة في الفكر النهضوي، ٢٠١٢م، ص٢٩.

(المشروطة) على غرار الحكومات الغربية، وأنه حيث يسود الهوى والتحكم الشخصي في السلطة، فصاحب هذا النوع من السلطة يسمى بالحاكم المطلق، والحاكم بأمره ومالك الرقاب والظالم والقهار، ولهذا النوع من السلطة درجات تتفاوت تبعًا لطغيان السلاطين من جهة، وإدراك الأمة لموقفها من جهة ثانية، وتبعًا لدرجة التوحيد عند الأمة، ومدى استعدادها لإشراك السلاطين مع الله سبحانه في (فاعلية ما يشاء والحاكمية بما يريد وعدم المسؤولية عما يفعل)، إلى غير ذلك من الأسماء الإلٰهية والصفات الأحدية من جهة ثالثة، والأمة المبتلاة بهذا الأسر والقهر والذلة تسمى أسيرة وذليلة ومسترقة[٥٩]، فقد عَظَّمَ من جُرم العدوان على سيادة الأمة، واعتبره بمثابة شرك عقدي بالخالق.

وهنا يبدو جليًّا في ربطه الاستبداد بالتوحيد لله ﷻ، مدى تفاعله مع كتاب: «طبائع الاستبداد» للكواكبي، كما أنه إذا ما تعمقنا في أسس كتاب النائيني، **وجدناه يقوم على دعامتين**:

الأولى: تركز على رفض الاستبداد. **والثانية**: تطرح تنظيرًا لطبيعة السلطة الدستورية في الدولة الإسلامية، وهي ذاتها الأسس التي وضعها الكواكبي شروطًا للنهوض الحضاري.

وفي هذا الإطار يذهب أحد الباحثين إلى أن «النائيني هو كواكبي الشيعة»، وأن «طبائع الاستبداد» بمثابة النص الذي امتصه الإمام النائيني، وأعاد بناءه في رسالته: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»؛ بما ينسجم مع حركة: «المشروطة» في إيران، التي يمكن القول: إن أساسها الفقهي قد قام على نظرية «ولاية الأمة على نفسها»[٦٠].

ويأخذ التناص بين الكواكبي والنائيني بُعدًا أكثر وضوحًا في تحليل العلاقة ما بين الاستبداد الديني والاستبداد السياسي؛ يقول النائيني: «وأصبحَتْ ـ أي: السلطة الاستبدادية الدينية ـ تعدُّ سلبًا للظالمين صفاتِ الذاتِ الأحديَّةِ ـ كالفعال لما يشاء، والحاكم بما يريد، والمالك للرقاب، وعدم المسؤولية عما يفعل ـ منافية للدين الإسلامي، والانقياد للمستبد السياسي الذي يستمد استبداده من الدين هو من مراتب الشرك بالذات الأحدية ـ في المالكية، والحاكمية بما يريد، والفعالية لما يشاء، وعدم المسؤولية عما يفعل ـ إلى غير ذلك من الصفات الخاصة بالألوهية، والأسماء القدسية الخاصة به جلَّ شأنه»[٦١].

كما يذهب باحث شيعي آخر إلى أن «النائيني كان في رسالته متكلمًا بلغة جمال

---

(٥٩) محمد حسين النائيني: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، مرجع سابق، ص١٠١.

(٦٠) محمد جمال باروت: **المصلحان العثماني الكواكبي والإيراني النائيني**، مرجع سابق.

(٦١) المرجع السابق.

الدين، وأفكاره السياسية؛ فهو لم يتكلم على الحكومة الدينية، وإنما عُنِيَ بالمطابقة بين الشريعة والمشروطة لشرعنة هذا المبدأ وتقريبه من أذواق الناس، والرد على دعاة المستبدة»[٦٢].

وكذلك يفاجئنا النائيني باستشهاده بالمقولة الشهيرة: «إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة»؛ إذ نجد النائيني يقول: «يقول القائل: الملك يبقى مع الكفر، ولا يبقى مع الظلم»[٦٣].

ومن ناحية أخرى؛ يرى النائيني أن الحكومات التي تعتمد إرادة الحاكم الواحد وصلاحياته غير المحدودة في إدارة الدولة والحكم -: تسمى حكومات مستبدة أو مطلقة، أما فيما يتعلق بالحكومات الدستورية (المشروطة)، فهي على عكس ذلك تعتمد رأي الأكثرية وإرادتهم. . . يقول النائيني: «لا تقوم السلطة على المالكية، ولا القاهرية، ولا الفاعلية بما يشاء، ولا الحاكمية بما يريد، وإنما على أساس إقامة الوظائف والمصالح النوعية المطلوبة من تلك السلطة، وأن تكون اختيارات الحاكم محدودة بحدود هذه الوظائف ومشروطة بعدم تجاوزه حدود الوظائف المقررة عليه»[٦٤]، وهو طرح من شأنه تأكيد سيادة الأمة، والتزام الحاكم بالعلاقة التعاقدية بينه وبين الشعب في إطار منظومة الحقوق والواجبات.

مؤكِّدًا على استحالة وجود المستبد العادل في هذا الزمان، كما أنه لو حدث ذلك، فلن يغني أيضًا عن الأمة؛ فيقول: «ومع فِقدان مثل هذه الشخصية المباركة، يصعب الحصول على سلطان مستجمع لصفات الكمال، وفي استعداده لأن يُكوِّنَ حاشية تأخذ على عاتقها المراقبة الكاملة والمحاسبة التامَّةَ، على أن حصول مثل هذه الشخصيات لا يعد وافيًا بتمام المقصود، ولا يغني عن مشاركة الأمة في السلطة، ومساواتها مع السلطان، وسد أبواب الاستئثارات عليه، وإطلاق حرية الأمة في إبداء الرأي أمامه والاعتراض عليه؛ لأن أمثال هذه الشخصيات ترى سلوكها نوعًا من التفضُّلِ لا الاستحقاق، رغم أن الحصول على أمثال هذه الشخصيات أندر من العنقاء وأعزّ من الكبريت الأحمر»[٦٥].

ومن المؤكد أن: «حقيقة السلطة من وجهة نظر الإسلام وجميع الشرائع والأديان

---

(٦٢) المرجع السابق.

(٦٣) محمد حسين النائيني: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، مرجع سابق، ص٢٢٤. (يقول محمد حسين كاشف الغطاء في كتابه: «الدين والإسلام»، واصفًا إيَّاه أنه من جوامع كلم النبي ص١٠٥: «يبقى الملك بالعدل مع الكفر ولا يبقى بالجور مع الإيمان»).

(٦٤) محمد حسين النائيني: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، مرجع سابق، ص١٠٣.

(٦٥) المرجع السابق، ص١٠٤.

السابقة تعود إلى باب الأمانة، وولاية أحد المشتركين في الحقوق الإنسانية العامة، من دون أن تكون هناك أيَّةُ مزيَّةٍ للشخص المتصدي، إن تحديد السلطة ـ لئلا تؤول إلى الاستبداد والقهر ـ هو من أظهر ضروريات الدين الإسلامي؛ بل جميع الشرائع والأديان، ومن الواضح أن كل مظاهر الظلم والعدوان والاستبداد قديمًا وحديثًا تستند على طغيان الفراعنة والطواغيت وتزويرهم للحقائق»[٦٦].

وعليه؛ يذهب إلى أن أحد أهم الخصوصيات التي يجب أن تمتاز بها الحكومة الإسلامية الحقيقية التي تعبر عن سيادة الأمة ـ: هي في تأسيس مجالس وهيئات رقابية، تضطلع بمسؤولية الإشراف والرقابة على سلوك وتصرفات الحاكم؛ لكي لا يحيد عن القانون، أو يتجاوز الدستور، وبذلك سيكون الحاكم ملزمًا باتباع القانون، ومقيدًا به، وذلك في جميع المراتب من الحاكم الأعلى وحتى أصغر موظف فيها، مرورًا بحكام الولايات، وتعرضهم دائمًا للمساءلة والمحاسبة، وأن هذا التفاوت في صيغة الحكم مطلوب عقلًا وشرعًا، ويعتبر من الواجبات في الحكومة الإسلامية الحقيقية[٦٧].

وحول مركزية الشورى في فكر النائيني: نجده يذهب إلى أن أحد خصائص الحكومة الإسلامية هي في قيامها على أساس الشورى، وعندما يقارن النائيني بين فترة ما قبل وما بعد حكومة معاوية، يرى أن تألق نجم المسلمين في النصف الأول من القرن الأول الهجري كان بسبب كون الحكومة الإسلامية حكومة عادلة؛ تعمل بمبدأ الشورى، وترفع شعار الحرية، وتسوِّي بين آحاد المسلمين وبين الخلفاء وبطانتهم في العطاء والقانون[٦٨].

أدرك النائيني السبب الرئيسي لتراجع المسلمين وتخلفهم؛ عندما لم يُسمَح للأمة بالمشاركة في صنع القرار السياسي، وأبعدت عن مصدر القرار، فتفوق عليهم المسيحيون والأوربيون، وكان ذلك نتاجًا طبيعيًا لخلود المسلمين إلى ذل الأسر والاستعباد، ورزوحهِم تحت نير حكم استبدادي موروث عن معاوية، واستئثار الحكام بالحكومة والسلطة التي نصت عليها الشريعة الإسلامية[٦٩].

ومن ثم يوجه النائيني نقده للاستبداد ـ باعتباره مناقضًا لسيادة الأمة ـ وللسلطة المستبدة بأن الشعب فيها يكون كالعبيد والأغنام؛ إذ إن الحاكم فيه هو حاكم مطلق، ومالك للرقاب، وحاكم بأمره؛ فيتعامل مع مملكته كما يتعامل مع أمواله الشخصية، ثم يصل به الاستبداد خطوة خطوة حتى يصل للمرحلة الأخيرة؛ وهي: ادعاء الألوهية،

(٦٦) المرجع السابق، ص١٢٩.
(٦٧) المرجع السابق، صـ١٣٢.
(٦٨) المرجع السابق، ص١٣٢.
(٦٩) المرجع السابق، ص١٣٧.

وبمقتضى المثل السائر: «النَّاسُ على دِينِ مُلُوكِهِمْ»: تكون معاملة أفراد الأمة مَعَ مَن دونهم على نفس منوال السلطان مع الأمَّة، من حيث المعاملة التعسفية، وهذه الشجرة الخبيثة تستمد أصلها من جهل الأمة بوظائف السلطنة، وحقوقها الشرعية المشتركة، وقوامها الوحيد عدم وجود محاسبة السلطان، وعدم تحميله المسؤولية عندما يرتكب الأعمال المنافية لموقعه المسؤول في الأمة»[٧٠].

وداعيًا إلى حتمية تطبيق النوع الدستوري من الولاية؛ فيقول: «هي أمانة نوعية في صرف قدرات البلد في مصالحه، لا في الشهوات والميول الفردية؛ ولذا فإن سلوك الحاكم محدود بحدود الولاية على هذه الأمور، ومشروط بعدم تجاوُزها، وأفراد الشعب شركاء معه في جميع مقدرات البلد التي تنتسب للجميع بشكل متساوٍ، وليس المتصدُّونَ للأمور إلا أمناء للشعب، لا مالكين أو مخدومين، وهم ـ كسائر الأمناء ـ مسؤولون عن كل فرد من أفراد الأمة، ويؤاخَذون بكل تجاوز يرتكبونه، ولكل فرد من أفراد الشعب حق السؤال والاعتراض في جوٍّ يسوده الأمن والحرية، وبدون التقيد بإرادة السلطان وميوله، وتسمى السلطة الناشئة عن هذا النوع بالمحدودة، والمقيدة، والعادلة، والمشروطة، والمسؤولة، والدستورية[٧١].

ولذا اقترح الحل في:

ـ إيجاد دستور يضمن تحديد حقوق الأمة وإمكانية عزل من يخالفه.

ـ إحكام المراقبة والمحاسبة، وإيكال هذه الوظيفة إلى هيئة مسددة من عقلاء الأمة وعلمائها، الخبراء بالحقوق الدولية، المطلعين على مقتضيات العصر، وهؤلاء هم مندوبو الأمة، وتلك الهيئة مسؤولة أمام كل فرد من أفراد الأمة، ومشروعية هذه الهيئة وصحة تدخلها في الأمور السياسية متحقِّقةٌ طبقًا للمذهبين السُّنِّي والجعفري معًا»[٧٢]، وهذا ما يؤكد وضوح مفهوم سيادة الأمة لديه.

وحول أزمة الحكم في عصر الغيبة: يرى النائيني أن الدولة الديمقراطية في زمان الغيبة ـ غيبة الإمام ـ هي ضرورة لا بد منها؛ وذلك لأن ظلم الدولة الدستورية أقل من ظلم دولة الشاه المطلقة، وفي الترجيح بين الدولتين لا بد من اختيار الدولة الأقل تلوُّثًا بمعصية الظلم»[٧٣]، ويضيف: «إن الغاصب لهذا المقام لا يعتبر ظالمًا للعباد وغاصبًا لمقام الولاية من صاحبها فحسب؛ بل هو غاصب للرداء الكبريائي الإلٰهي، وظالم للساحة الأحدية»[٧٤]:

(٧٠) المرجع السابق، ص١٠١ وما بعدها.
(٧١) المرجع السابق، ص١٠٤.
(٧٢) المرجع السابق، ص١٠٦ وما بعدها.
(٧٣) المرجع السابق، ص١٣١.
(٧٤) المرجع السابق، ص١٢٠، ١٣٧.

فقد اعتبر النائيني أنَّ الدولة الدستورية تغتصب حقًّا واحدًا هو حق الإمام المهدي، وهذا الاغتصاب جبري بحكم الطبيعة الإلٰهية لمشكلة الغيبة، في حين أنَّ الدولة الاستبدادية تغتصب حقّين في آن؛ هما: حق الإمام المهدي، وحق الأمة(٧٥).

ثم اقترح تشكيل هيئة تَحُلُّ محلَّ الإمام المعصوم؛ فيقول: «الهيئة المسددة التي يراد تأسيسها وَفْقًا لمذهبنا نحن الإمامية تحل محل العصمة بدرجة ما، ووفقًا لأهل السُّنَّة تحل محل القوة العلمية وملكة التقوى والعدالة، والهدف من هذه القوة هو حفظ السلطة الإسلامية وصيانتها من الانحراف والتبدل، ومراقبتها لئلَّا تتجاوز الحدود المرسومة لها، وإبقاؤها داخل النطاق الطبيعي لها»(٧٦).

وفي نقلة اجتهادية رائعة يحاول النائيني المقاربة بين الفكرين: السُّنِّي والشيعي؛ فيجتهد في شرطي العصمة والنص في الإمام، وعليه أقرَّ بجواز ولاية غير المعصوم الذي يختاره أهل الحل والعقد»(٧٧)، ومؤكِّدًا على أنَّ كِلَا المذهبين يتبنيان موقفًا رافضًا للحكم الاستبدادي؛ فيقول: «صدور الأحكام من علماء الإسلام في النجف الأشرف؛ والتي تنص على وجوب تحقيق هذا المشروع المقدس، وتعقيب مشيخة الإسلام في إسطنبول التي تمثل مرجعية أهل السُّنَّة - بفتوى تنص على براءة الساحة المقدسة للدين الإسلامي الحنيف من الأحكام الجائرة المخالفة لضرورة العقل النزيه والمستقل»(٧٨).

ويستشهد النائيني بموقف عمر بن الخطاب، ويمتدح موقفه يوم ارتقى المنبر؛ يستنفر الناس للجهاد، وأجابوه قائلين: «لا سمعًا ولا طاعة»؛ لأنهم وجدوه مُرتَدِيًا ثَوبًا يمانيًّا يستر جميع بدنِهِ، فأجاب بأنه جَمَعَ حصته مع حصة ابنه عبد الله، ثم قيل له: «لَنُقَوِّمَنَّكَ بالسَّيفِ»، فبدا عليه الفرح والسرور من هذا الجواب الذي يؤكد قيام الأمة بدورها(٧٩).

ويستغرب النائيني بأن الملك والفعلية لمن يشاء هي من صفات الله تعالى، فكيف يستولي عليها السلاطين ويتصفون بها؟! مؤكِّدًا على أن حرمان الشعب من حريته إنما هو نوع من معبودية الجبابرة، وشرك بالذات الإلٰهية في المالكية والحاكمية بما يريد، والفاعلية لما يشاء؛ «الغاصب لهذا المقام لا يعتبر ظالمًا للعباد وغاصبًا لمقام الولاية فحسب؛ بل هو غاصب للرداء الكبريائي الإلٰهي، وظالم للساحة الأحدية، وعلى

---

(٧٥) هيثم مزاحم: **محمد مهدي شمس الدين وولاية الأمة على نفسها**، جريدة الحياة اللندنية، بتاريخ ٣/ ٩/ ٢٠١١م.

(٧٦) محمد حسين النائيني: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، مرجع سابق، ص١٥١.

(٧٧) المرجع السابق، ص١٣٢ وما بعدها.

(٧٨) المرجع السابق، ص٩٦.

(٧٩) المرجع السابق، ص١١١.

العكس منه؛ فالتحرر من الرقية الخبيثة الخسيسة علاوة على كونه موجبًا لخروج الأمة من النشأة النباتية والورطة البهيمية إلى عالم الشرف والمجد الإنسانيّ؛ فإنه يعد من مراتب التوحيد، ولوازم الإيمان بالوحدانية؛ لذا كان استنقاذُ حرية الأمم المغصوبة وتخليصُ رقابها من الرقية المنحوسة، والإنعام عليها بالحرية ـ: من أهم مقاصد الأنبياء»[٨٠]، وأنه: «مما هو معلوم بالضرورة أنه لا يمكن حفظ شرف استقلال أيّةِ أمّةٍ أو قومية، وحفظ خصائصها الدينية والوطنية، إلا إذا كان النظام الحاكم فيها منتزعًا منها، وكانت الإمارة عليها من نوعها، وإلا ذهب ناموسهم الأعظم، وشرف، استقلالهم، وقوميَّتُهُم هباءً منثورًا، وإن بلغوا أعلى درجات الثروة والقِوة، ونالوا ما نالوا من التقدم والرقي»[٨١].

وهنا نجد إشارته للكواكبي بشكل أكثر وضوحًا؛ فيقول: «ومن هنا تظهر جودة استنباط أحد علماء الفن؛ عندما قسم الاستبداد إلى استبداد سياسي، وآخر ديني، وربط كلًّا منهما بالآخر، واعتبرهما توأمين متآخين يتوقف أحدهما على وجود الآخر، وأن قلع هذه الشجرة الخبيثة لا يكلفنا سوى الوعي والانتباه... وواقعنا نحن الإيرانيين واقع مُتَردٍّ؛ يجمع النوعين، وتختلط فيه الشعبتان؛ حيث شهد الاستبداد والاستعباد بكلا نوعيه»[٨٢].

ثم يدفع النائيني بمشروعه الفكري والسياسي إلى الحد الأقصى، وبخاصة فيما يتعلق بمفهوم المواطنة، وما يعنيه من مساواة بين الجميع على اختلاف انتماءاتهم الدينية والعرقية ومستوياتهم الاجتماعية؛ فنجده يقترح تشكيل مجلس شورى وطني يمثل الجميع دون استثناء؛ فيقول: «كل أفراد الشعب بعد أن تنطبق عليهم مواد الدستور، يكونون فيها سواءً: وضيعًا كان أم شريفًا، جاهلًا أم عالمًا، كافرًا أم مسلمًا؛ فالكل يجب أن يأتوا للمحكمة مذعنين... والأحكام الخاصة بالمسلمين أو بأهل الذمة لا بد أن تنفذ بلا تمييز بين أفراد كل من الفريقين»[٨٣].

مؤكِّدًا على أن: «إدارة أمور الأمة وشؤونها من الوظائف الحسبية... والشعب بجميع أفراده له حق الإشراف والمراقبة؛ باعتباره يدفع الضرائب والرسومات، ويشارك في إعمار البلاد وبنائها، هذا **أولًا**، كما أن أصل العمل بمبدأ الشورى يقتضي ذلك **ثانيًا**، ومن باب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر **ثالثًا**، ولا يمكن ممارسة هذا الحق إلا بانتخاب الشعب لممثليه»[٨٤]، «وبالنسبة للفِرَق غير الإسلامية، فإنه يجب دخولهم

(٨٠) المرجع السابق، ص١٢٠.
(٨١) المرجع السابق، ص٩٩.
(٨٢) المرجع السابق، ص١١٩.
(٨٣) المرجع السابق، ص١٦٦.
(٨٤) المرجع السابق، ص١٧٦.

في الانتخابات؛ لاشتراكهم مع المسلمين في الجوانب المالية، ولكي تأخذ صيغة الشورى طابعها الشمولي والرسمي الكامل، وإذا ما انتَخَبُوا أشخاصًا من صنفهم، فإن المدار في صحة انتخابهم هو اتصافهم بالأوصاف المحددة سلفًا؛ ولا ينبغي توقع حماية الدين منهم، بل يطلب منهم الحرص على خير الوطن والمواطنين»[٨٥].

وهو قطعًا تصوُّرٌ متقدِّمٌ جِدًّا للمواطنة، قياسًا بالأطروحات والتنظيرات حولها في ذلك الوقت.

وفي النهاية؛ فإن ما قدَّمَهُ النائيني من إسهامات فكرية هي بمثابة نقلة نوعية كبيرة للفكر والفقه السياسي الشيعي؛ نحو القبول بمبدأ سيادة الأمة، إلا أن تلك الدعوة، ونتيجة لتغير الظروف السياسية ولسيطرة المراجع التقليديين على الحياة الدينية الشيعية في ذلك الوقت لم يكتب لها النجاح كثيرًا لتدخل حيز التطبيق على أرض الواقع؛ فقد ظلت نخبوية؛ بل وفي مرحلة تالية ونتيجة لعوامل عدة[٨٦] ـ ليس مجال ذكرها هنا ـ تم التراجع عنها فيما بعد؛ كما سبق القول، حتى إن الرجل نفسه تبرأ من أفكاره تلك، ولأن الأفكار لا تموت وبخاصة الأفكار الصالحة للبقاء، فقد أعادت إنتاج نفسها بشكل أكثر تطورًا؛ وبخاصة في حقبة الخمسينيات وما بعدها؛ من خلال طرح عدد من المفكرين الكبار أمثال: «علي شريعتي»، و: «محمد باقر الصدر»، و: «مهدي شمس الدين».

ـ علي شريعتي (١٩٣٣ ـ ١٩٧٧م) (التشيع العلوي والتشيع الصفوي):

ولد شريعتي عام: (١٩٣٣م) لأب من كبار رجال الدين في إيران، وتخرج من كلية الآداب بجامعة مشهد، ثم أوفد في بعثة إلى فرنسا؛ حيث نال الدكتوراه في العلوم الاجتماعية، وعمل مدرسًا في جامعة مشهد، لكن السلطة اعتبرت محاضراته خطرًا عليها؛ لما يدعو إليه من أفكار تنادي بمقاومة الاستبداد؛ فطرد من الجامعة، انتقل بعدها إلى طهران، فزاول نشاطه الفكري الذي يدعو إلى تجديد في الفكر والتشيع والثورة على الطغيان، وظل يلقي المحاضرات والدروس، واعتقلته السلطات الإيرانية أكثر من مرة، حتى تم ترحيله من إيران إلى لندن، وبعدها بثلاثة أسابيع تقريبًا وُجِدَ ميِّتًا في شقته في عام: (١٩٧٧م)، وهو الحدث الذي يحيطه الكثير من الغموض حول أسباب الوفاة، ترك «شريعتي» بما طرحه من أفكار تأثيرًا كبيرًا على الساحة الإيرانية؛ خاصة والإسلامية عامَّةً؛ فيرى بعض الباحثين أن شريعتي يرجع إليه الفضل في تكوين جيل كامل من الشباب، جيل ضد الاستعمار والاستغلال من جهة، وضد التجهيل

---

(٨٥) المرجع السابق، ص١٨٩.

(٨٦) عبد الأمير كاظم زاهر: مرجع سابق، ص٢٧.

الديني من جهة أخرى[87].

لعبت أفكار «علي شريعتي» دورًا كبيرًا في التعبئة الروحية والفكرية والسياسية التي مهدت للثورة الإيرانية، حتى أطلق عليه البعض لقب: «معلم الثورة»، وكما يرى أحد الباحثين؛ فقد هيمنت أفكار شريعتي على الساحة الإيرانية بشكل قلَّ نظيرُهُ؛ فصدرت عنه مائة وخمسون دراسة حتى عام: (١٩٩٧م)؛ حسب أحد الإحصاءات، ومن المتداول أن العقد السبعيني من القرن العشرين في إيران كان عقد الدكتور «علي شريعتي»، لقد بلغت بعض الإحصاءات أن أكَّدَتْ أن مجموع ما طبع من كتب شريعتي في السبعينات وصل إلى خمس عشرة مليون نسخة، ولا شك أن قصَّة الصورة التي نشرت في إيران عام: (١٩٧٩م)، والتي تبيّن وجود صفٍّ طويل من الناس يقفون أمام محل لبيع الكتب بشكل مزدحم؛ ليشتروا من إحدى المكتبات في طهران كتب شريعتي ـ لهي حقًّا صورة ذات دلالة؛ إذ تشبه صفوف الفقراء على المخابز في البلدان النامية[88]، والآن وبعد مرور تلك العقود، ففي إيران لدى الكثير من الجماهير يعد علي شريعتي نموذجا للمفكر الملهَم، أما لدى السلطة الحاكمة، فشريعتي هو نموذج المفكر الضالّ والمتطاول على المقدسات؛ فيُمنع أتباعه وأسرته من الاحتفال بذكراه في عام: (٢٠٠٩م)[89].

فكره السياسي:

ينطلق مشروع: «شريعتي» النَّهضَويُّ من رفض الطرح الذي يضع أمام الشعوب الإسلامية خيارين لا ثالث لهما: إما التغريب والتبعية للآخر، وإما بالعودة للماضي كما كان، بكل عناصره المتخلفة، فهو يثق بوجود طريق ثالث؛ هو طريق نهضة العالم الإسلامي، وتقدمه إلى الأمام؛ استنادًا إلى مرجعيته الدينية ـ لكن ذلك الطريق ينبغي أن يضمن رُقيًّا ثقافيًّا وسِيَاسِيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا حقيقيًّا، لا عودة للوراء[90].

وتحديدًا في الجانب السياسي أكد شريعتي على أن الإجماع أو الديموقراطية هو المبدأ السياسي الذي يحثنا الإسلام عليه، وهو نقيض إعلاء سلطة الفقيه في التشريع والحكم ـ كما طرحت التيارات الإسلامية التي سادت تاريخيًّا ـ وهنا لا فرق بين مسلم وغير مسلم في إبداء الرأي واختيار الحاكم، فيستشهد بقول عليٍّ بن أبي طالب: «وليكن

---

(٨٧) فاضل رسول: **هكذا تكلم شريعتي**، بيروت، دار الكلمة، ١٩٨٧م، ص٢٣٨.

(٨٨) حيدر حب الله: **أعمال شريعتي من الثورة إلى الإصلاح**، مجلة نصوص معاصرة، العدد العاشر، ربيع عام ٢٠٠٧م.

(٨٩) ريم نجيب: **علي شريعتي... الإسلام والماركسية، هل هذا ممكن؟** أخبار الأدب، يوم ٣/ ٨/ ٢٠١٢م.

(٩٠) علي شريعتي: **العودة إلى الذات**، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة الإسكندرية، سلسلة في الفكر النهضوي الإسلامي، ٢٠١١م، ص٤٤.

أمر الناس عندك في الحق سواء»، ويؤكد: «لاحظ أمر الناس وليس المسلمين أو المؤمنين وحدهم»؛ إذن يَعُدُّ شريعتي الديموقراطيةَ الجذرية والمساواة فيصلَيْن أساسيين في الإسلام، والنضال في سبيلهما مسؤولية كل مسلم[٩١].

يعتقد شريعتي أن الاعتراف بالتنوع الثقافي من شأنه أن يجعلنا قريبين من الوحدة الحضارية للبشرية، والتنوع الثقافي لا يقوم فقط على الاعتراف؛ وإنما على الحق بالاختلاف، أما عن كيفية أن يتفاهم الإنسان الشرقي مع الغربي، فالجواب يكون من موقع إنساني، ومن موقع الإنسانية، ويتنبأ شريعتي بمرحلة جديدة تتمحور حول الإنسان الجديد ـ لا شرقي ولا غربي ـ هو إنسان الغد أو المستقبل[٩٢]، مؤكِّدًا على أن: «الكفاح من أجل الحقيقة والحرية ومن أجل فلاح الإنسان هو أعظم السعادة»[٩٣].

يعترف شريعتي بدَور كلٍّ من السيد جمال الدين الأفغاني، والعلامة محمد إقبال في فتح آفاق جديدة للفكر الإسلامي الحديث؛ إذ نجده يقول: «إن مسير إحياء الفكر الديني والنهضة الإسلامية الحديثة في الفترة المعاصرة يبدأ بالسيد جمال الدين؛ فقد كان هذا المصلح الكبير بصدد إحياء الدين، عبر تقديم مقاربة جديدة له؛ فلقد عاد إلى القرآن بنظرة جديدة وانطباع جديد، وأشعل نار المعرفة في جسم المجتمعات الإسلامية، ودفع المسلمين إلى معترك النشاط الاجتماعي والوطني، والكفاح السياسي، ثم كان «إقبال» بعد هذه النهضة الثمرة الأولى للبذرة التي زرعها السيد جمال في هذه الأمة، كان قدوة ونموذجًا لنا»[٩٤].

ويضيف: «منذ زمان السيد جمال الدين الأفغاني التفتنا إلى أن الإسلام ليس كما هو مطروح في الميدان، وعرفنا أن هناك في أذهاننا الكثير من القواعد العقائدية والكثير من الشعائر والمرتكزات مبهمًا أو ملفقًا من عناصر أجنبية أو أنه مجهول من الأساس، وعلى أيِّ حالٍ فقد أذعَنَّا جميعًا في القرن الأخير بحاجتنا نحن المسلمين إلى إصلاح عميق، وطراز تفكير ديني سليم، وحاجتنا إلى إحياء الإسلام والعودة إلى منابعه الصافية الأصيلة»[٩٥]، وفي سياق آخر يقول: «منذ عصر جمال الدين، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وزملائهم؛ حيث طرحت ضرورة تنقية فكرنا الديني؛ حتى نتمكن من العودة إلى الإسلام، والوقوف على المنابع الصافية لعقائدنا؛ حيث لا إصلاح دينيًّا في الإسلام بمعنى: إعادة النظر في الدين؛ بل إعادة النظر في رؤيتنا وفهمنا الديني»[٩٦].

---

(٩١) ريم نجيب: **علي شريعتي... الإسلام والماركسية**، مرجع سابق.

(٩٢) حسين أحمد زين الدين: **قراءة في كتاب «علي شريعتي.. الهجرة إلى الذات»** منشورة على موقع شبكة الحق الثقافية: (www.alhak.org)، بتاريخ ١٩/٩/٢٠١١م.

(٩٣) فاضل رسول: **هكذا تكلم شريعتي**، مرجع سابق، ص٢٤٢.

(٩٤) زكي الميلاد: **مقدمة كتاب علي شريعتي: العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص٤٤.

(٩٥) علي شريعتي: **الأمة والإمامة**، بيروت، دار الأمير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، ص١١.

(٩٦) المرجع السابق، ص١٤.

لقد حدَّدَ «شريعتي» ملامح مشروعه الفكري في: «تدوين علم اجتماع ديني على أساس الإسلام، وبمصطلحات مقتبسة من نصوص القرآن الكريم والمصادر الإسلامية»[٩٧]، مؤكِّدًا على أن «وظيفة كل مفكر إسلامي واع في هذا العصر، أن يعرف الإسلام باعتباره المدرسة الفكرية التي من شأنها أن توقظ الفرد والأمة، وباعتباره الرسالة الإنسانية التي تقود مستقبل البشرية، وعلى كل واعٍ أن يعتبر هذه المسؤولية وظيفة عينية متعلقة به»[٩٨].

كما يدرك شريعتي جيدًا ضرورة احترام التعددية المذهبية بين السُّنَّة والشيعة، غير أنها لا يجب أن تشكل عائقًا في سبيل وحدتهم السياسية؛ فيقول: «وحدة التشيع والتسنن محال، لكن وحدة الشيعة والسُّنَّة هو أمر حياتي»[٩٩].

ويهاجم شريعتي نظرية الانتظار السلبي دون أيِّ فعل سياسي للأمة الشيعية حتى عودة الإمام الغائب؛ فيقول: «ما ألقي في بعض الأذهان من أن زمان الغيبة ألغيت خلاله مسؤولية الحكم عند الشيعة حتى ظهور الإمام، وينحصر عمل الشيعة بالقعود والانتظار وبناء أنفسهم.. فهذه النظرية صنعتها قُوًى باسم التشيع؛ لِتَحْجُبَهُم عن التدخُلِ في المهام السياسية والاجتماعية للأمة، والتفكير المسؤول بمصير الجماهير؛ إذ إن تلك القوى تريد شعبًا لا دخل له في الحكم، وهو ما يشبه ركوب مطية لا دخل لها براكبها»[١٠٠].

ومن ثم يحدد معالم طريق النهضة الإسلامية؛ بأن قال: «بالنضال ضد الخرافات، والجمود والاستحمار، والرجعية، والتعصب الأعمى، والمصلحية الطبقية والصنفية، والنفي الحاسم لكل ما يطرح ويمارس باسم الإسلام والتشيع؛ من توجيه النظم الطبقية الاستبدادية، وتخدير الجماهير، ومسخ العقل، وحرية الفكر... واستخدام الأئمة واسطة في التوسل، والشهادة سببًا للبكاء، والإمام المنتظر أداة لتوجيه الحاكمية القهرية للظلم، والمحكومية الجبرية للعدل»[١٠١].

ويستعرض شريعتي نظرية: «الحركة والنظام» المعروفة في علم الاجتماع الغربي، محاولًا تطبيقها على التيارات والمذاهب والحركات الدينية الإسلامية؛ فيقول: «ثمة مبدأ يتم التعاطي معه كثيرًا على صعيد علم الاجتماع؛ وهو مبدأ تحول الحركة إلى نظام:

---

(٩٧) زكي الميلاد: **مقدمة كتاب العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص٥١.

(٩٨) علي شريعتي: **منهج التعرف على الإسلام**، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، ص٣٣.

(٩٩) علي شريعتي: **الأمة والإمامة**، مرجع سابق، ص١٦٩.

(١٠٠) المرجع السابق، ص١٧٧.

(١٠١) المرجع السابق، ص١٧.

(movement to institution)؛ وهو أن تظهر أحيانًا في المجتمع حركة تحمل أفكارًا وعقائد وتطلعات، وعادة ما يكون وراء هذه الحركة عناصر شابة تنشط في التحرك، وتميل إلى التغيير والتجديد وأتباعها، يوظفون كل حركاتهم وسكناتهم لخدمة الهدف الذي يصبون إلى تحقيقه، ويجعلون كل شيء بمنزلة الوسيلة إلى تحقيق ذلك الهدف الذي قامت النهضة من أجل الوصول إليه، ولكن هذه النهضة بمجرد وصولها إلى حدٍّ معين، واصطدامها بعراقيل وموانع ذاتية أو خارجية، تبدأ بالتوقف والجمود، وتنسلخ عن طابعها الحركي التغييري، وها هنا تبدأ الأزمة؛ فتنسلخ عن طابعها التجديدي، لتعود جامدة، حالها حال الوضع الذي ثارت عليه، وقامت من أجل تغييره... وذلك حين تصل إلى نقطة (maximum)، في الخط البياني لنشوئها ونموها، وعليه سوف ينظر أتباعها إلى أيِّ حركة تجديد على أنها مظهر من مظاهر المؤامرة التي تستهدف تقويض أركان النظام، وسيحكم على أتباع الفكر الجديد بالتمرد والغوغائية، وتلصق بهم تهمة الخيانة العظمى؛ تمهيدا لإنزال أقصى العقوبات بحقهم»(١٠٢).

أي: إنه ـ وحسبما يذهب شريعتي ـ فإن تلك التيارات أو الحركات أو المذاهب بمرور الوقت تعجز عن تطوير نفسها، فتتجمد عند اللحظة التاريخية التي انبثقت منها، في حين أننا ـ وطبقًا لرؤيته ـ بحاجة إلى إيمان وفكر ديني حيوي ومتجدد باستمرار، مؤكِّدًا على أن هذا هو الفرق الأساسيُّ بين الإيمان المتحرك والمتجدد، والإيمان المتحجر والمتصلب(١٠٣).

يذهب شريعتي إلى تقسيم التشيع إلى فريقين كبيرين: التشيع العلوي، والتشيع الصفوي؛ فيقول: «إذن للتشيع حقبتان تاريخيتان، بينهما تمام الاختلاف، تبدأ الأولى من القرن الأول الهجري؛ حيث كان التشيع مُعبِّرًا عنِ الإسلام الحركي، في مقابل الإسلام الرسمي والحكومي، وتمتد هذه الحقبة إلى أوائل العهد الصفوي؛ حيث تبدأ الحقبة الثانية، التي تحول فيها المذهب الشيعي من تشيع حركة ونهضة إلى تشيع حكومة ونظام(١٠٤)، وأن الصراع السياسي بين الدولة الصفوية والدولة العثمانية هو ما سَبَّبَ الخلافات العدائية والدموية بين السُّنَّة والشيعة، وفي عبارة موحية عن موقفه هذا يقول: «أؤمن بالتشيع العلوي؛ تشيُّعِ الشهادة الأحمر، لا تشيع العزاء الأسود»(١٠٥).

ثم ينتقل من هذا الطرح، ومُستندًا عليه، إلى معالجة قضية التقريب بين المذاهب

---

(١٠٢) علي شريعتي: **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، ص٥٥.

(١٠٣) المرجع السابق، ص٦٠.

(١٠٤) المرجع السابق، ص٦٣.

(١٠٥) علي شريعتي: **دين ضد الدين**، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، ص١٨٣.

لحل العائق الذي يمنع الوحدة بين المسلمين، والذي هو نتيجة للمتغيرات التي أحدثتها الحقبة الصفوية على المذهب، فالدولة الصفوية أرست دعائمها على ركيزتين: المذهب الشيعي، والقومية الإيرانية، فبدلًا من الاستناد للإسلام الذي يجمعهم مع الترك المنافسين لهم سياسيًا، استندت إلى تراث الشعب القومي، وانتمائه العرقي الإيراني، وعززت الخلاف مع المذهب السُنِّي؛ لأغراض سياسية، ويضيف: «في ضوء ذلك الواقع يمكن أن نفهم سر تركيز أجهزة الدعاية الصفوية على نقاط الإثارة والاختلاف بين السُّنَّة والشيعة، وإهمال نقاط الاشتراك أو تأويلها بالشكل الذي يحيلها إلى نقاط خلاف، أو يفرغها من قدرتها على أن تكون أرضية صلبة لموقف مشترك بين الفريقين، وكنتيجة لهذا الفصل المذهبي، حصل فصل اجتماعي وثقافي، تبعه فصل على الصعيدين القومي والسياسي»[١٠٦].

ومن ثم يقر شريعتي أن نفس القاعدة المذكورة سلفًا ـ الحركة والنظام ـ قد انطبقت على التشيع؛ فرغم بداية التشيع؛ كصرخة ثورة في وجه تفسير الأمويين المشوه للإسلام؛ فقد تحول التشيع إلى معسكرين: التشيع العلوي الثوري والمناضل من أجل العدالة ـ كما مثله الإمام علي، والإمام الحسين وبقية أئمة الشيعة ـ والتشيع الصفوي ـ نسبة إلى الأسرة الصفوية التي حكمت إيران في القرن الخامس عشر الميلادي ـ والتي جعلت من التشيع دينًا شعائريًا له مؤسسة رسمية من رجال الدين، تُبرِّرُ الممارساتِ القمعيَّةَ والاستغلاليَّةَ لحكم الأسرة الصفوية، وقد حول الصفويون التشيع من دين مَعنِيٍّ بالمسائل السياسية والاجتماعية، إلى دين مقتصر على تناول الدار الآخرة، وقد منح شريعتي هذا التشيع الصفوي اللقب نفسه الذي منحه كارل ماركس للأديان بصفة عامة وهو: (أفيون الشعوب)[١٠٧].

ويحذر شريعتي من تحالف السلطة ورأس المال والمؤسسة الدينية الرسمية؛ لما لهذا التحالف في كل زمان من دور في الإضرار بالدين، وبمستقبل الشعوب على السواء؛ يقول شريعتي: «لقد عبَّر القرآن عن ممثلي هذا المعسكر في قصة النبي موسى عليه السلام من خلال الثلاثي: فرعون رمز السلطة السياسية، وقارون رمز الثروة الاقتصادية، وهامان رمز المؤسسة الدينية الرسمية»[١٠٨].

ومن ثم يدعو إلى تجاوز ذلك إذا ما أردنا تقريبًا بين المذهبين، والنظر إلى السُّنَّة باعتبارهم إخوة، يقفون مع الشيعة في خندق واحد؛ فيقول: «النظام العثماني هو نظام سُنِّيّ وغير ديمقراطي، وهو فاسد من الناحية الأخلاقية، ولكن إذا تجاوزنا قضية كوننا

---

(١٠٦) علي شريعتي: **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، مرجع سابق، ص١٤١.

(١٠٧) وليد عبد الناصر: **قراءة في فكر علي شريعتي**، جريدة الأهرام المصرية، ١يوليو ٢٠٠٧م.

(١٠٨) المرجع السابق.

شيعة، فاعتبره الشيعي نظامًا إسلاميًا يقف بوجه المد المسيحي، واعتبره المستنير سَدًّا منيعًا بوجه الغزو الاستعماري الغربي الذي يهدد وجودنا كشرقيين، فإن الحكم عليه ربما سيختلف آنذاك من تلك الزاوية، سوف يتمنى الشيعي أن يظهر صلاح الدين الأيوبي مرة أخرى في فلسطين، ويجرد خالد بن الوليد سيفه للهجوم على عساكر الروم، وسيتمنى أن ينهض العثمانيون ليطردوا الأجانب الغربيين من أراضي المسلمين»(١٠٩).

وفيما يتعلق بإشكالية الولاية في عصر الغيبة، فقد قدَّمَ شريعتي أطروحته المسماة: «ولاية المفكر الملتزم»، والتي تقوم بالأساس على إعادة تفسير الشريعة الإسلامية بشكل يحررها من الممارسات الزائفة، وصياغتها بما يتناسب مع المستجدات المعاصرة، وبرغم انطباق شروط المفكر الملتزم على فقهاء الشيعة، إلا أن شريعتي قيّد ولايتهم باعتبارها لا بد ألا تتعدى المرحلة الانتقالية، كما يجب أن تتم بصورة جماعية، واشترط شريعتي في ولاية المفكر الملتزم؛ وجود المفكر الذي يملك الأيديولوجيا ولا يكتفي بالمعارف الدينية التقليدية(١١٠)؛ فقد استبعد شريعتي رجال الدين؛ لأن دورهم علي نحو منهجي كان هو الحفاظ على مصالح الطبقة المالكة التي هي مصدر رزقهم؛ يقول شريعتي: «إذا أردت أن تعرف أيديولوجية أحدهم، فتش عن مصدر معيشته»(١١١).

فقد رأى شريعتي أن طليعة المثقفين هي الجديرة بقيادة التغيير السياسي والاجتماعي، وقد فضل شريعتي في هذا السياق المثقفين التقدميين الإسلاميين على العلماء التقليديين والمثقفين الماركسيين والعامة من المسلمين؛ ففي رأي شريعتي أن المثقفين الإسلاميين التقدميين هم وحدهم القادرون على تحليل الواقع الإسلامي، مستخدمين لغة تكون في وقت واحد مفهومة للجماهير، وكافية لتقديم تفسير شامل لهذا الواقع، مع إمكانية استخدام أدوات تحليل غربية(١١٢).

رفض شريعتي مفهوم الإمامة، طبقًا للتفسير الصفوي لهذا المفهوم؛ باعتبار الإمام إلٰهًا صغيرًا، أو كائنًا خارقًا للعادة، أو وسيطًا بين البشر والإلٰه، ورفض تأجيل مناقشة كافَّة المسائل التي تخص الأمة ككل حتى عودة الإمام، وفي المقابل دعا شريعتي إلى تنشيط الدور السياسي للجماهير؛ وذلك استعدادًا لعودة الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري (الغائب)، حتى يشعر بالسعادة ـ حين عودته من الغيبة ـ عندما يرى أتباعه يقلدون أمثال: الإمام علي، ويحاربون من أجل العدالة والحرية(١١٣).

---

(١٠٩) علي شريعتي: **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، مرجع سابق، ص٦٨.

(١١٠) ريهام أحمد خفاجي: **مبدأ ولاية الفقيه بين مثالية النظرية وتحولات التطبيق**، بيروت، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٢٩)، الثلاثاء، ٣٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨م.

(١١١) ريم نجيب: **علي شريعتي... الإسلام والماركسية**، مرجع سابق.

(١١٢) وليد عبد الناصر: **قراءة في فكر علي شريعتي**، مرجع سابق.

(١١٣) المرجع السابق.

ومؤكِّدًا على أن «عصر الغيبة هو عصر مسؤولية الناس في القيادة الاجتماعية، وهو العصر الذي يختار الناس فيه قائدًا لهم تحت عنوان نائب الإمام»[١١٤]؛ وعليه فمعنى الانتظار طبقًا لفهم شريعتي هو: «أن الإمام القائم هو الذي ينتظر ثورة الناس على الظلم المهيمن على العالم»[١١٥].

كذلك، فسر شريعتي الآيات القرآنية التي تتصل بالمسائل الاجتماعية، باعتبارها تستخدم كلمتي: «الله»، و: «الناس» بشكل تبادلي؛ فإذا كان الحكم مِلكًا لله، فهو ملك للناس كلِّهم، وليس للحُكَّام المستكبرِينَ، وإذا كانت الثروة مِلكًا لله، فهي أيضا مِلكٌ للناس بأَسْرِهم، وإذا كان الدين نفسه جاء من عند الله، فهو مِلْك لعامة المسلمين، وليس للمؤسسة الدينية الرسمية[١١٦].

وعليه؛ ينتقل ليؤكد أن الدولة الثيوقراطية مآلها إلى الاستبداد الديني والسياسي؛ فيقول: «الحكومة الدينية هي الحكومة التي يحل فيها رجال الدين محل رجال السياسة، بتعبير آخر: الحكومة الدينية هي حكومة رجال الدين على الشعب، والاستبداد هو من المعالم الطبيعية التي تتسم بها تلك الحكومة؛ لأن رجل الدين سيشغل منصب خلافة الله، وتنفيذ أوامره في الأرض، وفي هذه الحالة سوف لا يكون للناس حق إبداء الرأي أو الانتقاد والاعتراض؛ فالزعيم الديني يعطي لنفسه حق الزعامة والقيادة، مرتكزًا على قيمته واعتباره الديني، لا على قيمة وآراء الناس وانتخابهم، وهذا النوع من الاستبداد هو أسوأ أنواع الاستبداد والديكتاتورية الفردية؛ لأن الحاكم الديني يظن أنه خليفة الله وظله الممدود في الأرض... والأسوأ من ذلك أنه يعتقد أن معارضي حكومته وأتباع الأديان الأخرى لا يستحقون حتى حق الحياة؛ لأنهم هم الضالون الذين غضب الله عليهم، وهم أعداء دين الله»[١١٧].

لقد اتهم شريعتي رجال الدين بأنهم فرَّغُوا الدين من قيم الجهاد في سبيل العدل، واختزلوا النصوص الدينية في معانٍ ثابتة، لا تعبر عن الواقع، وتحايلوا على الشريعة؛ من أجل تملق الاستبداد الملكي، وأصبحوا مهووسين بالظاهر: الملابس، والطقوس، وطول الذقون، ولجأوا إلى التركيز على الآخرة؛ للهروب من مشاكل الدنيا، وتوقفوا عند أسطورةِ ماضٍ مجيدٍ، بدلًا من الانشغال بالمستقبل، وعزفوا عن استكمال مشروع الإصلاح الذي بدأه مفكرون؛ مثل: جمال الدين الأفغاني، ومحمد إقبال، ورفضوا كل المفاهيم الغربية بما فيها التقدمية؛ فغلفوا الدين بنزعة محافظة ورجعية ومتحجرة[١١٨].

---

(١١٤) علي شريعتي: **دين ضد الدين**، مرجع سابق، ص١٨٠.
(١١٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(١١٦) وليد عبد الناصر: **قراءة في فكر علي شريعتي**، مرجع سابق.
(١١٧) علي شريعتي: **دين ضد الدين**، مرجع سابق، ص١٢٢.
(١١٨) ريم نجيب: **علي شريعتي... الإسلام والماركسية**، مرجع سابق.

من هذا المنطلق تمحور مشروع شريعتي حول سعيه لتجديد منهج فهم الإسلام على المستوى الاجتماعي والسياسي، وهو سعي يحتم البدء بمراجعة الذات، وتنقية التراث، والوقوف في صلب معركة المواجهة ضد الاستعمار والاستبداد والاستغفال الديني، وأبرز أسلحة هذه المواجهة تكمن في تقديم الإسلام؛ كأيديولوجيا تحررية ناهضة، وليس كما قدمه رجال الدين[١١٩].

فقد رأى شريعتي أن جماهير المستضعفين هي التي أقامت صروح الحضارات؛ مثل: أهرامات الجيزة، إلا أن أحدًا لم يذكر لهم هذا الدور، ونسبت هذه الحضارات للطبقات الحاكمة، التي مارست القمع ضد هذه الشعوب، وفي كل الحضارات حارب المستضعفون بعضهم بعضًا عبر حدود وطنية دون وجود أسباب للعداء فيما بينهم، وإنما حاربوا من أجل حماية مصالح قاهريهم ومستغليهم في كل قطر، فقد كان على المستضعفين أن يحملوا مزيدًا من الأحجار لبناء المعابد بجانب القصور، وأن يحاربوا حروبًا دينية بجانب الحروب السياسية، ولم يجنوا من أيٍّ منها فوائد تذكر، وقد أصبح الكهنة جزءًا من الطبقة التي تمارس القمع والاستغلال، وأنه عندما اقترب الفقراء من نقطة الاقتناع بأن الإله يحتقرهم، أرسل الله رسول الإسلام ﷺ ليعلن أن الله يَعِدُ عباده المحرومين المقهورين على الأرض بالخلاص والرحمة والبركات، ويَعِدُهم بأنهم سيكونون ورثة الأرض، غير أنه وبمرور الوقت عادت الأوضاع القديمة مرة أخرى[١٢٠]؛ وعليه فمهمة الإسلام هي: تخليص البشرية من تلك الأوضاع؛ فالإسلام هو أيديولوجية التغيير عند شريعتي؛ لما يقدمه من رؤية شاملة للعالم وللواقع، وكمنهج لإخراج ما بداخل الإنسان من إبداع ونزوع نحو الكمال، على المستويين الفردي والجماعي.

وبشكل عامٍّ فقد جمعت كتابات شريعتي بين اتجاهين نقديين هما:

- الاتجاه النقدي الثائر ضدَّ الطبقية والاستبداد؛ وبخاصة استبداد رجال الدين؛ فطرح مقولة «إسلام بلا رجال دين، أو بلا مؤسسة دينية»، وهي المقولة التي أثارت غضبًا عامًّا ضدَّه في الأوساط الدينية في المجتمع الإيراني ذي التركيبة القائمة على هرمية، يقف المرجع الديني على رأسها.

- الاتجاه النقدي الثائر ضدَّ المقولات الدينية التي يعتقد أنها لعبت دورًا في تخلُّف المسلمين، وهذه المادة النقدية التي قدَّمها شريعتي في التشيع العلوي والتشيع الصفوي وغيره، شَكَّلت أحد المنطلقات التي صدرت على أساسها الفتاوى ضدَّ كُتُبِهِ التي اعتبرت

---

(١١٩) عبد الرزاق الجبرا: **علي شريعتي وتجديد التفكير الديني... بين العودة إلى الذات وبناء الأيديولوجية**، جريدة الوسط ١٣/ ٩/ ٢٠٠٢م.

(١٢٠) وليد عبد الناصر: **قراءة في فكر علي شريعتي**، مرجع سابق.

كتب ضلال[١٢١].

وبالمجمل؛ فقد ركز شريعتي في كتاباته ومواقفه على بعث الوعي، والعودة إلى الذات، والإصلاح الديني والدنيوي، والتجديد الفكري، وقد انصبَّ اهتمامه - كعالم اجتماع - في إطار «العودة إلى الذات»، على تصفية الجوانب السلبية للموروث، والنقد الحضاري للذات، والسؤال الذي كان يقلق ويشغل فكر علي شريعتي، السؤال عن تخلف المسلمين وانبهارهم بالحضارة الغربية، وانحسار حضور الدين في ساحة الاجتماع الإنساني، وطبقًا لوجهة نظر شريعتي: فإن التفكير الصحيح مقدمة للمعرفة الصحيحة، والمعرفة الصحيحة مقدمة للاعتقاد، وتوفر هذه الميزات الثلاث في الضمير الواعي يوصل إلى الكمال، وعليه وضع شريعتي لنفسه رسالة مؤدَّاها: تنقية الدين الإسلامي من شوائب التخلف والانحطاط، وإخراج الدين من صومعة الانعزال، وجعله من جديد دينَ الحياة والكفاح الاجتماعي؛ من خلال العودة إلى أصالة الإسلام، وبناء منظومة إيديولوجية إسلامية وفكرية متكاملة؛ بالتصدي لعملية مراجعة شاملة للتاريخ الإسلامي[١٢٢].

وبصفة عامة؛ يمكننا تلخيص مشروع شريعتي النهضوي في مقولةٍ مهمَّةٍ له؛ ففي رسالته الأخيرة لوالده كتب شريعتي أنه كرس حياته لمهمتين أساسيتين: **الأولى**: أن يُثْبِتَ للمتدينِينَ التقليديين أن الإسلام ثوريٌّ، **والثانية**: أن يقنع الثوريين من غير المتدينِينَ بضرورة الرجوع إلى الإسلام[١٢٣].

وفي التحليل الأخير: فقد قدَّمَ «علي شريعتي» فكرًا سياسيًا جديدًا، رأى أنه من الممكن أن يحمل ملامح مشروع حضاري سياسي للأمة، ويقدم لها مخرجًا من مأزقها الحضاري؛ فاقترح ولاية المفكر الملتزم، الذي يقوم حُكمُهُ على الشورى؛ ليمهد الأرض فيما بعد لحكم شورى ديمقراطي متكامل، كما خاض شريعتي حربًا شعواء ضد الطبقية والاستبداد؛ وبخاصة استبداد رجال الدين، وضدَّ المقولات الدينية التي يعتقد أنها لعبت دورًا في تخلُّفِ المسلمين، كما دعا إلى إعادة قراءة التاريخ الإسلامي - الشيعي والسُّنِّي - إذ رأى أن هذا التاريخ قد أسهم في خلق نصٍّ دينيٍّ موازٍ أصبح هو الصيغة المعتمدة في الوقت الراهن؛ فذهب إلى أن الحقبة الصفوية قد تركت بصماتها بقوة على التشيع، كما أن الحقبة الأموية قد فعلت ذات الشيء مع التسنن، ورأى أن هذه القراءة الجديدة للتاريخ من شأنها أن تُحدِثَ تقاربًا كبيرًا بين السُّنَّة والشيعة؛ باعتبار أن الخلافات بينهم هي من إنتاج أنظمة سياسية تاريخية، رأت أن من مصلحتها إذكاء

---

(١٢١) حيدر حب الله: **أعمال شريعتي من الثورة إلى الإصلاح**، مرجع سابق.

(١٢٢) حسين أحمد زين الدين: **قراءة في كتاب «علي شريعتي.. الهجرة إلى الذات»**، مرجع سابق.

(١٢٣) ريم نجيب: **علي شريعتي... الإسلام والماركسية**، مرجع سابق.

هذا الصراع، كما ركز شريعتي على بعث الوعي؛ من خلال التفكير العلمي الصحيح الذي سيقود حتمًا للاعتقاد الصحيح، ومن هذا المنطلق يمكن ردُّ الدين صافيًا كما كان في منابعه الأولى ليصبح من جديد دين الحياة والكفاح الاجتماعي.

ـ محمد باقر الصدر (١٩٣٥ ـ ١٩٨٠م) (ولاية الفقهاء على قاعدة الشورى):

هو مرجع ديني عراقي شيعي، ومفكر وفيلسوف إسلامي، ومؤسس حزب الدعوة بالعراق، ولد بمدينة الكاظمية، نشأ يتيمًا منذ صغره؛ فتكفل به أخوه الذي اهتم بتعليمه تعليمًا دينيًا، قدَّمَ باقر الصدر عددًا كبيرًا من المؤلفات التي أثرت المكتبة الإسلامية؛ أشهرها: «فلسفتنا»، «اقتصادنا»، «الأسس الإسلامية»، «الإسلام يقود الحياة»، وقد تم اعتبارها في وقتها دفعة كبيرة نحو تطور الفكر والفقه السياسي الشيعي؛ كما سنرى في الصفحات القادمة، وفي عام: (١٩٨٠م) تم إعدامه مع أخته بنت الهدى؛ بأمر من الرئيس العراقي السابق صدام حسين.

فكره السياسي:

انصبَّ تركيز الإمام محمد باقر الصدر ـ الذي يعد فِكرُهُ امتدادًا لفكر عصر النهضة الشيعي التجديدي الحديث ـ في الشأن الفقهي السياسي ـ: على تناول إشكاليات الواقع الملحَّة، وتوفيقها مع الرؤية والتصور الإسلامي، الذي هو بالأساس قائم على مبدأ الشورى، وسيادة الأمة؛ طبقًا لتصوره واجتهاده.

وعليه؛ يذهب باقر الصدر إلى أنَّ إقامة الدولة الإسلامية التي تأتي ـ موضوعيًا ـ بعد ثورة الأمّة وتحريرها لمقدراتها ـ: من شأنها أن تعيد حقَّ الخلافة إلى الأمة؛ باعتبارها خليفة الله في أرضه، فتمارس تلك الأمَّةُ دورها السياسي والقيادي في إدارة البلاد، **طبقًا لقاعدتين قرآنيَّتَينِ**:

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]؛ حيث يعطي هذا النص الأُمَّةَ صلاحية تولِّيها حكمَ البلاد بطريق الشورى.

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]؛ حيث يتحدَّثُ هذا النَّصُّ عن ولاية المؤمنين، وأنَّ كل واحد منهم يتولَّى المؤمنين الآخرين، وهو واضح في سريان الولاية بين كلِّ المؤمنين بصورة متساوية، وينتج عن ذلك لزوم الأخذ بمبدأ الشورى، وبرأي الأكثرية عند الاختلاف[١٢٤]؛ فهو تأويل يُعلِي من شأن مبدأ سيادة الأمة:

فهو يؤكِّدُ على نظرية: «ولاية الفقيه على قاعدة الشورى»، والتي تتخذ موقفًا وسطًا

---

(١٢٤) محمد باقر الصدر: **الإسلام يقود الحياة**، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، الطبعة الرابعة، ١٤٢٩هـ، ص١٦٠ وما بعدها.

بين النظرية التي تريد أن تعطي للفقهاء دور حكم الشعب، والنظرية التي تريد رد الحكم كاملا للأمة؛ على غرار النموذج الديمقراطي الغربي.

وبالمجمل؛ فإن مرتكزات الفكر السياسي عنده قائمة على دعامتين أساسيتَين؛ هما: مقولة خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء مسوغ شرعي، والمسوغ العقلي القائم على نظرية: «منطقة الفراغ التشريعي»؛ أي: التي صمت النص القرآني عنها ليتركها لاجتهاد الأمة، والقائمة على الحاجة للدولة والبناء الحضاري(١٢٥).

ويتحدَّثُ السيد محمد مهدي الحكيم حول مشروع باقر الصدر الفقهي السياسي قائلًا: «الواقع أنّ السيد الشهيد (الصدر) قدَّمَ أطروحةً رائعة، وفي وقتها لم نكن نتصوَّرُ أنها بهذا الشكل؛ فهي تحتوي على تصوُّراتٍ لدولة فيها رقابة شعبية، وهنالك مجلسُ شورى محلِّيٌّ إلى جانب هذه الرقابة»؛ فقد أصَّلَ الصدر لمفرداتٍ عدَّةٍ، تتعلق مباشرةً بالفكر السياسي الإسلامي؛ فبيَّنَ مفهوم الإسلام بصفتِهِ عقيدةً وشريعة ومبدأ كاملًا، ينبثق عنه نظام اجتماعي وسياسي(١٢٦).

يشير باقر الصدر إلى أنَّ اختيار شكل الحكم وفق النمط المناسب ـ أمرٌ يتوقف على وعي الأمة بالإسلام، وعلى وعيها بالظروف الحياتية والدولية المحيطة بها، وحينئذ يتساوى في ممارسة حقِّ الحكم كلُّ المكلفين بأحكام الإسلام، وعليه ميز بين أحكام الشرع والتعاليم؛ حيث إنَّ الأولى هي المبيَّنَة بأحد الأدلة الأربعة المعروفة، أمَّا التعاليم والقوانين، فهي أنظمة الدولة التفصيلية التي تقتضيها طبيعة الأحكام الدستورية لظرفٍ من الظروف المتطوِّرة، ولم ترد في الشريعة بنصٍّ محدَّدٍ؛ وإنما تستنبط على ضوء الأحوال المتبدلة(١٢٧).

ولقد تجلَّت مقدرة الصدر الفكرية في أنه بعد انتصار الثورة الإيرانية بأشهُرٍ معدودة، قام بمحاولة متوازنة وعملية لتقنين فقهه السياسي من خلال كتابه: «مشروع دستور للجمهورية الإيرانية»، وهذه مقتطفات من بعض ما جاء به:

«يؤمن الشعب الإيراني العظيم إيمانًا مطلقًا بالإسلام؛ بوصفه الشريعة التي يجب أن تقام على أساسها الحياة... وبالإنسان الإيراني وكرامته وحقِّهِ في الحرية، والمساواة، والمساهمة في بناء المجتمع... إن الله ﷻ هو مصدر السلطات جميعًا، وهذه الحقيقة الكبرى تعتبر أعظم ثورة شنَّها الأنبياء ومارسوها في معركتهم من أجل

---

(١٢٥) علي فياض: **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي**، تقديم: هاني نسيرة، منشور على موقع مركز آفاق للدراسات والبحوث، بتاريخ ٢/ ١٠/ ٢٠١٠م.

(١٢٦) سرمد الطائي: **تطوّر الفقه السياسي الشيعي ـ مدخل إلى دراسة الحكم والإدارة عند الشهيد الصدر**، دراسة منشورة على موقع مركز البحوث المعاصرة، بيروت، مايو ٢٠١٤م.

(١٢٧) المرجع السابق.

تحرير الإنسان من عبودية الإنسان، وتعني هذه الحقيقة أن الإنسان حر ولا سيادة لإنسان على آخر، أو طبقة، أو لأي مجموعة بشرية عليه، وإنما السيادة لله وحده، وبهذا يوضع حدٌّ نهائيٌّ لكل ألوان التحكم وأشكال الاستغلال وسيطرة الإنسان على الإنسان».

«أن أحكام الشريعة الإسلامية الثابتة بوضوح فقهي مطلق تعتبر بقدر صلتها بالحياة الاجتماعية جزءًا ثابتًا في الدستور، سواءٌ نصَّ عليه صريحًا في وثيقة الدستور، أو لا... وأن أيَّ موقف للشريعة يحتوي على أكثر من اجتهاد يعتبر نطاق البدائل المتعددة من الاجتهاد المشروع دستوريًا، ويظل اختيار البديل المعين من هذه البدائل موكولًا إلى السلطة التشريعية التي تمارسها الأمة على ضوء المصلحة العامة... وفي حالات عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم أو إيجاب، يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأمة أن تسن من القوانين ما تراه صالحًا، على أن لا يتعارض مع الدستور، وتسمى مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ، وتشمل هذه المنطقة كل الحالات التي تركت الشريعة فيها للمكلف اختيار اتخاذ الموقف؛ فإن من حق السلطة التشريعية أن تفرض عليه موقفًا معينًا؛ وفقًا لما تقدره من المصالح العامة، على أن لا يتعارض مع الدستور»(١٢٨).

ولا ينسى أن يؤكد على مبدأ سيادة الأمة؛ فيقول: «السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أُسنِدَتْ ممارستُهما إلى الأمَّة؛ فالأمة هي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعيِّنها الدستور، وهذا الحق حق استخلاف ورعاية مستمَدٌّ من مصدر السلطات الحقيقي؛ وهو الله تعالى، وبهذا ترتفع الأمة وهي تمارس السلطة إلى قمة شعورها بالمسؤولية؛ لأنها تدرك بأنها تتصرف بوصفها خليفة لله في الأرض، فحتى الأمة ليست هي صاحبة السلطان، وإنما هي المسؤولة أمام الله ﷻ عن حمل الأمانة وأدائها... **والأمة تحقق هذه الرعاية بالطرق التالية:**

أولًا: يعود إلى الأمة انتخاب رئيس السلطة التنفيذية بعد أن يتم ترشيحه من المرجعية، ويتولى الرئيس المنتخب بعد ذلك بنفسه تكوين أعضاء حكومته.

ثانيًا: ينبثق عن الأمة بالانتخاب المباشر مجلس وهو مجلس أهل الحل والعقد، ويقوم بوظائف إقرار أعضاء الحكومة التي يشكلها رئيس السلطة التنفيذية ـ تحديد أحد البدائل من الاجتهادات المشروعة، ملء منطقة الفراغ بتشريع قوانين مناسبة، الإشراف على سير تطبيق الدستور والقوانين ومراقبة السلطة التنفيذية ومناقشتها».

«المرجعية الرشيدة هي المعبِّر الشرعي عن الإسلام، والمرجع هو النائب العامُّ عن

(١٢٨) محمد باقر الصدر: **الإسلام يقود الحياة**، مرجع سابق، ص١٨ وما بعدها.

الإمام من الناحية الشرعية، وعلى هذا الأساس يتولى ما يلي: هو الممثل الأعلى للدولة والقائد الأعلى للجيش، المرجع هو الذي يرشح أو يمضي ترشيح الفرد أو الأفراد الذين يتقدمون للفوز بمنصب الرئاسة التنفيذية، ويعتبر الترشيح من المرجع تأكيدًا على انسجام تولي المرشح للرئاسة مع الدستور، وتوكيلًا له على تقدير فوزه في الانتخابات؛ لإسباغ مزيد من القدسية والشرعية عليه كحاكم ـ على المرجعية تعيين الموقف الدستوري للشريعة الإسلامية ـ عليها البت في دستورية القوانين التي يعينها مجلس أهل الحل والعقد؛ لملء منطقة الفراغ ـ إنشاء محكمة عليا للمحاسبة في كل مخالفة محتملة في المجالات السابقة ـ إنشاء ديوان المظالم في كل البلاد؛ لدراسة لوائح الشكاوى والمتظلمين وإجراء المناسب بشأنها»(١٢٩).

«ويقوم المرجع بتأليف مجلس يضم مائة من المثقفين والروحانيين، ويشتمل على عدد من أفاضل العلماء في الحوزة، وعدد من أفاضل العلماء الوكلاء، وعدد من أفاضل الخطباء والمؤلفين والمفكرين الإسلاميين، على أن يضم المجلس ما لا يقل عن عشرة من المجتهدين، وتمارس المرجعية أعمالها من خلال هذا المجلس... والمرجعية حقيقة اجتماعية موضوعية في الأمة، تقوم على أساس الموازين الشرعية العامة، وهي كتطبيق تتمثل فعلًا في المرجع الذي قاد الشعب قرابة عشرين عامًا، وسارت الأمة كلها خلفه حتى تحقق النصر، وأما كمقولة عليا للدولة الإسلامية على الخط الطويل، فيجب أن يتوفر في الشخص الذي يجسد المقولة صفات المرجع الديني؛ من الاجتهاد المطلق، والعدالة، وأن يكون خطه الفكري من خلال مؤلفاته وأبحاثه واضحًا في الإيمان بالدولة الإسلامية وضرورة حمايتها، وأن تكون مرجعيته بالفعل في الأمة بالطرق الطبيعية المتبعة تاريخيًّا، وأن يرشِّحَهُ أكثريَّةٌ أعضاء مجلس المرجعية، ويؤيَّد الترشيح من قبل عدد كبير من العاملين في الحقول الدينية ـ يحدد دستوريًّا ـ كعلماء وطلبة وفي الحوزة، وكلاء وأئمة مساجد وخطباء ومؤلفين ومفكرين إسلاميين، وفي حالة تعدد المرجعيات المتكافئة من ناحية هذه الشروط، يعود إلى الأمة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام... إن الأمة ـ كما تقدم ـ هي صاحبة الحق في الرعاية، وحمل الأمانة، وأفرادها جميعًا متساوون في الحق أمام القانون، ولكلٍّ منهم التعبير عن ممارسة آرائه وأفكاره وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله، كما أن لهم جميعًا ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية، وتتعهد الدولة بتوفير ذلك لغير المسلمين من مواطنيها».

«على ضوء ما تقدم، فالمبادئ التشريعية في الفقه الإسلامي هي: لا ولاية بالأصل

---

(١٢٩) المرجع السابق، ص١٩ وما بعدها.

إلا لله تعالى ـ النيابة العامة للمجتهد المطلق العادل عن الإمام ـ الخلافة العامة للأمة على أساس قاعدة الشورى التي تمنحها حق ممارسة أمورها بنفسها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية عن نائب الإمام ـ فكرة أهل الحل والعقد التي طبقت في الحياة الإسلامية، والتي تؤدي بتطويرها على النحو الذي ينسجم مع قاعدة الشورى وقاعدة الإشراف الدستوري من نائب الإمام إلى افتراض مجلس يمثل الأمة وينبثق عنها بالانتخاب»(١٣٠).

تلك هي مقتطفات من مسودة الدستور التي حاول محمد باقر الصدر من خلالها تقنين فقهه السياسي في شكل مواد دستورية لتستعين به الجمهورية الإيرانية في تنظيم وإدارة العمل السياسي داخلها بعد الثورة الإيرانية، وهنا نريد أن نتوقف عند تلك المسودة التي اشتملت على بعض الإيجابيات، كما أنها لم تخل من سلبيات، **ومن إيجابيات تلك المسودة:**

ـ حاول الصدر من خلال بنود تلك المسودة التوفيق بين الشورى ـ كمبدأ إسلامي راسخ ـ وبين نظرية ولاية الفقيه المهيمنة فكريًّا ودينيًّا في ذلك الوقت؛ إذ أكد على ضرورة اختيار الولي الفقيه من خلال عملية شورية حقيقية، كما أنه على هذا الولي الفقيه بعد أن يتم اختياره أن يلتزم الشورى في اتخاذ القرارات، ولا شك أن أهمية هذا الطرح تكمن في أنه جاء في توقيت حرج وغير مواتٍ لمثل هذه الأفكار التجديدية التقدمية، فمع انتصار الثورة الإيرانية، كان للإمام الخميني ولنظريته ولاية الفقيه الكلمة العليا من ناحية، ورفض الحوزات العلمية لأيَّةِ صيغ تجديدية للفقه السياسي الشيعي من ناحية أخرى، أضف إلى ذلك المناخ القمعي في العراق تحت حكم صدام حسين، والرافض لأي حديث عن الشورى والحريات، كل تلك العوامل جعلت من أطروحة الصدر أطروحة متميزة في ذلك الوقت؛ إذ حاولت التوفيق بين واقع عملي متأزم من ناحية، ورؤية فكرية تسعى لصياغة أفق جديد لهذه الأمة من ناحية أخرى.

ـ رد السيادة للأمة دون أن يتعارض ذلك مع كون السيادة في التحليل الأخير هي لله ﷻ؛ وذلك باعتبار أن الأمة هي خليفة الله في أرضه.

ـ أعلى من شأن المواطنة، ومساواة المواطنين داخل الدولة في الحقوق والواجبات؛ باعتبار الخطاب القرآني موجهًا للبشرية جمعاء مسلمين أو غير مسلمين.

ـ تمكن من حل إشكالية الخلافات الفقهية بحديثه عن منطقة الفراغ التشريعي التي تركها الشارع ﷻ لاحتياجات البشر المتطورة؛ ليبت فيها الإنسان بما يتفق وواقعه، وفي حالة وجود أكثر من اجتهاد، يتم اللجوء للشورى لاختيار أحدهم ومن ثم تنزيله على الواقع.

---

(١٣٠) المرجع السابق، ص٢٠ وما بعدها.

أما الملاحظات على تلك المسودة فهي:

- عدم وضوح أو تقنين حدود وصلاحيات الإمام الفقيه؛ بل قدمها في صيغة أقرب للغموض والهلامية، ولعل ذلك نتيجة للظروف السابق الإشارة إليها، والتي قدم فيها باقر الصدر أطروحاته تلك.

- لم يحدد باقر الصدر ماذا لو تصادم رأي الإمام الفقيه مع رأي رئيس الدولة، كيف سيتم التعامل مع تلك الإشكالية؟

- ثم ماذا عن علاقة الشيعة خارج إيران بالإمام الفقيه ومدى خضوعهم له؟

- ماذا لو قرر أحد من غير الشيعة الترشح لمنصب الرئيس؟

- ماذا لو أرادت امرأة الترشح لأي من المناصب القيادية؟

- ماذا لو ارتكب الإمام الفقيه مخالفات أو أخطاء أو عوارض بشرية تخل بالمنصب، كيف سيتم التعامل معه وهو بهذا المنصب المقدس؟

تلك هي بعض الملاحظات على مشروع الدستور الذي قدمه الصدر، وبالقطع فما نقدمه من تساؤلات حوله لا تقلل من قيمته، فهي قد جاءت بعد سنوات طويلة من طرحه له، ومستفيدين في الوقت ذاته مما شاب التجربة الإيرانية من سلبيات على ضوئها تم صياغة تلك الثغرات في مشروعه الدستوري، وربما لو عاش الرجل أكثر لطالب بإعادة توضيح وتقنين تلك الموضوعات وتقديم اجتهادات فقهية جديدة حولها؛ حفاظًا على هدفه الأساسي وهو سيادة الأمة.

فقد كان إنفاذ مبدأ سيادة الأمة هو هدف الصدر الأول؛ ففي أكثر من موضع من مؤلفاته نلحظ إصراره على هذا المبدأ مقدمًا اجتهادًا جديدًا حوله، وفي أحدها نجده يقول: «لقد أوجب الله ﷻ على النبي - وهو القائد المعصوم - أن يشاور المسلمين ويشعرهم بمسؤوليتهم في الخلافة من خلال هذا التشاور... ولا شك أن البيعة للقائد المعصوم - يقصد النبي ﷺ - واجبة لا يمكن التخلف عنها شرعًا، ولكن الإسلام أصر عليها، واتخذها أسلوبًا من التعاقد بين القائد والأمة؛ لكي يركز نفسيا ونظريا مفهوم الخلافة العامة للأمة، وقد دأب القرآن على أن يتحدث إلى الأمة في قضايا الحكم؛ توعيةً للأمة على دورها في خلافة الله على الأرض: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ [النور: ٢]، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]»[١٣١]؛ فالحديث موجَّهٌ للأمة جميعًا؛ باعتبارها هي الموكلة بتطبيق الشرع.

(١٣١) المرجع السابق، ص١٥٣.

ويضيف: «وإذا لاحظنا الجانب التطبيقي من دور النبوة الذي مارسه خاتم المرسلين، نجد مدى إصرار الرسول على إشراك الأمة في أعباء الحكم ومسؤوليات خلافة الله في الأرض، حتى إنه في جملة من الأحيان كان يأخذ بوجهة النظر الأكثر أنصارًا، مع اقتناعه شخصيًا بعدم صلاحيتها؛ وذلك لسبب واحد وهو أن يشعر الجماعة بدورها الإيجابي في التجربة والبناء»[١٣٢].

وقد طرح الصدر عدة آليات لتمارس الأمة ـ بصفتها خليفة ـ مهامَّها السياسيَّةَ وَفقًا لها؛ فتنتخب الأمة رئيس السلطة التنفيذية، كما ينبثق عن الأمة بالانتخاب المباشر مجلسٌ نيابيٌّ، **تتمثل صلاحياته في:**

ـ يقوم هذا المجلس بمنح أو حجب الثقة عن أعضاء الحكومة التي يشكِّلُها رئيس السلطة التنفيذية.

ـ على المجلس أن يُحدِّدَ أحدَ البدائل الفقهية التي كثيرًا ما تجتمع في الموضوعات المختلفة إثر تعدُّدِ الاجتهادات في الفقه.

ـ مهامُّ هذا المجلس الرئيسة هي الإشراف على سير تطبيق الدستور، ومراقبة عمل السلطة التنفيذية، ومساءلة أعضاء الحكومة إن تطلَّبَ الأمر.

ـ يتولَّى هذا المجلس ملءَ ما يعبَّرُ عنه بـ: «منطقة الفراغ التشريعي»؛ بوضع قوانين مناسبة، تستلهم من روح الشريعة، وتراعى فيها المصالح العامة[١٣٣][١٣٤].

فقد قام الصدر ببلورة هذه الفكرة ـ منطقة الفراغ السابق تناولها ـ ومن ثم زجّها في حلِّ إشكالية ثبات الشريعة ومرونتها؛ حيث يذهب إلى أنَّ الشارع ترك منطقة فراغ، لم يملأها بالتشريعات الإلزامية، وأناط بالدولة ملء تلك المنطقة على ضوء الظروف المتطوّرة[١٣٥].

وكما سبق القول، فقد عَمَدَ باقر الصدر إلى المزج ما بين نظريتي الشورى وولاية الفقيه ـ من أجل الخروج من المأزق الفقهي السياسي الشيعي ـ ومنتهيًا إلى بناء نظريته على قاعدة الشورى، مع اعتبار الولاية المتساوية للمؤمنين والمؤمنات بعضهم على بعض، وأن تكفل الدولة الحرية المطلقة لمواطنيها بما لا يتعارض مع أحكام الإسلام، واعتبار الشريعة الإسلامية هي المنبع الأساس لكل القوانين والتشريعات، وأن يتصدى المرجع لنيابة الإمام المعصوم في زمن الغيبة، مع شرط أن تتمثل به صفات الفقاهة

---

(١٣٢) المرجع السابق، ص١٥٤.

(١٣٣) المرجع السابق، ص١٧.

(١٣٤) سرمد الطائي: **تطوّر الفقه السياسي الشيعي ـ مدخل إلى دراسة الحكم والإدارة عند الشهيد الصدر**، مرجع سابق.

(١٣٥) محمد باقر الصدر: **اقتصادنا**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩١م، ص٦٨٥.

المعتبرة، ويتم تعيينه عن طريق الانتخاب من شورى المرجعية[١٣٦].

لا شك أن أحد الرؤى الاجتهادية التجديدية والمتطورة لدى باقر الصدر هي حديثه عن وجوب تشكيل مرجعية دينية لتعمل بشكل مؤسسي، ويريد الصدر بهذه المرجعية الجهاز المؤسسي الذي يرأسه المرجع الديني، ويمارس من خلاله مهامَّهُ المتعدِّدةَ؛ أي: مجلس يضمُّ علماء الأمَّة والقوى الممثلة لها دينيًا؛ أي: إنه يريد أن ينتقل بالممارسة المرجعية من الشكل الفردي المعهود تاريخيًا، إلى النموذج المؤسسي؛ لتعمل وفق رؤية استراتيجية عامة، تكون بمستوى حاجات المجتمع[١٣٧]، وعلى غرار الممارسة السياسية في الدول المتقدمة.

والجدير بالذكر؛ أن البعض قد ذهب إلى أنه كان قد حدث تحوُّلٌ في فكر الصدر؛ إذ انتقل من نظرية الشورى إلى ولاية الفقيه؛ بسبب طروء تغير أساسي على فهم الصدر لأدلَّةِ الشورى في القرآن، نتيجةَ بعض الاعتراضات العلمية، إلا أن هذا الطرح يدحضه ما قدَّمَهُ الصدر أواخرَ حياته من اجتهاد ظلَّ يحتفظ بجزء كبير من أفكاره السياسية الأولى التي كان قد طرحها؛ بل إنَّ المقارنة العلميَّةَ تُفِيدُ أنَّ ما قدَّمَهُ الصدر من تصوُّراتٍ مثَّلَتِ المرحلة النهائية لأفكاره السياسية، يشكل تعديلًا وتطويرًا لمفردات التصور السياسي التي كان قد تناولها من قبل[١٣٨].

وفي النهاية؛ فهذه هي ملامح مشروع باقر الصدر الفقهي السياسي، والتي يرى مؤيدوه أنه قام من خلالها ببناء شكل الدولة الإسلامية، الذي من شأنه أن يستجيب لكلٍّ من الخطوط العامَّة للشريعة ومقاصدها من ناحية، ومتطلَّبات الواقع، وطبيعة المؤسّسات السياسية والإدارية المعاصرة من ناحية أخرى، فأطلق نظريته التوفيقيَّةَ: «ولاية الفقهاء على قاعدة الشورى»، وهي بهذا الطرح قد باتت تقترب كثيرًا من الرؤية السُّنِّية؛ وبخاصة المتعلقة بإلزامية رأي الأكثرية فيما يتعلق بشؤون الحكم؛ فقد فسَّر الطرح القرآني حول استخلاف الإنسان في الأرض، بأنه دلالة على أن الأمة هي الخليفة والحاكم والإمام، وهو ما يُفهم منه أن السيادة في التحليل الأخير - وانسجامًا مع هذا الطرح - هي للأمة، وليست لفرد أو جماعة.

تجلَّت إسهاماتُ الرجل ومحاولاته للخروج من المأزق الفقهي الذي كان يعيشه العالم الشيعي في ذلك الوقت - فيما وضعه من مشروع لدستور مُتخيَّل للجمهورية الإيرانية بعد الثورة مباشرة، مقدِّمًا رؤيةً فقهيَّةً توافقيَّةً بشكل يحاول فيه أن يضمن احترام

---

(١٣٦) نزار عثمان: **نظرية الفقه السياسي عند الشيعة**، مرجع سابق.

(١٣٧) سرمد الطائي: **تطوّر الفقه السياسي الشيعي - مدخل إلى دراسة الحكم والإدارة عند الشهيد الصدر**، مرجع سابق

(١٣٨) المرجع السابق.

سيادة الأمة وحقوق المواطنة، بشكل أكثر تقدمية مقارنة بالدستور الإيراني الحالي، ومن ناحية أخرى، فقد كان قد بدأ يتجه للعمل التنظيمي الجماهيري متأثرًا ببعض الحركات الإسلامية المعاصرة له؛ وبالأخص حركة الإخوان المسلمين، غير أن الظروف السياسية الضاغطة، والقَدَر لم يمهله ليتابع مشروعه؛ فقد توفي في سن مبكرة.

وعلى أيَّةِ حال؛ فقد حاول الصدر أن يقدم نموذجًا للفقيه الشيعي الاجتهادي ذي الرؤى التجديدية في ظل واقع سياسي مضطرب وغير متوازن ومليء بالمتغيرات والأحداث الفقهية والسياسية الضاغطة، فكان تحت ضغط واقع ميداني قمعي، وواقع دينيٍّ حوزويٍّ متصلب ومتمسك بكل ما هو قديم، وسط حالةٍ من الانبهار في ذلكَ الوقت بالثورة الإيرانية ـ لدى جمهور الشيعة ـ وبقائدها الإمام الخميني، صاحب نظرية: «الولي الفقيه»، ومع هذا كله، فقد حاول الصدر أن يقدم طرحًا واقعيًّا وعمليًّا، من شأنه أن يتخذ خطوة للأمام نحو سيادة الأمة، ودون أن يُحدِثَ قطيعة مع الفقه السياسي المتوارث أو الأوساط الحوزوية ذات الفكر التقليدي، فكان بحق ضحية لهذا الواقع الذي قمع الكثير من إبداعاته.

ـ محمد مهدي شمس الدين (١٩٣٦ ـ ٢٠٠١م) (ولاية الأمة على نفسها):

محمد مهدي شمس الدين عالمُ دينٍ شيعيٌّ لبنانيٌّ، كان رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ولد مهدي شمس الدين في النجف بالعراق، حيث تلقى علومه الدينية هناك، ثم عاد إلى لبنان ليستقر بها، وقد كان شمس الدين في بداية حياته عضوًا في حزب الدعوة، الذي كان حزبًا إصلاحيًّا في ذلك الوقت، ويتسم شمس الدين بعطائه الفكري الغزير؛ فقد ألَّف ما يزيد عن الثلاثين كتابًا، طرح من خلالها رؤاه الفقهية والفكرية، ومما تجدر الإشارة إليه أنه تعرض لأكثر من محاولة اغتيال، غير أنه نجا منها جميعًا، وقد توفي في عام: (٢٠٠١م)، تاركًا مشروعًا فقهيًّا سياسيًّا بحاجة لمزيد من التأمل والتدقيق.

والجدير بالذكر؛ أن العلامة مهدي شمس الدين كان قد طرح فكره وفقهه السياسي الاجتهادي التجديدي ـ المتمثل في نظرية ولاية الأمة على نفسها ـ بشكل أقرب إلى التقنين، وبرؤية شمولية في وقت مبكر في كتابه: «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، الصادر عام: (١٩٥٥م)؛ أي: قبل هيمنة نظرية الولاية العامة للفقيه.

فكره السياسي:

يمثل ما طرحه شمس الدين من فكر وفقه سياسي متقدِّم امتدادًا لمدرسة النهضة والتجديد الشيعية؛ إذ أكد في وقت مبكر ـ في منتصف القرنَ الماضي ـ على ضرورة إنفاذ مبدأ سيادة الأمة، رافضًا أيَّةَ نظريَّةٍ سياسية من شأنها تقويض هذا المبدأ؛ لأن ذلك

سينطوي على مخاطر كبيرة تعصف بمسيرة الأمة، ومما يزيد هذا الطرح تميزًا أسبقيَّتُهُ الزمنيَّةُ على نظرية ولاية الفقيه المطلقة التي طرحها الخميني؛ ومن ثم طبقها فظهرت سلبياتها كما توقع شمس الدين.

ومن ثم وجه شمس الدين نقدًا شديدًا لنظرية ولاية الفقيه المطلقة عندما نادى بها الإمام الخميني، والتي يقوم عليها نظام الجمهورية الإسلامية في إيران؛ إذ رأى أنه: «في ظل غياب سند فقهي معتبر للمطابقة ما بين نظرية ولاية الفقيه والإمامة المعصومة، فإنَّ مقتضيات سيطرة الدولة ومؤسستها للفقهاء في أجهزتها، هي التي تدفع إلى الإيهام بهذه المطابقة، وهي في هذه الحالة تكون أمام مشروع دولةٍ مُلوَّنٍ بالتشيّع، يعيد باسم التشيُّع إنتاج دولة ثيوقراطية، تستمد شرعيَّتَها من الله، لا من الأمة، وتُوسِّعُ مساحة ولاية الفقيه حتى يساوي في المهمات بينها وبين النبوة والإمامة»، كما رفض اعتبار الإمام الخميني ولاية الفقيه جزءًا من أصول الدين، لا من فروعه؛ أي: من المسائل الاعتقادية، لا العبادية؛ أي: المطابقة بين الولاية المعصومة وولاية الفقيه، معتبرًا أنَّ هذا غير صحيح من الناحية الفقهية والكلامية معًا(١٣٩).

انتقد صيغة ولاية الفقيه، مؤكِّدًا أنها ـ من جهة أولى ـ عبارة عن إسقاط لصيغة الإمامة المعصومة على الفقيه، وهو أمر لا يسلم به العقل الإسلامي، وكذلك المذهب السني؛ فالفقيه ليس معصومًا، وهي من جهة أخرى عالمية تقتضي طاعة وانقياد المسلمين عامة لها أو المسلمين الشيعة على الأقل الذين يعتقدون بالإمامة المعصومة ويتدينون بها، سواء أكانوا داخل حدود سلطتها، أم كانوا لا ينتمون إلى أرضها ولا يحملون جنسيتها(١٤٠).

وهي بالاعتبار الأول ستسبب أزمة حكم؛ لأن المسلمين من أتباع سائر المذاهب غير الشيعية لن يسلموا بشرعية صيغة ولاية الفقيه، والنظام الإسلامي القائم على هذه الصيغة لا بد أن يعتبرهم عصاة وخوارج، ويعتبرونه غير شرعي وغير إسلامي، وهكذا تنشأ أزمة الحكم، وبالاعتبار الثاني لو سلم المسلمون جميعًا بشرعية هذه الصيغة، أو سلم المسلمون الشيعة على الأقل بشرعيتها... فقد لا يسلمون بوجوب الطاعة لها خارج حدود تطبيقها، وخارج حدود شعبها وأرضها، بينما هي ـ بحكم كونها صيغة الولاية المعصومة ـ تقتضي الطاعة المطلقة؛ كما لو كان الإمام المعصوم بنفسه على رأس سلطة الدولة الإسلامية المعاصرة.

ثم ينتقل شمس الدين ليوجه نقده للمرويات التي يتم الاستدلال بها على ولاية

---

(١٣٩) هيثم مزاحم: **محمد مهدي شمس الدين وولاية الأمة على نفسها**، جريدة الحياة اللندنية، بتاريخ ٣/٩/٢٠١١م.

(١٤٠) مهدي شمس الدين: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩١م، ص٤١٦.

الفقيه؛ فيقول: «من عمدة ما يذكر في الاستدلال على الولاية العامة للفقيه ـ ما رواه الكليني في الكافي بسنده عن عمر بن حنظلة قال: «سألت أبا عبد الله عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان، وإلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل، فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سُحتًا، وإن كان حقًّا ثابتًا له؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ﴾ [النساء: ٦٠] قلتُ: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى ما كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكمًا، فإني قد جعلته عليكم حاكمًا، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردَّ، والراد علينا الرادُّ على الله، وهو على حد الشرك بالله»؛ فإن قوله: «ينظران إلى من كان منكم.....» لسانه ومفاده العلة؛ لقوله: «فإني قد جعلته حاكمًا»؛ فيكون جعله حاكمًا فرع نظرهم واختيارهم.

مؤكِّدًا أن هذا الجعل يختص بمن نظر واختار دون من لم ينظر؛ فتختص ولاية الفقيه بأهل ذلك البلد الذين (نظروا واختاروا)، وأما أهل سائر البلدان الإسلامية الذين لم ينظروا ولم يختاروا هذا الفقيه، فلا ولاية له عليهم؛ لأنه لم يجعل حاكمًا في حالة عدم النظر، وعليه فهو مبني على اختيار الأمة من الأساس، فصيغة ولاية الفقيه بمفهومها التقليدي تؤدي إلى أزمة حكم وأزمة طاعة(١٤١).

كان شمس الدين أوَّلَ مَنْ عارض وظل يعارض نظرية ولاية الفقيه، مطلقًا عليها وصف: «الاستبداد الديني»، كما رفض نزوعها نحو العالمية؛ إذ قال: «إيران دولة إسلامية قائمة على ولاية الفقيه، هذا جيد، ولكن في حدود إيران، أما خارج إيران، فلا ولاية لهم على أحد»(١٤٢).

وفي مقابل ولاية الفقيه العامة التي شَكَّلَتِ الأساس الفقهي السياسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية فيما بعد، طَوَّرَ الإمام شمس الدين نظرية: «ولاية الأمة على نفسها»؛ التي من شأنها جعل السيادة للأمة؛ إذ تقتضي في حال عدم حضور الإمام المعصوم، وظهوره على نحو تستطيع الأمة الاتصال به في أيِّ شكل من الأشكال؛ بحيث يمارس قيادة فعلية مباشرة ـ: أن يشرع لكل شعب من الأمة الإسلامية أن يقيم لنفسه نظامه الإسلامي الخاص في نطاق وحدة الأمة، مؤكِّدًا أن الدولة التي تقوم على أساس مشروعية ولاية الأمة على نفسها ـ تعتمد الشورى، كما أن هذه الدولة يجب أن تدار

---

(١٤١) المرجع السابق، ص٤١٧ وما بعدها.

(١٤٢) يعود المولى: **الإمام شمس الدين في الذكرى السادسة لرحيله، التأصيل الفكري: الأمّة والتجزئة والولاية العامة**، مجلة المستقبل، العدد (٢٤٩٩)، لعام ٢٠٠٧م، ص٤.

بحكمة عالية، وأن يتولى قيادتها رجال سياسة مختصون؛ لأن رجال الدين غير مختصين في حقول ممارسة الحكم في الدولة(١٤٣).

وتنطلق نظرية: «ولاية الأمة على نفسها» في تأكيدها على مبدأ سيادة الأمة؛ انطلاقًا من مُسلَّمةِ أنَّ الأمة هي من يجب أن تُشَرِّعَ لنفسها بواسطة الفقهاء وأهل الخبرة والاختصاص، في كل مجال في حدود حاجاتها التنظيمية في مناطق الفراغ التشريعي، وأنه لمَّا كان الأصل الأولي عند الشيعة في قضية بناء الدولة الإسلامية لا يجيز مشروعية تسلط إنسان على إنسان؛ فإن هذه الدولة حتى ترقى إلى مرتبة الأصل الأولي، لا بد من أن تنتهج خيار الديموقراطية في انتخاب الموظفين والمسؤولين الإداريين من طريق مجالس الشورى المنتخبة، أو بواسطة السكان بصورة مباشرة؛ باعتبار أن هذه الطريقة الديموقراطية هي أقرب إلى ما يقتضيه الشرع(١٤٤).

وهو يرى أن نظرية ولاية الأمة على نفسها هي كشف فقهي، وأنه أول من توصل إليها، وتحدث عنها؛ فيقول: «لقد وفقنا الله تعالى لكشف فقهي في هذا المجال لا نعرف في حدود اطلاعنا من سبقنا إليه من الفقهاء، والحمد لله والشكر له على كل نعمة ظاهرة وباطنة، إن نظريتنا الفقهية السياسية لمشروع الدولة تقوم على نظرية ولاية الأمة على نفسها»(١٤٥).

ويضيف: «نحن نقول: إن الغيبة الكبرى علقت ولاية الإمام المعصوم العملية الفعلية إلى حين الظهور، واستعادت الأمة ولايتها على نفسها، التي ثبتت لها بموجب الآيات المحكمة في الكتاب العزيز، التي نصت على أن المؤمنين بعضهم أولياء بعض، وما ورد في السُّنَّة مما يدل على ذلك»(١٤٦)، وعليه: «يتحتم أن يكون النظام قائمًا بصورة حقيقية على الإرادة الشعبية؛ أي: الإرادة العامة للمجتمع، والتي تعبر عن نفسها بالانتخابات والاستفتاءات العامة في جميع الأطر المكونة لنظام المجتمع، من مستوى الوحدات الصغرى في القرى، إلى مستوى المجتمع ككل»(١٤٧).

وفي هذا الشأن يذهب أحد الباحثين إلى أن الرؤية التجديدية التي أنتجها شمس الدين في إطار الاجتماع السياسي ـ تركت آثارها على مساحات الإنتاج الفقهي والفكري المتنوع؛ من فقه المرأة التي أجاز توليها للسلطة؛ باعتبار ذلك أحد الحقوق

---

(١٤٣) هيثم مزاحم: **محمد مهدي شمس الدين وولاية الأمة على نفسها**، مرجع سابق.

(١٤٤) المرجع السابق.

(١٤٥) زكي الميلاد: **مقدمة كتاب مهدي شمس الدين: في الاجتماع السياسي الإسلامي**، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢م، ص٩٥.

(١٤٦) مهدي شمس الدين: **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، مرجع سابق، ص٣٥١.

(١٤٧) المرجع السابق، ص٣٤٦.

التي كفلها مبدأ المواطنة، إلى مقولته المركزية في الاجتماع السياسي الشيعي القائمة على ولاية الأمة ـ وليس الفقيه ـ على نفسها، وهو ما يعبر عن مرونة فكرية جريئة تلف قراءة العلامة الراحل للنص التراثي وتأويله له(١٤٨).

ولا شك أن مهدي شمس الدين أحد المتأثرين بالفلسفة السياسية التي طورتها مدرسة النائيني؛ من حيث منحاها المنفتح فكرًا وتأصيلًا على الشورى، والمشروطة، ومعارضة الاستبداد، وتكاد تكون مجمل أطروحاته بخصوص علاقة الأمة بالدولة تعميقًا لما سبق أن قدمه النائيني من أطروحات(١٤٩).

ومن ناحية أخرى؛ فكثيرًا ما يُنَبِّهُنا شمس الدين إلى غياب الرؤيتين: الفكرية والفقهية، وخلو الأدبيات السياسية الإسلامية منهما بشكل شبه تام؛ إذ رأى أن هذه التجارب برغم كونها قادرة على التعبئة وحشد القاعدة الاجتماعية وإثارتها، لكنها غير قادرة على صياغة برنامجها العملي في شكل مشاريع سياسية وحضارية واضحة، وربما أدَّى هذا الغموض إلى تأجيل البتِّ في تفاصيل المشروعات السياسية الإسلامية إلى ما بعد تحقق الانتصار؛ كما هو السائد في أدبيات كثير من الحركات الإسلامية، وعليه فهو يعتبر أن الحركة الإسلامية بهذا الأسلوب من شأنها أن تتحول إلى مجرد قوة في وجه المجتمع، وليس في وجه النظام الذي تعترض عليه، ومؤكِّدًا على أن من اشتغل بالسياسة بغير فقه، ارتطم بالخيالية، أو التجريدية، أو بالفشل، وربما الانحراف؛ من هنا فالتنزيل الواقعي والتأسيس التطبيقي للمبادئ العامة هو أقصر طريق للقضاء على مظاهر العنف(١٥٠).

كما يرى شمس الدين أن الدولة هي ظاهرة سياسية عامة وكونية، وليست ظاهرة دينية؛ ومن هنا تحديدًا تنبع صفتها النسبية، وتنتزع منها صفة القداسة، فهو يذهب إلى أن الحكومة والدولة ليستا سوى عرضٍ للأمة، وضرورة من ضروراتها، لا يحمل قداسة؛ ومن ثم فالحكومة الإسلامية هي حكومة مدنية(١٥١)، وهي بذلك يتشابه كثيرًا مع الطرح الاجتهادي السُّنِّي.

ولحل إشكالية الفقيه مبسوط اليد الذي تمتد سلطته إلى الشيعة خارج القطر الذي يعيش فيه؛ مما يقوض مسألة اندماج الأقليات الشيعية في البلدان المختلفة، وعليه تتهم

(١٤٨) علي فياض: **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي**، تقديم: هاني نسيرة، منشور على موقع مركز آفاق للدراسات والبحوث، بتاريخ ٢/ ١٠/ ٢٠١٠م.

(١٤٩) هاني إدريس: **الأمة والدولة في فكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين**، دراسة منشورة على موقع مركز آفاق للدراسات والبحوث، بتاريخ ١٩/ ١٢/ ٢٠١٠م.

(١٥٠) محمد مهدي شمس الدين: **الأمة والدولة والحركة الإسلامية**، بيروت، منشورات الغدير، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ص٤٣.

(١٥١) هاني إدريس: **الأمة والدولة في فكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين**، مرجع سابق.

بالولاء للخارج، يؤكد شمس الدين أنه لا يوجد أي أساس فقهي شيعي لإقامة دولة عالمية إسلامية في زمن الغيبة(١٥٢).

يرى شمس الدين أن كل شعب مسلم على المستوى الوطني أو القومي يجب بالضرورة أن يكون له نظام حكم وحكومة يحفظانه ويضمنان سلامته وتقدمه كما هو الشأن في أيِّ مجتمع سياسي معاصر آخر خارج العالم الإسلامي، فالمجتمع السياسي الإسلامي يمكن أن يكون مسلمًا في تكوينه ونهجه العام، ويكون قابلًا لأيِّ نظام لا يتنافى مع الإسلام؛ باعتباره عقيدة المجتمع، دون أن يكون نظام الحكم إسلاميًا، فالمهم هو استمرار الإسلام في الأمة(١٥٣)، فهو هنا يشير إلى إمكانية تغير الآليات حسب احتياجات الواقع شريطة ثبات القيم الإسلامية.

وقد حدَّد مهدي شمس الدين خمس قِيَم أساسية تقوم عليها فكرة الدولة في الإسلام؛ هي:

الأولى: مجتمع سياسي يحكم نفسه، وله القدرة على التصرف من دون وصاية من الغير، أو أي تدخل يقيد حرية اختياره؛ فأي مجتمع تكون فيه السيادة للأمة بمجموعها.

الثانية: مجتمع متميز ومنفتح، فالمجتمع الإسلامي متميز عن غيره من المجتمعات الأخرى؛ لكونه تجسيدًا لعقيدة وشريعة ورسالة حضارية، ولكن هذا التمايز لا يعني الانغلاق ونبذ الآخر؛ وإنما تمايز لحفظ الشخصية الرسالية من الذوبان، وهو تمايز تفرضه طبيعة المجتمع الإسلامي ومهمته الرسالية، وليس تمايزًا ناشئًا عن التعصب العرقي الديني؛ ولهذا فهو مجتمع منفتح على الآخر بالحوار والتعايش والتعاون لما فيه خير الإنسانية كافة، فشمس الدين يؤكد هنا على البعد الحضاري والإنساني في الرؤية الإسلامية.

الثالثة: الوسطية والشهادة فالأمة الإسلامية بما هي حاملة لرسالة الإسلام عقيدة وشريعة وحضارة؛ فهي تقف في المركز الوسط المتوازن، فالشاهد يجب أن يكون منفصلًا ومتمايزًا عن الشهود عليه، ولكن لا يجوز أن يكون منغلقًا عنه؛ بل يجب أن يكون منفتحًا عليه، ومتواصلًا معه.

الرابعة: القسط؛ فالمبدأ الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الإسلامي وعلاقاته الداخلية والخارجية هو العدالة.

الخامسة: الشورى أن يكون مبدأ الشورى في الشؤون العامة أهمَّ المبادئ الدستورية السياسية على الإطلاق عند جميع المسلمين، وأهم المبادئ المكونة لمفهوم

---

(١٥٢) نزار عثمان: **نظرية الفقه السياسي عند الشيعة**، مرجع سابق.

(١٥٣) مهدي شمس الدين: **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، مرجع سابق، ص١١.

الأمة ومفهوم المجتمع السياسي الإسلامي(١٥٤).

والجدير بالذكر؛ أن العلامة مهدي شمس الدين كان قد رفض صيغة: «حزب الله» ومشروعَهُ؛ فقد رأى منذ البداية خطورة كبيرة تكمن في الاسم نفسه (حزب الله) والذي يستبطن عقلية تكفيرية؛ حين يقسم الناس إلى فسطاطين: «حزب الله»، في مقابل حزب الشيطان؛ فيكون كل من ليس في الحزب عدوًّا كافرًا ينبغي هدايته أو كسبه أو إلغاؤه.. وأنه لا يجوز لأحد، كائنًا من كان، أن يحمل اسم الله ﷻ.. أو أن يتسلط على الناس باسمه تعالى.. فادعاء ألوهية الحزب لا يتناقض فقط مع بشرية العمل السياسي والعمل الحزبي؛ بل هو أساسًا يخالف شرعًا كلَّ ما قام عليه الإسلام(١٥٥).

وفي النهاية؛ قدَّمَ مهدي شمس الدين فقهًا سياسيًّا جديدًا للحراك السياسي الشيعي ـ بتأصيل ديني عميق ـ ليتجه به مباشرة نحو رد السيادة للأمة، دون وصاية عليها من أحد، ووضعه في نظرية أطلق عليها اسم: «نظرية ولاية الأمة على نفسها»؛ إذ أكد من خلالها أنه في ظل عدم وجود الإمام الغائب، فالأمة هي الوحيدة المنوط بها القيام مقامه حتى عودتِهِ، ثم اتجه مباشرة لحل عدد من الإشكاليات المرتبطة بعلاقة الفقه الشيعي بالسياسة، فذهب إلى أن الدولة هي ظاهرة سياسية، وليست ظاهرة دينية ـ كما يرى الفكر الشيعي التقليدي ـ وبالتالي نزع القداسة عنها، ومن ثم فالحكومة الإسلامية هي ـ بحسب رؤيته ـ حكومة مدنية، وهو بطرحه هذا يتشابه كثيرًا مع الطرح الاجتهاديِّ السُّنِّيِّ، كما أكد شمس الدين أنه لا يوجد أيُّ أساس فقهي شيعي لإقامة دولة عالمية إسلامية في زمن الغَيبة، داحضًا بذلك مقولة: «الفقيه مبسوط اليد»، الذي تمتد سلطته إلى الشيعة خارج القطر الذي يعيشُ فيه؛ بل وفي العالم أجمع؛ مما يقوض مسألة اندماج الأقليات الشيعية في البلدان المختلفة؛ وعليه تُتهم بالولاء للخارج، لقد دفع الرجل فكره المتقدم إلى أن يرفض صيغة: «حزب الله»، ومشروعَهُ، وهو في أوج انتصاراته العسكرية، وتأييد الأمة الإسلامية له؛ فقد رأى أنه يحمل فكرًا إقصائيًّا، رافضًا للآخر من ناحية، ومرتبطًا بالنظام الإيراني من ناحية أخرى، ولعل تطورات الأحداث في أيامنا هذه، وتورط منظمات الحزب في عدة دول ـ قد أكدت صدق أطروحة الرجل؛ إذ أضحت التجمعات الشيعية المرتبطة بنظرية الولي الفقيه بمثابة رعايا هذا الولي الفقيه ـ كما يرى كثيرون ـ وأنها مجرد أدوات في يده يحركها حسبما يقتضي الظرف السياسي، تمامًا كما هو الحال لدى التيارات والتنظيمات السُّنِّية التي تؤمن بفكر عابر للأوطان، فيصبح أتباع هذا الفكر في دولة ما متهمين بولائهم لهذا الفكر ولقائدهم ـ المتواجد غالبًا في دولة أخرى ـ أكثر من ولائهم لأوطانهم.

---

(١٥٤) مهدي شمس الدين: **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، مرجع سابق، ص٩٠.

(١٥٥) يعود المولى: **الإمام شمس الدين في الذكرى السادسة لرحيله، التأصيل الفكري: الأمّة والتجزئة والولاية العامة**، مرجع سابق، ص٤.

خلاصة:

تلك هي الرؤى الاجتهادية التي طورها عدد من المفكرين الشيعة، والتي سعت لأن تقدم مخرجًا لمأزق الفقه السياسي الشيعي، وسبل انتقاله نحو المشاركة الشعبية وسيادة الأمة، غير أن تلك الرؤى قد بقيت نخبوية، ولم تتمثلها تيارات أو حركات سياسية جماهيرية تستطيع إنزالها على الواقع السياسي الشيعي، فربما كان المناخ الفكري الشيعي لا يزال غير مهيَّأ لمثل تلك الأفكار؛ نتيجة لسيطرة الفكر التقليدي عليه، ومع ذلك فإن الحراك الفكري والسياسي لم ينتهِ بعد، وخاصة في ظل تزايد وتيرة المتغيرات الداخلية والدولية، وظهور جيل جديد من المفكرين الشيعة في اللحظة الراهنة الذين ينادون بتبني فكر وفقه سياسي اجتهادي جديد، تتجلى فيه الأمة كفاعل سياسي رئيسي؛ ومن هؤلاء: «مير موسوي»، و: «خاتمي»، و: «مهدي كروبي»، و: «محسن كديفور»، و: «حيدر حب الله»، و: «أحمد الكاتب»، وغيرهم.

وفي المبحث القادم سنقترب بشكل أكبر من أبرز الحركات والتيارات والأحزاب الدينية الشيعية، وما تحمله من فكر يعبر عن التنوع الفقهي السياسي الشيعي، ومن ناحية أخرى، فهي ـ بحكم جماهيريتها وممارستها السياسية ـ أكثر التصاقًا بالواقع السياسي الشيعي وتفاعلًا معه، ومن ثم سنرى كيف أنزلت أطروحاتها الفقهية على هذا الواقع السياسي.

المبحث الثاني

أبرز الحركات والتنظيمات السياسية الشيعية المعاصرة

تمهيد:

سنتعرض في هذا المبحث ـ وبشيء من التفصيل ـ لثلاثة من أبرز نماذج الحركات السياسية الشيعية في التاريخ المعاصر؛ كنماذج دراسة حالة، ولكيفية تعاطيها مع الفقه والفكر السياسي الشيعي؛ ومن ثم طريقة إنزاله على الواقع السياسي؛ فبعد أن انتهت الدراسة في المبحث السابق من إلقاء الضوء على مسيرة الفكر والفقه السياسي الشيعي الإصلاحي والتجديدي الحديث والمعاصر وأطروحات رموزه الفكرية، أصبح هناك تساؤل يطل برأسه ليطرح نفسه بقوة؛ وهو: ماذا عن إسقاط هذا الفكر على أرض الواقع متجسِّدًا في حركات وتيارات وأحزاب؟ وهل اختلفت ممارستهم السياسية كثيرًا عما تم طرحه من فكر؟ فلا شك أن الهوة بين الفكر والواقع هي معضلة كبرى تواجه الكثير من التنظيمات والتيارات السياسية الإسلامية في العديد من المجتمعات.

ومن المؤكد أنه بدراسة بعض النماذج لتلك التيارات والحركات ـ والتي تم اختيارها لتعبر عن التوجهات الفكرية والفقهية الشيعية المختلفة والمتنوعة ـ سنقترب بشكل أكبر من بلورة تحليل أكثر عمقًا لتلك الإشكالية التي كادت تمثل حتميَّةً تاريخيَّةً صارمةً، لم تستطع الحركات والتيارات السياسية أن تملك منها فكاكًا، وبالأخص في عالمنا الإسلامي الحديث والمعاصر، وهي الهوة الكبيرة بين الفكر التنظيري وبين الممارسة السياسية في الواقع، وتلك النماذج هي: حزب الدعوة الإسلامية، منظمة العمل الإسلامي، حزب الله وتنظيماته في الوطن العربي.

- **محاور المبحث:**

أولًا: حزب الدعوة الإسلامية.

ثانيًا: منظمة العمل الإسلامي.

ثالثًا: حزب الله وتنظيماته في الوطن العربي.

أ ـ حزب الله لبنان.

ب ـ حزب الله الحجاز (السعودية).

ج ـ حزب الله الكويت.

رابعًا: إشكالية أمام الفكر السياسي الشيعي.

أولًا: حزب الدعوة الإسلامية:

تأسس حزب الدعوة الإسلامية في العراق عام: (١٩٥٧م)، على يد: محمد باقر الصدر[١]؛ إذ يُعتبر الصدر بحق الأبَ الروحيَّ والمؤسِّسَ الفكريَّ والتنظيمي لهذا الحزب، فحسب أدبيات الحزب الرسمية، فقد تأسس من قبل ثمانية أشخاص من الناشطين الشيعة، عقدوا اجتماعًا في بيت المرجع آنذاك السيد: محسن الحكيم في كربلاء، وكانوا قد عقدوا اجتماعات مماثلة في النجف سابقًا، تلاها اجتماعات أخرى، تقرر فيها البدء الفعلي في تشكيل حزب إسلامي شيعي، على غرار الأحزاب الإسلامية الأخرى؛ خصوصًا الإخوان المسلمون في العراق، والمسمى آنذاك بالحزب الإسلامي، وكذلك حزب التحرير الإسلامي[٢].

وكان الهدف من تشكيل هذا الحزب هو مواجهة المد الشيوعي والقومي المنتشر آنذاك، والذي وصل بتأثيراته إلى قلب الحوزة العلمية في النجف؛ نتيجة لاتساع نشاط الأحزاب العلمانية؛ كالشيوعيين، وتصاعد حملة التبشير المنظمة الممثلة بالمدارس التبشيرية؛ كمؤسسة راهبات الكلدان، وراهبات مريم العذراء.

والحزب ـ كما في برنامجه السياسي ـ يتبنى فكرًا راديكاليًّا؛ يهدف إلى إحداث تغيير جذري في المجتمع، على أن تتم عملية التغيير هذه وفق مراحل أربعة حددها الحزب؛ **وهي**:

ـ المرحلة التغييرية والقاضية بضرورة التأسيس المعرفي والعقائدي؛ من خلال إنزال القيم والمعتقدات الإسلامية على أفراد المجتمع؛ ليكونوا مؤهَّلِينَ للمراحل التالية.

ـ مرحلة الصراع السياسي ومقارعة الأنظمة القائمة والمواجهة المحتومة معها.

ـ مرحلة إقامة حكم الله في الأرض.

ـ مرحلة المراقبة والتوجيه لضمان استمرار تطبيق الشريعة الإسلامية[٣].

---

(١) توفيق السيف: **الأحزاب المرتبطة بالولي الفقيه**، دراسة منشورة على موقع الجزيرة بتاريخ ٢٦/ ٤/ ٢٠٠٦م.

(٢) Al-Ruhaimi, Abdul-Halim. "**The Da'wa Islamic Party: Origins, Actors and Ideology**". **In Ayatollahs, Sufis and Ideologies**, edited by Faleh Abdul Jabar, 149. London: Saqi Books, 2002. Yamao Dai,Transformation of the Islamic Da'wa Party in Iraq: From the Revolutionary Period to the Diaspora Era, Asian and African Area Studies, 7 (2): 238-267, 2008.

(٣) راجع كلًّا من:

إبراهيم غرايبة: **الحركة الشيعية في العراق... التاريخ والمستقبل**، موقع الجزيرة، بتاريخ ٣/ ١٠/ ٢٠٠٤م.

علي المؤمن: **حزب الدعوة وإشكاليات التأسيس والانتشار والسلطة**، صحيفة دنيا الوطن، بتاريخ ١٨/ ٨/ ٢٠١١م.

فقد كانت الركيزة الأساسية لحزب الدعوة الإسلامية هي بناء الكتلة الإسلامية العقائدية التي باستطاعتها تغيير المجتمع، والتي تقوم بتعميق البعد العبادي والروحي والتربوي والثقافي والسياسي للجماهير؛ وصولًا إلى قدرته على استلام السلطة في بلد من البلدان، وتأسيس الدولة الإسلامية، ومنها يقوم الحزب بالانطلاق إلى بناء الدولة الإسلامية الكبرى التي تضم الجغرافيا الإسلامية دون حدود.

وفي عام: (١٩٨٠م) أصدر الحزب بيانًا أكد فيه مبدأ سيادة الأمة؛ إذ احتوى مضامين فقهية تجديدية مرتبطة بفكر الإمام محمد باقر الصدر، وقد سُمِّيَ: «بيان المفاهيم»، طرح فيه فكره السياسي بشكل مجمل، ومن الأفكار المطروحة أن صياغة النظام السياسي واختيار شكل الحكم في العراق هو من حق الشعب العراقي وحده، ولا يصح فرض أيَّةِ صيغةٍ جاهزة للحكم على الشعب العراقي خلافًا لإرادته الحرة، وأن لكل مواطن عراقي الحرية في تبني أيَّةِ فكرة أو رأي أو معتقد، ولا يجوز ملاحقة الناس بسبب آرائهم ومعتقداتهم وأفكارهم، ولكل مواطن أو مجموعة من المواطنين حق ممارسة شعائرهم الدينية وطقوسهم العبادية، وللمواطنين الحق في تشكيل أحزاب سياسية بما لا يتعارض مع أسس الاستقلال والسيادة الوطنية ووحدة العراق، والمواطنون أحرار في الانضمام إلى أيِّ تنظيم سياسي، ويجب ضمان حرية الصحافة لكل التنظيمات السياسية والجمعيات الاجتماعية والنقابات المهنية ولكل المواطنين بما يحقق وحدة الشعب العراقي ومصالحه الوطنية، كما يجب توفير أجواء النقد البناء والإبداع[٤].

مؤكدًا أن صيانة حقوق الأقليات الدينية والقومية هي من أولويات أي نظام سياسي عادل يحكم العراق، ويطالب بضمان حقوق الأقليات في المشاركة السياسية والانتخابات العامة والمحلية، وتخصيص مقاعد لممثليهم في المجلس الوطني تتناسب والحجم السكاني لهذه الأقليات داخل المجتمع العراقي، وضمان حرية العبادة والسماح للأقليات بممارسة طقوسها الدينية، وحماية الحقوق الثقافية لهذه الأقليات، وإفساح المجال لأبنائها؛ بإنشاء مدارسهم ومعاهدهم الخاصة، ومنع ممارسة أي اضطهاد سياسي أو ديني أو عنصري بحق الأقليات[٥]، يؤكد هذا الطرح على احترام قيم المواطنة، ولكن تبقى المعضلة الأساسية في التطبيق وإنزال هذا الفكر على أرض الواقع.

ومن ناحية أخرى؛ فقد تأثر الفكر السياسي للحزب بما سبق وطرحه السيد محمد

---

(٤) إبراهيم غرايبة: **الحركة الشيعية في العراق التاريخ والمستقبل**، مرجع سابق.

(٥) المرجع السابق.

باقر الصدر في مقتبل حياته من فكر سياسي فقهي، والذي عُرف بالأسس الإسلامية وقد سبق تناولها، وقد جاء في تلك الأسس: «إن شكل الحكم في الإسلام في عصر الغَيبة يقوم على قاعدة الشورى؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]؛ حيث لا يوجد نص من قبل الله ورسوله، وإن الشورى في عصر الغَيبة شكل جائز من الحكم؛ فيصح للأمة إقامة حكومة تمارس صلاحياتها في تطبيق الأحكام الشرعية، ووضع وتنفيذ التعاليم المستمدة منها، وتختار تلك الحكومة الشكل والحدود التي تكون أكثر اتفاقًا مع مصلحة الإسلام ومصلحة الأمة، وعلى هذا الأساس؛ فإنَّ أيَّ شكل شوري من الحكم يعتبر شكلًا صحيحًا ما دام ضمن الحدود الشرعية»(٦)، وقد لاقت هذه الفكرة اعتراضًا كبيرًا من المراجع الدينية في العراق في ذلك الوقت؛ انطلاقًا من رفضِ إقامة الدولة في عصر الغَيبة؛ فالفكر الشيعي الإمامي العام في ذلك الوقت كان يؤمن بالعصمة والنص، لا بالشورى واختيار الأمة.

كما ذهب باقر الصدر في تلك الأسس إلى أن واجب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر الذي يفرضه الإسلام ـ هو من مسؤوليات الأمة، وبذلك فانتهاج أيِّ إطار لهذه الغاية يفي بالغرض؛ وعليه فالتنظيم الحزبي هو أفضل من يتولى هذه المهمة(٧).

وبسبب تلك الأطروحات الثورية على الفقه التقليدي؛ تعرض باقر الصدر لهجوم كبير من داخل الوسط الحوزوي بالنجف؛ فانتهى الأمر بالرجل إلى الانسحاب بشكل رسمي من حزب الدعوة عام: (١٩٦٠م) ـ مع بقائه موجِّهًا لأعضاء الحزب ـ مراعاةً لظروف المرجعية الشيعية؛ فالمرجعية الفقهية التقليدية في العراق لم تكن تحبذ العمل الحزبي من أساسه في ذلك الوقت(٨).

والجدير بالذكر؛ أنه يُنظر لتنظيم حزب الدعوة الإسلامية ـ من قبل كثيرين ـ على أنه النسخة الشيعية لحركة وتنظيم الإخوان المسلمين؛ بالأخص شبكاته المتعددة، وتوسعه في العديد من المجتمعات الشيعية، فهو الحزب الشيعي الأول الذي تمدَّدَ جغرافيًّا عبر نشر دعاته وأفراده لخارج حدود العراق موطن تأسيسه فيما يشبه كثيرًا انتشار جماعة الإخوان المسلمين؛ فقد رغب الحزب في إدخال الشباب الشيعة مجال العمل الإسلامي الحركي العراقي الذي كان يسيطر عليه آنذاك جماعة الإخوان، الذين بدءوا العمل منذ أواسط الأربعينيات على يد الشيخ محمد محمود الصواف، وكانوا مثار إعجاب شباب الشيعة.

يقول السَّيد طالب الرِّفاعي، وهو أحد أبرز مؤسسي حزب الدَّعوة الإسلامية: «إن

---

(٦) صلاح الخرسان: **حزب الدعوة**، مكتبة مؤمن قريش، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص١١٤.

(٧) نزار عثمان: **نظرية الفقه السياسي عند الشيعة**، مرجع سابق.

(٨) المرجع السابق.

أوّلَ تعرُّفِنا إلى الإسلام السِّياسي كان عن طريقِ الإخوان، وهم أرضِيَّتُنا في العمل السِّياسي»[٩].

وحسب ما ذكره السَّيد علي الأمين ـ والذي كان منتميًا في فترة ما للحزب ـ فإن جانبًا كبيرًا مِن التثقيف الحزبي كان يجري بمطالعة كتب سيِّد قطب؛ مثل: «معالم في الطَّريق»، و: «في ظلال القرآن»، ومؤلفات أبي الأعلى المودودي[١٠].

ويضيف علي الكوراني ـ أحد قيادات الحزب السابقين ـ: «حسن البنا، وسيد قطب، ومحمد قطب، كانت هذه الشخصيات الثلاثُ أكثر الشخصيات المحبوبة عند قيادة الدعوة وأوساط الدعاة؛ فحسن البنا قائد أعجَبَنَا فيه قوة شخصيَّتِهِ، وقدرته الفكرية والقيادية، وأنه بدأ مشروعه من الصفر، وأوصله إلى قرب الحكم، وسيد وأخوه محمد قطب، أعجَبنا فيهما أنهما مُنَظِّرانِ للإسلام في مشروع سياسي نَتَبَنَّى شَبِيهًا له؛ فقد قرأنا كل مؤلفاتهما، وأعجبنا بها أيما إعجاب»[١١]، وفي ذات السياق يقول: «عندما أصدر جمال عبد الناصر حكم الإعدام على سيد قطب، كنا نحن في حزب الدعوة، أهل العزاء كالإخوان في مصر، وكان السيد محمد باقر الصدر شديد الانفعال؛ فقد أغمي عليه مرات، وقال ـ هو والسيد العسكري، والسيد طالب الرفاعي وغيرهم ـ: إنهم لم يناموا ليلة أعلنوا حكم إعدام سيد قطب»[١٢].

وكما سبق وأكدنا؛ فالتيارات الفكرية والحركات السياسية تتعرض خلال مسيرتها التاريخية للكثير من التحولات؛ فقد شهد حزب الدعوة الإسلامية على مدار تاريخه عددًا من التحولات في فكره الفقهي والعقديِّ والسياسي والتنظيمي؛ **منها**:

ـ مرحلة السيد محمد باقر الصدر (التأصيل الفقهي والعقَدِيّ لنظرية الشورى).

ـ مرحلة السيد مرتضى العسكري (الشد والجذب بين مبدأ قيادة العلماء وقيادة المثقفين).

ـ مرحلة الثنائي عبد الصاحب دخيل، ومحمد هادي السبيتي (التحول من كون الدعوة قيادة في الأمة إلى قيادة للأمة).

ـ مرحلة الشيخ محمد مهدي الآصفي (مرحلة تبني نظرية ولاية الفقيه).

ـ وأخيرًا؛ مرحلة السيد نوري المالكي (ممارسة السلطة)[١٣].

---

(٩) **حزب الدعوة العراقي.. النسخة الشيعية لجماعة الإخوان المسلمين**، دراسة منشورة على موقع بوابة الحركات الإسلامية، بتاريخ الأربعاء ١٨/ فبراير/ ٢٠١٥م. (www.islamist-movements.com)

(١٠) المرجع السابق.

(١١) المرجع السابق.

(١٢) المرجع السابق.

(١٣) علي المؤمن: **حزب الدعوة وإشكاليات التأسيس والانتشار والسلطة**، مرجع سابق.

فبعد سقوط بغداد في (٢٠٠٣م)، والإطاحة بصدام حسين، شارك الحزب في جميع العمليات السياسية في العراق؛ ابتداء من مجلس الحكم في العراق، والحكومة العراقية المؤقتة، والحكومة العراقية الانتقالية، ومجلس النواب العراقي[١٤].

والحزب في اللحظة الراهنة وفي منتجه الأخير ـ وكما ينظر إليه كثيرون ـ قد تحول إلى شعارات سياسية براقة، غير أنها لا تعدو كونها شعارات للاستهلاك السياسي، أما الممارسة السياسية على أرض الواقع، فقد أثبتت تجاربه في قيادة العراق فشلًا ذريعًا، ونزوعًا نحو التقليدية بشكلها الطائفي والمذهبي، مؤديًا إلى تدهور الأوضاع بالعراق، وعلاقات عدائية بين الطوائف المختلفة: دينية وعرقية، وتدهور أمني كبير، وبالقطع صاحَبَ هذا كُلَّهُ تَرَدٍّ غيرُ مسبوقٍ في الأوضاع الاقتصادية ومستوى التنمية.

ومن ناحية أخرى ـ وكما يرى كثيرون ـ فنتيجة لممارسات الحزب السياسية أصبحت الاتهامات توجه له بشكل متكرر بأنه يسعى لتنفيذ أجندة إيرانية مذهبية في العراق، كما اتُّهِمَ بتقاربه من القوى الغربية على حساب الشعب العراقي، بل وحتى الشيعة من غير حزب الدعوة وَجَّهُوا له مثل تلك الاتهامات، واتهامات أخرى بتشكيل ميليشيات مسلحة تورطت في حروب طائفية ضد السُّنَّة[١٥][١٦].

وفي النهاية؛ نستطيع القول: إن حزب الدعوة الإسلامية في اللحظة الراهنة ـ وكما يصفه خصومه ـ ليس هو حزب الدعوة لحظة انبثاقه التاريخيِّ، فعبر سلسلة من التراجعات والتحولات التي مر بها الحزب تحول من خندق المعارضة الذي كان يدعو منه للحريات والتعددية السياسية واحترام قيم المواطنة، إلى خندق السلطة؛ لينتهي به المآل إلى نظام حكم متراجع على كافة الأصعدة.

ثانيًا: منظمة العمل الإسلامي:

هي إحدى الحركات الإسلامية الشيعية العراقية التي تمثل خط المرجع الراحل محمد مهدي الحسيني الشيرازي (١٩٢٨ ـ ٢٠٠١م)، وأما مرجعها الروحي الحالي، فهو: محمد تقي المدرسي، ومقرها في كربلاء، وقد تأسست المنظمة عام: (١٩٦٨م)، وكان من أبرز رجالاتها في السابق: أحمد الكاتب، وقاسم الأسدي، وجلال الصغير[١٧].

---

(١٤) المرجع السابق.

(١٥) راجع في هذا الشأن: نبيل الحديري: **حزب الدعوة من المعارضة إلى السلطة في العراق**، دراسة منشورة على موقع إيلاف، بتاريخ ١٢ إبريل ٢٠١٣م (http://elaph.com)

(١٦) مؤكد أن تلك التحولات الجذرية في توجهات الحزب وقناعاته ومن ثم ممارساته السياسية هي تحولات تستحق مزيدًا من البحث والتحليل بشكل معمق، ليكون بمقدورها أن تتبع الأسباب الحقيقية وراء هذه التحولات دون أن تتجاهل حدوث مثل تلك التحولات لعدد من التيارات السياسية السُّنِّية في ذات البيئة ونفس الظروف، فقطعًا مثل ذلك البحث هو خارج نطاق هذه الدراسة التي بين أيدينا.

(١٧) راجع كلًّا من: توفيق السيف: **الأحزاب المرتبطة بالولي الفقيه**، مرجع سابق.

والتيار الشيرازي أو الرسالي الذي تنتمي إليه المنظمة هو نسبة إلى عائلة السيد محمد الشيرازي، تلك العائلة التي أخرجت عددًا كبيرًا من علماء الدين الشيعة، ويعد هذا التيار أحد أنشط التيارات الشيعية التي برزت في الخمسين سنة الماضية، وقد كانت انطلاقتهم الأساسية في كربلاء العراق، لكنهم نجحوا في الامتداد نحو العديد من الدول العربية والإسلامية؛ وخصوصًا إيران، والكويت، والسعودية، ولبنان، والبحرين، وسوريا، ورغم أن مُنتسبِي حزب الدعوة كانوا الأكثر انتشارًا وتنظيمًا، وكانوا أصحاب مشروع فكري إسلامي واضح المعالم، فإن الشيرازيين تمكنوا من تحقيق نجاحات كبيرة في الواقع الشيعي؛ من خلال تركيزهم على نشاطاتهم التعبوية، ومجالس العزاء، ساعدهم على هذا الانتشار عددٌ كبيرٌ من وسائل الإعلام والفضائيات التي يمتلكونها[(١٨)].

اتَّخذ التيار الشيرازي ومنذ بداية نشاطه في منتصف السبعينيات سمة التيار الثوري أو التيار التجديدي، ودخل في صراع علني مع التيارات التقليدية، مؤسِّسًا لنزاع حادٍّ قام بين «التقليدية الدينية» السائدة التي كان يقود زمامَها عددٌ من رجال الدِّين الذين لم يكن يتعدى اهتمامهم نطاق أداء العبادات؛ كالصلاة، والصوم، والحج، والخمس، ولا يملك الواحد من هذا التيار اتِّجاهًا فكريًّا، أو نشاطًا اجتماعيًّا يتجاوز نطاق عقود الزواج والطلاق، وتوزيع الحقوق الشرعية والمواريث، وبين التيار الديني المتجدد، الذي انتمى إليه عدد من رجال الدين الشباب؛ حيث جاء هذا التيار بمقولات ودعوات تبدو غريبة على الخط التقليدي، وبعدد من الأطروحات الإضافية والجديدة على المجتمع، تعتمد التثقيف، واعتماد وسائل حديثة في بث الوعي؛ كالمحاضرات العامة، والاحتفالات، وعقد الاجتماعات، وتنظيم الهيئات[(١٩)].

وقد كانت الحركة الرسالية (الرساليون الطلائع) المنبثقة عن التيار الشيرازي عبارة عن تنظيم سريٍّ، يهدف إلى إصلاح وضع الأمة على جميع المستويات؛ لكي تعود أمة مؤمنة قوية، وكان يتزعم هذه الحركة السيد محمد تقي المدرسي، وأخوه السيد هادي المدرسي، بمشاركة عدد من العلماء والمثقفين؛ أبرزهم: الشيخ قاسم الأسدي، والشيخ صادق العبادي، والشيخ صاحب الصادق، ويمكن أن نعتبر دور المرجع السيد محمد الشيرازي بمثابة الحالة الأبوية والراعية لقيادات التنظيم الرسالي.

وكان الهدف المعلن من تأسيس (الرساليين الطلائع) هو نشر الوعي الإسلامي السليم القائم على فهم الدين فهمًا شموليًّا، يؤدي إلى إنهاض الأمة، وتغيير واقعها

= موسوعة الرشيد: **منظمة العمل الإسلامي**، وموقع الموسوعة هو www.alrashead.net

(١٨) عباس المرشد، مرجع سابق.

(١٩) المرجع السابق.

المتخلف، وشعار الحركة الأساس: «الحق العدل الحرية»، وتهدف إلى إيجاد الإنسان الرسالي على المستوى الفردي، والمجتمع المؤمن على المستوى العام، والحضارة الإسلامية على المستوى العالمي.

وكانت أدبيات الحركة تركز على خلق الكوادر الواعية المتقدمة القادرة على إحداث وعي جماهيري عام، كما كانت تدعو إلى استخدام وسائل العمل السليمة التي تقتضيها ظروف العصر، ولكنها تدعو في ذات الوقت إلى الاستعداد بشتى الوسائل التي تحتاجها عملية التغيير إذا تطلب الوضع ذلك، وقد ظلت هذه الحركة في إطار تنظيم سريّ، ولم يعلن عن فروعها إلا بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وقد كانت: «منظمة العمل الإسلامي» الممثل لها في العراق[٢٠].

وقد أخذت الحركة بالعمل على أساس مرحلي، حددت الحركة ثلاث مراحل: مرحلة الانتشار، مرحلة تكريس الحكم، وتنظيم الطليعة المؤمنة، مرحلة المواجهة مع القوى السياسية المضادة؛ ومن ثم تحرك (الرساليون الطلائع) بأسلوب التنظيم الهرمي، الذي يقف على رأسه محمد تقي المدرسي، في حين يقود الفصائل الأخرى: حسن الصفار، وهادي المدرسي، ومحسن الحسيني.

ويرى القادة والمسؤولون في الحركة أن العمل في الحركة هو السبيل الوحيد الذي يقرِّب إلى الله، وأنه الطريق إلى الجنة، ومن يخرج من الحركة أو يخالف قراراتها، يكون بذلك قد اتبع هواه، وسار في طريق الشيطان، ومن يصبر على المشاكل في الحركة يضع نفسه في مرتبة الشهداء والصديقين؛ لهذا سادت في الحركة مجموعة مقولات وشعارات؛ مثل: «الرسالي جندي تحت الطلب»، و: «ضع روحك على كفك، وقدِّمْها إلى القيادة»؛ فالقيادة لا تخطئ إلا بنسبة: (١٪)، ولأن قرارها جماعي؛ فهي مُسَدَّدة في الغالب من الله جلَّ شأنه، وفي هذا الشأن يجد كل عنصر أن طاعته للقيادة جزء من طاعة الله، وبالضرورة فإن مخالفته لها هي مخالفة صريحة لله، تحمل في طياتها طاعة للشيطان، ولأن القيادة حكيمة، فينبغي على كل الأفراد أن يصادروا طموحاتهم الشخصية، وتحديدها في طموحات القيادة ومشاريعها[٢١].

وفيما يتعلق بفكرهم السياسي، فالتيار الشيرازي في عمومه يؤمن بنظرية (شورى المراجع)، التي طورها السيد محمد مهدي الشيرازي، والتي تتمحور حول تشكيل مجلس شورى من عدد من علماء التقليد بالانتخاب الحر؛ ليقود الدولة ودون أن ينفرد

(٢٠) المرجع السابق.

(٢١) المرجع السابق.

(٢٢) ناصر حسين الأسدي: **شورى المراجع في آراء الفقهاء**، بحث منشور بمجلة النبأ، العدد (٥٧)، لعام ٢٠٠١م.

أحدهم بالقيادة متمتعًا بسلطات مطلقة تقوده لنظام حكم ديكتاتوري[٢٢].

كذلك اختلفت استراتيجيات مرجعية السيد محمد الشيرازي في مواجهة الحداثة السياسية وتحدياتها عن استراتيجيات الجماعات الشيعية الأخرى؛ ففي حين كان حزب الدعوة يرى ضرورة الانخراط في الحداثة، والاستفادة منها قدر الإمكان، كان التيار الشيرازي في المقابل يعمل على بناء استراتيجيات دفاعية، ارتكزت على منهجية ذاتية، قوامُها التحصين الذاتي، والإعلاء من شأن الهوية الشيعية من جهة، والطعن في استراتيجيات المواجهة مع الحداثة الاجتماعية والحداثة السياسية من جهة أخرى؛ عبر تفضيل خيار المرجعية الدينية؛ كقيادة مجتمعية بدلًا من الحزب.

إذ إنه ـ كما يؤكد كثيرون ـ لم يكن السيد محمد الشيرزاي يؤمن بالتنظيم الحزبي في بداية تصديه للمرجعية؛ لذا خسر قِسمًا من شعبيته ومُؤَيِّدِيهِ؛ فأدرك (الشيرازي) بعد فترة ضرورة التنظيم والعمل التربوي؛ فتطورت لديه فكرة إنشاء تنظيم تابع للمرجعية؛ فأوكل إلى ابن أخته السيد محمد تقي المدرسي، في عام: (١٩٦٨م) مهمة تجميع شباب الهيئات القرآنية المنتشرة في مساجد كربلاء، وتنظيمهم، واختيار الصالح منهم للعمل السري، تحت اسم: (الحركة المرجعية) ـ منظمة العمل الإسلامي فيما بعد ـ بشرط أن تدعو للنظرية المرجعية، وتلتزم بها كقيادة شرعية وحيدة، فقد أدرك أن تشكيل الأحزاب المنظمة هي وسيلة من وسائل الصراع مع الحكومات، وخاصة حكومة حزب البعث في العراق[٢٣].

والجدير بالذكر؛ أنه قد دار صراع بين السيد محمد مهدي الحسيني الشيرازي ونظام الثورة في إيران؛ فقد رأى الشيرازي أن نظام الجمهورية الإسلامية في إيران قد ابتعد عن أصالته الإسلامية، وأنه لا يختلف في بناء هياكل سلطته عن هياكل السلطة في أيَّةِ دولة من دول العالم الأخرى غير الإسلامية، وواحدة من هذه المؤاخذات التي أخذها على نظام الدولة الإسلامية هو أن نص الدستور الإيراني على أن يكون رئيس الدولة إيراني الجنسية، وهو أمر اعترض الإمام الشيرازي عليه؛ حيث كان رأيه أن الدولة طالما أنها دولة إسلامية، فلماذا يشترط أن يكون من يتولى السلطة إيراني الجنسية، والمفترض يكون إسلامي الجنسية فحسب، وتكون قاعدة: «مَن كان الأفضل هو الذي يقود»، والاعتبار بالآية الكريمة: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]؛ بالتالي يرى الشيرازي أن الدولة الإسلامية باتت

(٢٣) أحمد الكاتب: **المرجعية الدينية وآفاق التطور الإمام محمد الشيرازي نموذجًا**، الدار العربية للعلوم، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، ص١٢.

(٢٤) محمد حميد الصواف: **حوار مع خالد العرداوي، الإمام الشيرازي محطات تاريخية**، منشور على موقع شبكة النبأ، بتاريخ الثلاثاء ٢٦/ ١٠/ ٢٠١٠م.

بالتسمية فقط، بعد أن أفرغت من المحتوى الحقيقي لعنوانها الإسلامي[٢٤].

من جانب آخر؛ اختلف السيد محمد الشيرازي أيضًا مع القيادة الإيرانية في قضية مهمة، تمثلت في تبنِّيها نظامَ: «ولاية الفقيه»؛ فالسيد الخميني انتهج الولاية المطلقة للفقيه، واعتبرها كولاية الإمام، أو حسب قوله: «كل ما كان للإمام الأصيل هو للوكيل، وهذا اعتبره الإمام الشيرازي شيئًا غير صحيح، ودعا إلى اعتماد مبدأ ولاية الفقهاء المحدودة في إطار شورى الفقهاء المراجع لإدارة الشؤون العليا للبلاد، ويعتبر هذا الخلاف من التقاطعات الجوهرية في علاقة الإمام الشيرازي مع نظام الثورة الإسلامية في إيران، وتبرز قضية الحرب العراقية الإيرانية، واعتراض الإمام الراحل على إصرار القيادة الإيرانية على استمرار الحرب؛ كخلاف آخر ينضم إلى جملة الأسباب التي دفعت به إلى سحب دعمه للقيادة الإيرانية[٢٥].

ومن المؤلفات ذات الأهمية لدى الحركة؛ هو كتاب: «البعث الإسلامي»، لمؤلفه: محمد تقي المدرسي؛ الذي يؤكِّدُ فيه على أن الثورة مصطلح إسلامي صميمٌ، وإن خيار الثورة على الحكومات هو ـ لم يأت في النصوص الإسلامية بالنص ـ لكنه جاء بالمعنى، وأن هناك إمكانية لتكرار تجربة الثورة الإيرانية في أي مكان في العالم، وتؤكد طروحات وأحاديث قادة التيار الشيرازي بأن الثورة هي التغيير الجذري لمجمل الأفكار، والقيم التي يرتكز عليها النظام السياسي[٢٦].

وفيما يتعلق بتوجُّهاتِها السياسية الحالية، يؤكد المدرسي أن منظمة العمل الإسلامي تسعى إلى إيجاد نظام سياسي يؤمن بالتعددية القائمة على الانتخابات الحرة[٢٧]؛ إذ تدعو المنظمة في مؤتمراتها وندواتها المعلنة إلى احترام الحريات والتعددية السياسية، ومبادئ وقيم المواطنة؛ ففي عام: (٢٠٠٥م)، عقدت المنظمة ندوتين في العراق حول مسألة صياغة الدستور، وكان محور الندوتين كتاب للسيد: محمد تقي المدرسي حول هذه القضية؛ بعنوان: «فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية»، وفيهما تم توضيح رأي المرجعية الدينية في عملية صياغة الدستور وإسهامها في إعطاء رؤى وأفكار تنسجم ورؤى العصر الحديث، ودور المرجعية الرشيدة في عملية صياغة الدستور العراقي لضمان تحقيق أمنيات الشعب العراقي في الحرية والاستقلال، والحفاظ على الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي، ودعم مؤسسات المجتمع المدني، ودعم الصحافة الحرة، والاهتمام بالعشائر، ونشر مبادئ الديمقراطية بين أبناء الشعب العراقي؛ لضمان

---

(٢٥) المرجع السابق.

(٢٦) **عبد الجبار**، مرجع سابق.

(٢٧) راجع كلًّا من: توفيق السيف: **الأحزاب المرتبطة بالولي الفقيه**، مرجع سابق.

موسوعة الرشيد: **منظمة العمل الإسلامي**، مرجع سابق.

حياة تعددية في العراق؛ بالارتكاز على العديد من الأسس والقيم الإسلامية الأصيلة، وعلى رأسها قيمة الكرامة والاعتراف بالآخر(٢٨).

ويرى منتقدوه أن هناك مسافة كبيرة في النظرية والتطبيق بين الفكر والشعارات السياسية وبين ممارسة السياسة العملية؛ فمواقف تقي المدرسي الأخيرة من الحرب على الحوثيين في اليمن، والثورة السورية تشي بتماهي المنظمة الكامل فيما يتعلق بتوجهاتها السياسية مع خط النظام الإيراني وولاية الفقيه المطلقة؛ فقد شهد فكرها السياسي تراجُعًا كبيرًا مقارنة بفكرها لحظة التأسيس؛ لأسباب عديدة، غير أنها في معظمها ـ وكما يرى كثيرون ـ أسباب سياسية مصلحية براجماتية وليست فقهية؛ إذ إنها اتخذت موقفًا سياسيًّا مواليًا للمرجعية الإيرانية، على الرغم من اختلاف تلك المرجعية الإيرانية مع مرجعية وطنها ـ وهي المرجعية العراقية ـ في الكثير من الرُّؤَى والتوجهات الفقهية السياسية.

وبصفة عامة؛ يمتاز هذا التيار تاريخيًّا بكثرة صراعاته مع التيارات الأخرى، سواء أكانت شيعية، أم سُنِّيَّة، فعلى الجانب الشيعي كانت هناك اتهامات متبادلة بين حزب الدعوة ومنظمة العمل الإسلامي بالعمالة لصالح جهات أجنبية، كما أن زعيمها ومرجعها الراحل محمد مهدي الشيرازي كان لا يعترف بحزب الدعوة، ويطعن فيه، فهو منذ البداية اتخذ موقفًا معاديًا من الحزب فكريًّا وميدانيًّا.

أما على الجانب السُّنِّي، فيتهم البعض التيار الرسالي بقيادة تقي المدرسي بالعمل على نشر التشيع في الوطن العربي، وبالتحديد بين السُّنَّة، وفي ذات السياق أصدر المدرسي بيانًا يدين فيه قيام بعض الأفراد في إحدى القرى المصرية بقتل الشيخ المتحول إلى المذهب الشيعي حسن شحاتة؛ لسبه الصحابة والسيدة عائشة(٢٩)، وهي الواقعة التي هاجم تقي المدرسي التيارات السلفية السُّنِّية على إثرها؛ فقال: «هذا النوع

---

(٢٨) **ندوة فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية في بغداد وكربلاء**، منشور بمجلة البصائر، مجلة فصلية تصدر عن مركز الدراسات والبحوث، حوزة الإمام القائم العلمية، العدد (٣٥)، عام ٢٠٠٥م.

(٢٩) ليس هناك خلاف في أن قتل الشيخ تصرفٌ مدانٌ من الجميع على اختلاف الأديان والمذاهب، كذلك يجب أن يكون الحال فيما يتعلق بسب الصحابة وأمهات المؤمنين، والجدير بالذكر أنه قد بدأت تتعالى أصوات من قيادات المؤسسة الدينية الشيعية الرسمية لتفتي بتحريم سب الصحابة وأمهات المؤمنين؛ كخطوة في سبيل التعايش بين أتباع المذهبين السُّنِّي والشيعي؛ فقد أفتى المرجع الشيعي السيد علي السيستاني ضدَّ الإساءة للصحابة والسيدة عائشة، ووصفه بأنه «مدان ومستنكر جدًا، وعلى خلاف ما أمر به أئمة أهل البيت شيعتهم»، كما كان قد أفتى المرشد الأعلى علي الخامنئي في هذا الشأن من قبل بقوله: «يحرم النيل من رموز إخواننا السُّنَّة، فضلًا عن اتهام زوج النبي بما يخل بشرفها؛ بل هذا الأمر ممتنع على نساء الأنبياء؛ وخصوصًا سيدهم الرسول الأعظم... والشخص الشيعي الذي يسيئ لمقدسات أهل السُّنَّة عميل للعدو حتى وإن كان جاهلًا»، ومع ذلك كلِّهِ تبقى هوة شاسعة بين القول والممارسة على أرض الواقع.

انظر: عنوان: **مرجعيات شيعية تتحد ضدّ الطائفية والإساءة إلى الصحابة**، صحيفة الشرق، بتاريخ ١٣/ ١٠/ ٢٠١٣م.

من السلوك المشين تم من خلال الفكر السلفي المدعوم بالصهيونية العالمية، وبأموال البترودولار، وبفتاوى كهنة السلاطين»[٣٠]، وهي لغة ـ كما يرى الكثيرون ـ قد تسهم بشكل أو بآخر في شق صف الأمة، وتشي بانحياز مذهبي يحول دون عملية انفتاح سياسي أو اقتراب مذهبي حقيقي، وهناك من يرى أن ذلك يتم بشكل متوازٍ مع الخطاب لدى عدد من التيارات السُّنِّيَّة التكفيرية، الذي من شأنه أن يفرق صف الأمة، ويذكي صراعاتها دون محاولة تقديم خطاب يقود نحو إيجاد أرضية للتعايش المشترك.

والجدير بالذكر؛ أن منظمة العمل الإسلامي لم تُختبر اختبارًا حقيقيًّا في السلطة ـ كما كان بالنسبة لحزب الدعوة الإسلامية ـ ليتسنى إصدار حكم أكثر واقعية على فكرها وفقهها السياسي، ومع ذلك تبقى إشكالية عالمية المذهب، ومحاولة تصديره ونشره، وعدم احترام خصوصيات الدول، والعلاقة مع إيران، يبقى ذلك كله معضلة أساسية تحتاج لاجتهاد فقهي سياسي جديد بشأنها.

إن ما يعزز هذه التخوفات لدى الكثيرين هو طروء عدد من التحولات السلبية على فكر التيار الشيرازي ومنظمة العمل، وبهذا الشأن يذهب أحد الباحثين إلى أن التيار الشيرازي ـ والذي تعد منظمة العمل الإسلامي جزءًا منه ـ هو في اللحظة الراهنة قد تم اختطافه لينزع نحو التشدد المذهبي، والمبالغة في الطقوس، وتعذيب الجسد، وممارسة اللطميات، وشقِّ الرأس بالسيف، وضرب الأجساد بالجنازير[٣١][٣٢]، وغيرها من الممارسات والطقوس التي من شأنها تعزيز المظلومية لدى الأتباع من الشيعة؛ بإحياء صراع تاريخي قديم؛ ثم تجذير فكر كراهية الآخر؛ باعتباره مسؤولًا بشكل أو بآخر ـ كما يعتقد أتباع هذا الفكر ـ عن تلك المظلومية التاريخية، ولا شك أن هذا الفكر بما يطرحه من توجهات سلبية سيكون له أكبر الأثر في تقويض محاولات اندماج الجماعات الشيعية داخل البلدان التي تعيش بها.

ثالثًا: حزب الله وتنظيماته في الوطن العربي:

هي مجموعة التنظيمات المنتشرة بذات الاسم في عدد من البلدان التي بها تواجد شيعي، وهي تنظيمات تتبع ما يعرف باسم خط الإمام، أو: تيار ولاية الفقيه والثورة الإسلامية في إيران وتحديدًا شخص الولي الفقيه الذي يقودها، فقد فتح صعود الإمام الخميني إلى السلطة في إيران بعد الثورة الإسلامية آفاقًا واسعة أمام التجمعات الشيعية

---

(٣٠) محمد تقي المدرسي: **بيان منشور على موقعه الرسمي**، مرجع سابق.

(٣١) صلاح الدين حسن: **الشيرازيون أكثر تيارات الشيعة تشددًا**، جريدة الوطن المصرية، بتاريخ ٢٣/١١/ ٢٠١٢م.

(٣٢) إبراهيم جواد: **التيار الشيرازي بين المطرقة والسندان**، صحيفة الأخبار العراق، العدد (٢٤٦٨)، الجمعة ١٢ ديسمبر ٢٠١٤م.

في البلدان المختلفة لأن تكون لديهم رؤية سياسية دينية علنية يجاهر بها ويتم الدفاع عنها(٣٣).

ويرى أصحاب هذا التيار ـ خط الإمام (الولي الفقيه) ـ أن أطروحة ما يسمى بحزب الله قد تبلورت بدعوة من الإمام الخميني؛ الذي دعا إلى تشكيل خلايا حزب الله في العالم الإسلامي، وتعود بدايات الاستخدام العلني لمصطلح: «خط الإمام» إلى الأحداث التي تزامنت مع اقتحام مجموعة من الشباب الجامعيين الإيرانيين للسفارة الأمريكية في طهران، واحتلال مقرها؛ إذ أطلق هؤلاء الشباب على أنفسهم بأنهم السائرون على خط الإمام الخميني؛ خصوصًا وأن موقف الإمام الخميني كان مؤيدًا لهم؛ بل وعَدَّ عملهم ثورة تفوق في أهميتها الثورة الأولى، وبذلك اكتسب هذا المفهوم شرعية دينية وشرعية سياسية مكنته من الانتشار سريعًا داخل الأوساط الشيعية في إيران وخارجها(٣٤).

وتتمحور الفكرة الجامعة لتنظيمات حزب الله حول التركيز على ربط الحراك السياسي الداخلي بتوجهات الولي الفقيه؛ إذ قامت على أحد المفاهيم التي روجت لها نظرية الولي الفقيه، وهو مفهوم الأمة الواحدة والتي تحمل معنى وجوديًّا أُمَميًّا لهوية مشتركة بين الأفراد المرتبطين برابط العقيدة، بغض النظر عن اللغة والعرق والجنسية.

على هذا الأساس الفكري والفقهي السياسي تشكلت تنظيمات حزب الله في عدد من البلدان، ولعل أبرزها: حزب الله لبنان، وحزب الله الحجاز في السعودية، وحزب الله الكويت، وكذلك في اليمن والعراق.

أ ـ حزب الله لبنان:

تأسس حزب الله في لبنان عام: (١٩٨٢م)، وهو من الأحزاب التي تؤمن بولاية الفقيه؛ إذ جاء في بيان صادر عن الحزب في: (١٩٨٥م) أن الحزب «ملتزم بأوامر قيادة حكيمة وعادلة، تتجسد في ولاية الفقيه، وتتجسد في روح الله آية الله الموسوي الخميني، مُفَجِّرِ ثورة المسلمين، وباعث نهضتهم المجيدة»(٣٥)(٣٦).

وقد فرض الحزب نفسه بقوة على الساحة السياسية اللبنانية؛ إذ اكتسب شرعيته المحلية والإقليمية من خلال المقاومة العسكرية للوجود الإسرائيلي؛ خاصة بعد اجتياح بيروت عام: (١٩٨٢م)، وكلل الحزب عمله السياسي والعسكري بإجبار الجيش

---

(٣٣) عباس ميرزا المرشد: **التيارات السياسية والفكرية لدى الجماعات الشيعية في البحرين والكويت**، مخطوطة مقدمة لوقف نهوض لدراسات التنمية، الكويت، غير منشورة.

(٣٤) المرجع السابق.

(٣٥) محمد عبد العاطي: **حزب الله النشأة والتطور**، موقع الجزيرة، بتاريخ ٣/ ١٠/ ٢٠٠٤م.

(٣٦) توفيق السيف: **الأحزاب المرتبطة بالولي الفقيه**، مرجع سابق.

الإسرائيلي على الانسحاب من الجنوب اللبناني[٣٧].

وحسب التبرير الرسمي الإيراني لتأسيس الحزب، فقد تأسس بدعم مباشر من الإمام الخميني بعد تراجعه عن فكرة إرسال قوات إيرانية إلى لبنان وسوريا؛ لخوض الحرب ضد إسرائيل، واعتماده فكرة تدريب الشبّان الشيعة هناك؛ فقد كان العراق حاجزًا أمام طموح الخميني، كذلك استحالة مرور جيش القدس عبر تركيا العضو في الحلف الأطلسي؛ فكان لا بد من بديل وهو قوى شيعية مدعومة من إيران للقتال ضد إسرائيل، وقد كلف الإمام الخميني سفير إيران في دمشق يومها: «علي محتشمي» بهذه المهمة[٣٨].

وعليه؛ قام ممثلون عن المجموعات الإسلامية الشيعية الرئيسة في لبنان بمناقشة أفكار عديدة حول رؤيتهم للعمل الإسلامي في لبنان، وعلى أثر ذلك تمت صياغة وثيقة نهائية بهذا الشأن، ثم انتدبوا تسعة أفراد كممثلين عنهم، ثم رفعوا هذه الوثيقة إلى الإمام الخميني، فوافق عليها؛ فاكتسبت شرعية تَبَنِّي الولي الفقيه لها، عندها قررت المجموعات الإسلامية الموافقة على الوثيقة وحل تشكيلاتها التنظيمية القائمة، وأنشئ تشكيل واحد جديد، سمي لاحقًا باسم: حزب الله[٣٩].

ومن ثم بدأت إيران بتقديم الدعم المباشر لهذا الحزب ماليًّا وعسكريًّا، وعلى كافَّة الأصعدةِ، وبدأت بإدخال عناصر الحرس الثوري الإيراني إلى لبنان عبر سورية، وبلغ عدد هذه العناصر خلال ثلاثة أعوام بين: (١٩٨٢م)، و: (١٩٨٥م): أكثر من أربعة آلاف عنصر من الحرس الثوري، استقروا في منطقة البقاع، وكانت تخضع آنذاك بأكملها للنفوذ السوري، وقد دأب الحرس الثوري الإيراني خلال السنوات الثلاث المذكورة على بناء كوادر حزب الله، وتأسيس البنية العسكرية والأمنية والدينية والثقافية لهذا الحزب، وبحلول عام: (١٩٨٥م)، وفي السادس عشر من فبراير اكتمل بناء مؤسسات حزب الله وبناه التحتية[٤٠][٤١].

ومن ثم ينظر أفراد الحزب في اللحظة الراهنة إلى آية الله علي خامنئي مرشد الثورة الإيرانية باعتباره المرجع الديني لهم، ويعتبر الشيخ حسن نصر الله الأمين العام لحزب الله الوكيل الشرعي لآية الله علي خامنئي في لبنان، ولا شك أن هذا الارتباط

---

(٣٧) محمد عبد العاطي: **حزب الله النشأة والتطور**، مرجع سابق.

(٣٨) راجع: **تصريحات محتشمي**، صحيفة الشرق الأوسط، بتاريخ ١٤/ ٥/ ٢٠٠٨م.

(٣٩) للمزيد حول ظروف تأسيس حزب الله راجع: نعيم قاسم: **حزب الله، المنهج، التجربة المستقبل**، بيروت، دار الحجة البيضاء، الطبعة السابعة، ٢٠١٠م، ص٢٩ وما بعدها.

(٤٠) راجع: محمد نور الدين شحادة: **حزب الله بين الواقع والحقيقة**، دار صفاء، ط١، عمان، ٢٠٠٧م، ص١٢٢.

(٤١) وضاح شرارة: **دولة حزب الله**، بيروت، دار النهار، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، ص٢٧٧.

الأيديولوجي والفقهي والسياسي هو من شأنه أن يتعزز بمرور الوقت نتيجة الدعم السريع والمباشر من الجمهورية الإسلامية الإيرانية[٤٢].

وعلى أيَّةِ حال؛ ظل الحزب لفترات طويلة محتفظًا برصيد كبير من التأييد والتقدير في الشارع الإسلامي ـ الشيعي والسُّنِّي على السواء ـ لتصديه للعدو الصهيوني، وهو التأييد الذي تراجع كثيرًا بعد اندلاع الثورة السورية؛ وبخاصة من قِبل جماهير السُّنَّة، وكذلك تبعيته لإيران، ثم موقفه الأخير من الحوثيين، ومساندته لهم في صراع السيطرة على اليمن، وعليه أصبح الحزب وكأنه يخوض حربًا بالوكالة لصالح الجمهورية الإيرانية ضد السُّنَّة؛ مما أدى إلى هذا التراجع في شعبيته.

ومن ناحية أخرى ـ كما يرى كثيرون؛ وبخاصة في الداخل اللبناني ـ أن الحزب يلعب دورًا كبيرًا في إجهاض محاولات تماسك الدولة اللبنانية؛ إذ يُعَدُّ بحسَبِ المصطلح السياسي: «دولة داخل الدولة»؛ لذلك تم اعتباره عامل تفكيك وتنازع، وليس دلالة تنوع أو عامل إثراء للممارسة السياسية، وهو أمر من شأنه تعطيل قيام نظام سياسي مدني حقيقي، كما تمثل القوة العسكرية لحزب الله نقطة توتر في العلاقة بين الحزب وشركائه في الساحة السياسية، بغض النظر عن المبررات التي يقدمها الحزب حول طبيعة هذه القوة ومهماتها، فيبقى ارتباطه الأيديولوجي مع إيران هو أحد المعضلات التي تثير العديد من التساؤلات في الداخل اللبناني وخارجه، والتي يأتي على رأسها: هل أولويات الحزب وتحركاته السياسية والعسكرية تمثل الخيارات الوطنية لإيران أم للدولة اللبنانية؟

ب ـ حزب الله الحجاز (السعودية):

تأسس حزب الله الحجاز ضمن سلسلة نشوء تنظيمات حزب الله في الدول التي بها مواطنون شيعة بعد الثورة الإسلامية في إيران، وقد تم الإعلان عنه في العام: (١٩٨٨م) بعد أحداث مكة: (١٩٨٧م) التي قُتل فيها عدد كبير من الحجاج على إثر مواجهات بين الحجاج الإيرانيين وقوات الأمن السعودية على خلفية ما يعرف بمسيرة البراءة من المشركين التي كان الإمام الخميني يدعو لممارستها ومشاركة جميع الحجاج فيها؛ إذ تعد هذه الأحداث بمثابة البداية الفعلية لتنشيط خلايا حزب الله في دول المنطقة[٤٣]؛ فقد رأت إيران أنها بحاجة إلى ذراع سياسي على شكل تنظيم سريٍّ للضغط على السعودية من الداخل، وهو ما حدث بالفعل؛ فبعد نهاية الحج بفترة قصيرة، أعلن «حزب الله الحجاز» عن قيامه في بيانٍ نَشَرَهُ، وكان من بين مؤسسيه عدد من قيادات

(٤٢) محمد عبد العاطي: **حزب الله النشأة والتطور**، مرجع سابق.

(٤٣) **Middle East Contemporary Survey** (vol 11,1987),pp165.

«تجمع علماء الحجاز»، الذين درسوا في قم والنجف، وكذلك ممن انتقلوا إلى سوريا للدعوة إلى اتباع «خط الخميني».

وقد قامت خلايا حزب الله الحجاز بردات فعل عنيفة تستهدف السعودية مباشرة عبر استهداف شخصيات ومصالح سعودية(٤٤)؛ فبعد حادثة قتل الحجاج في: (١٩٨٧م) توعد الحزب الحكومة السعودية بردة فعل انتقامية، وبالفعل تم تنفيذ تفجير الجبيل في مارس: (١٩٨٨م)(٤٥).

ونتيجة لعدد من أعمال العنف، والتي تم توجيه الاتهام للحزب بارتكابها، تم في مارس من عام: (٢٠١٤م) أن أعلنت وزارة الداخلية السعودية أن حزب الله الحجاز حركة إرهابية؛ وعليه تم تجريم من يؤيِّدُها أو يُمَوِّلُها أو يبدى التعاطف معها(٤٦).

ج - حزب الله الكويت:

كانت الكويت واحدة من الدول التي تشكل فيها خط الإمام، وتطور ليتخذ شكلًا تنظيميًّا عُرف لاحقًا بـ: «حزب الله الكويت»، والجدير بالذكر: أنه لم يكن مفهوم خط الإمام واضحًا إلا بعد منتصف الثمانينات، وتحديدًا بعد أحداث مكة؛ حيث برز للإعلام تنظيم حزب الله في الكويت، إلا أن هذا الظهور سبقه تكوين اجتماعي وسياسي، وتحولات عديدة في الفكر الشيعي المعاصر ولدى الجماعات الشيعية في الكويت؛ تحت تأثير تحولات كبرى في المنطقة؛ أهمها تأسيس أول دولة شيعية عقائدية في إيران، بقيادة الولي الفقيه، الذي سعى لبسط سلطانه على شيعة العالم.

وعلى أيَّةِ حال؛ فقد جاء الإعلان عن وجود هذا التنظيم في الكويت عام: (١٩٨٩م) بعد إعدام: (١٦) كويتيًّا شيعيًّا في السعودية على خلفية تفجيرات حدثت في موسم الحج: (١٩٨٨م)، وقد اتهموا بتنفيذها(٤٧)، وعليه أصدر حزب الله بيانًا أدان فيه قتل المتهمين الكويتيين، متهمًا نظام آل سعود بالعمالة لأمريكا(٤٨).

غير أن شبكة تنظيمات حزب الله في المنطقة كانت قد ارتبطت بعدد من الأحداث والقضايا؛ مثل حادثة محاولة اغتيال الأمير الراحل جابر الأحمد الصباح في مايو: (١٩٨٥م)، وحادثة اختطاف طائرة الجابرية في إبريل: (١٩٨٨م)، وهي القضية الأبرز، والأكثر اتصالًا بما سيعرف لاحقًا بحزب الله الكويت؛ إذ تم خطف طائرة الخطوط

---

(٤٤) Matthew Levitt, **Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God**, London,2013, pp 185.

(٤٥) Toby Matthiesen, **"Hizbullah al-Hijaz: A History of The Most Radical Saudi Shi'a Opposition Group"**. The Middle East Journal 64 (2) (Spring 2010): 179-197.

(٤٦) **بيان وزارة الداخلية السعودية بشأن حزب الله الحجاز**، منشور على موقع قناة العربية بتاريخ ٧/ ٣/ ٢٠١٤م.

(٤٧) عباس المرشد، مرجع سابق.

(٤٨) **Hezbollah Vows Revenge for Saudi Executions**, los Angeles Times September 23, 1989.

الجوية الكويتية «الجابرية» القادمة من بانكوك، وعلى متنها مسافرون معظمهم كويتيون، وكانت مطالب الخاطفين هي الإفراج عن متهمين بتفجير السفارة الأمريكية والبريطانية والمطار ومحطة الشعيبة بالكويت عام: (١٩٨٣م)، وعددهم: (١٧) متهمًا، كانو يقضون فترة الحبس بالسجن المركزي في الكويت[٤٩].

وعليه؛ أظهرت هذه العمليات أن هناك ذراعًا سياسيًّا مواليًا لإيران يعمل على ممارسة العنف للضغط على الحكومة الكويتية؛ كي تغير من مواقفها من الحرب العراقية الإيرانية، كما أنه في ديسمبر: (١٩٨٣م) نَفَّذَتْ جماعة أطلقت على نفسها: «منظمة الجهاد الإسلامي» سلسلة تفجيرات في الكويت، أودت بحياة ستة أشخاص، وتسببت في جرح ما يقرب من تسعين شخصًا آخر، وشملت الأهداف السفارتين الأمريكية والفرنسية، ومطار الكويت، وغيرها.

لقد أُدين الحزب بارتكابه عدة تفجيرات داخل الكويت، ثم تفجيرات أخرى تالية لها؛ سعيًا منه لإطلاق سراح أعضاء سُجِنُوا لقيامهم بتلك التفجيرات[٥٠]، ويبدو أن تنظيم الجهاد الإسلامي كان هو الاسم الحركي لعمليات حزب الله التي أراد التستر عليها قبل الإعلان عن نفسه[٥١][٥٢].

ومما تجدر الإشارة إليه؛ أن حزب الله الكويت قد مر بتطورات عديدة؛ فبعد مرحلة العنف التي شابت مرحلة التأسيس بعد الثورة الإيرانية، انخرط في ممارسة العمل السياسي السلمي طوال حقبة التسعينات، وحتى بدايات القرن الحالي، متحالفًا مع قوى المعارضة الوطنية بتشكيلاتها الإسلامية والليبرالية، وقد استمر هذا الموقف حتى حدثت مواجهة بينه وبين جزء كبير من قوى المعارضة الوطنية؛ على خلفية إقامة الحزب وبعض التنظيمات الشيعية الأخرى حفلًا لتأبين عماد مغنية القيادي بحزب الله وأحد المتهمين بالتورط في اختطاف الطائرة الكويتية (الجابرية)، وعلى إثر ذلك الحدث جمدت تنظيمات الحزب تحالفاتها السياسية والبرلمانية مع المعارضة، والتزمت خط المهادنة مع النظام الكويتي، واستمر بممارسة نشاطه السياسي من خلال انضمامه إلى جبهة شكلتها عموم القوى الشيعية الكويتية لخوض انتخابات: (١٩٩٢م)، تحت اسم: «الائتلاف الإسلامي»، الذي مثل جبهة وحاضنة سياسية للجماعات الشيعية في الكويت، ثم وفي أغسطس من عام: (٢٠١٥م)، تم القبض على خلية سرية بالكويت، اتهمت بالانتماء للحزب، وبحوزتها أسلحة ومتفجرات للتخطيط لأعمال عنف داخل الكويت، كما

---

(٤٩) عباس المرشد، مرجع سابق.

(٥٠) **Matthew Levitt, 29 Years Later, Echoes of "Kuwait** 17" Washington Institute, December 13, 2012.

(٥١) Matthew Levitt, **Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God,**London,2013,23.

(٥٢) فلاح عبد الله المديرس: **الحركات والجماعات السياسية والدينية في الكويت الحركات والجماعات الدينية الشيعية**، جريدة القبس (٤/ ١٢/ ٢٠٠٦م).

اتهمت بعلاقتها بإيران وحزب الله لبنان، وقد أُحيلت القضية للقضاء؛ حيث تم الحكم على اثنين منهم بالإعدام: أحدهما إيراني، والآخر كويتي، والسجن لآخرين؛ وذلك في ١٢ يناير: (٢٠١٦م)، وتشير بعض التحليلات إلى أن هناك جناحين داخل حزب الله الكويت، وأن الخلية التي ألقي القبض عليها تمثل جناحًا متشددًا داخل الحزب، في حين أن الجناح الآخر يميل إلى ممارسة العمل السياسي دون التماهي مع الخط الحركي السياسي لإيران، وبشكل عام يصعب التنبؤ في هذه المرحلة إلى أين يتجه الحزب مستقبلًا.

ولعل هذا الاتهام الموجه إليه بالولاء الخارجي لإيران تحديدًا هو نتيجة لتبني نظرية الولي الفقيه المطلقة وتصورها للفقيه مبسوط اليد ذي النفوذ العابر للوطنية والأوطان، وهي إشكالية ـ كما سبق القول ـ من شأنها أن تضع المؤمنين بها في موقف المتهم بالولاء لهذا الفقيه أكثر من ولائهم للوطن، وهو قطعًا فعل مُجرَّم من منظور المواطنة والقانون، ويضع الحزب أمام خيارين: إمَّا التخلي عن مبدأ المواطنة، أو التخلي عن التزامه الاعتقادي بنظرية الولي الفقيه المطلقة، وهي ذات المعضلة التي تعانيها بعض التيارات السياسية السُّنِّية ذات التوجه العابر للأوطان، والملتزمة بتنظيمات خارجية مثل جماعة الإخوان المسلمين وحزب التحرير وغيرها؛ وعليه حاولت بعض هذه التيارات السُّنِّيَّة وبشكل نسبي فكَّ ارتباطها التنظيمي ذي الصبغة العالمية مع الإبقاء على الأبعاد الفكرية العامة، وهو الأمر الذي يرى كثيرون إمكانية تحققه على أرض الواقع؛ نتيجة لأن التزامهم ـ أي: التيارات السُّنِّية ـ بهذا الفكر العالمي هو التزام فكري سياسي (من الفروع وليس من الأصول في الدين)، بخلاف التيارات السياسية الشيعية المؤمنة بولاية الفقيه المطلقة التي ترى أن التزامها بهذا التوجه العالمي هو التزام عقدي، ولا تكتمل العقيدة الإمامية بدونه، وهو من شأنه أن يتطلب اجتهادًا فقهيًّا جديدًا.

دفعت توترات الأوضاع الراهنة بين السُّنَّة والشيعة ـ والتي أسهمت نظرية الولي الفقيه في إثارتها ـ إلى تصاعد جدل عام حتى داخل البيت الشيعي؛ فها هو أحد الكُتَّاب الشيعة الكويتيين يتساءل مستنكرًا: كيف استطاع التشيع السياسي وتيار حزب الله أن يختطف آراء وعواطف الشيعة في المنطقة الخليجية والعربية بهذه السهولة؟ لماذا لا نسمع صوتًا معارضًا لبعض السياسات الخارجية الإيرانية؛ وبخاصة تلك التي يدفع عموم الشيعة خارج إيران ثمنها؟ لماذا لم يتخذوا موقفًا فاصلًا معها ليدرك الجميع أن السياسات الإيرانية لا تمثل كل الشيعة في العالم العربي، وأن هذه السياسات الإيرانية منذ عام: (١٩٧٩م) تعرض مصالح الشيعة في بلدانهم العربية والعالم كله لمخاطر سياسية وعزلة اجتماعية، وربما لتهديدات وأعمال انتقامية؟ لقد وضعت تلك السياسات سائر الشيعة في العالم العربي في وضع محرج وسط كراهية وعداوة طائفية ضدهم،

ومن ثم دفع الشيعة ثمنًا باهظًا مقابل السكوت عن هذه السياسات، وصار خصومهم يوجهون إليهم كل التهم ويعتبرونهم جماعة غامضة التفكير لا تنطلق في أولوياتها من مصالح بلدانها، ثم يعاود التساؤل: كيف يجد هؤلاء في الفقه الجعفري مبررًا للوقوف مع النظام السوري البعثي المتسلط ضد شعبه ليقتله بلا رحمة؟ ومَن مِنَ الإيرانيين يرضى أن يقوم أهل السُّنَّة أو غيرهم ببناء حزب سياسي مسلح داخل إيران ـ على غرار حزب الله ـ يتلقى الأوامر من دولة خارجية(٥٣)؟!

وفي النهاية؛ فتلك بعض تنظيمات حزب الله، التي قامت على أساس ولاية الفقيه، فيما يعرف بخط الإمام، والتي بدأت بداية حالمة داعية لوحدة العالم الإسلامي؛ لتجمعه سلطة واحدة هي سلطة الولي الفقيه، ودون أن تعبأ بالحدود والقوميات، غير أنها انتهت بمرور الوقت إما إلى كونها تنظيمات يرى البعض أنها إرهابية أو ميليشيات عسكرية متورطة في حروب طائفية، وهي حاله تنذر بخطر كبير؛ كما يرى كثير من الباحثين؛ إذ إنها لو استمرت بذات الوتيرة، فلربما تتحول لصراع شيعي شيعي في منتجها الأخير، والذي بدأت بوادره في الآونة الأخيرة في كل من العراق واليمن.

رابعًا: إشكالية أمام الفكر السياسي الشيعي:

إذن؛ وفي نهاية هذا الفصل، وبعد استعراض مسيرة وتطور الفقه والفكر والحراك السياسي الشيعي فقد بدا جليًا كيف أن إشكاليته الرئيسية قد تمركزت حول محاولة تحديد إجابة للسؤال التالي: لمن الولاية في غياب الإمام المهدي الثاني عشر (محمد بن الحسن العسكري)؟ هل هي للفقيه الجامع للشرائط؟ أم للأمة بمجموعها؟ أم لهما معًا؟

غير أن الملاحظة المثيرة للدهشة هنا: أن هذا الفكر السياسي الشيعي كان قد اتسم في مسيرة تطوره ـ في التاريخ الحديث والمعاصر؛ وبخاصة في النصف الأول من القرن الفائت ـ بذات السمات التي ميزت الفكر السياسي السُّنِّي، إذ بدأ إيجابيًّا تجديديًّا بشكل موازٍ للفكر والفقه السياسي السُّنِّي، واللافت هنا أن كلا الفكرين قد أخذ في التراجع في توقيت واحد تقريبًا، فمع نهاية القرن الثامن عشر كان الفكر السياسي الشيعي يتخذ منحًى تجديديًّا اجتهاديًّا متطورًا، وداعيًا لانفتاح حضاري على الثقافات المختلفة مجسِّدًا حالةً رائعةً من الالتقاء المشترك في الأهداف والطموحات مع المفكرين السُّنَّة من ذوي النزعة الاجتهادية التجديدية، ومنسجمًا مع أطروحات كثير منهم، كما تجلى في تفاعل السيد: محمد حسين الشيرازي مع أطروحات جمال الدين الأفغاني التجديدية؛ ومن

(٥٣) خليل على حيدر: **شيعة الكويت ومغامرات السياسة الإيرانية**، دراسة منشورة بجريدة الوطن الكويتية، بتاريخ ٢/٥/٢٠١٥م.

ثم: أصدر الأول فتواه بتحريم التبغ، وهي الفتوى التي أدخلت رجال الدين الشيعة في قلب العمل السياسي، كذلك برز هذا التفاعل فيما قدمه العلامة محمد حسين النائيني من أفكار؛ في كتابه الأشهر: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» ـ وهي الأفكار المتداخلة بشكل كبير مع ما سبق وطرحه الكواكبي ـ والداعي فيه إلى مقاومة الاستبداد الديني والسياسي، وإعطاء دور أكبر للأمة في تقرير مصيرها؛ من خلال كتابة دستور يضمن حقوقها، ومن ثم اندلعت ثورة المشروطة المنادية بحياة دستورية للشعب الإيراني، والأمر المستغرب أنه قد حدثت انتكاسة لهذه المدرسة الاجتهادية في الحقبة المعاصرة وبشكل متواز مع تراجع الفكر السياسي السُّنِّي المعاصر ـ وبخاصة في فترة ما بعد الثورة الإسلامية في إيران من ناحية، وبشكل متواز تزايد مد التيار السياسي السُّنِّي التقليدي التراثي النصي من ناحية أخرى ـ وعليه؛ تم تَبَنِّي أطروحات ذات رؤية قاصرة ومتراجعة قياسًا على ما تبنته المدرسة الاجتهادية الشيعية من قبل، وهو ما أدى بشكل تدريجي إلى انقطاع التواصل الفكري والسياسي وبروز علاقات عدائية بين الطرفين، والتي تَجلَّتْ في اللحظة الراهنة في شكل قلاقل وتوترات طائفية وحروب أهلية في سوريا، واليمن، والعراق، ولبنان، والبحرين، وغيرها من البلدان، ومع هذا كله فلم تخل التربة الفقهية الشيعية المعاصرة من رؤًى وأطروحات اجتهادية جديدة، بدأت تعبر عن نفسها، مستلهمة فكر رواد النهضة الشيعية، وداعية إلى دور أكبر للأمة في العملية السياسية، تلك هي رحلة الفكر السياسي الشيعي الحديث والمعاصر صعودًا وهبوطًا، ثم إرهاصات جديدة لدورة صعود أخرى، وهي الرحلة والمسيرة التي يمكن إجمالها في النقاط التالية:

انطلق التاريخ الشيعي الحديث والمعاصر بجهود التيار الاجتهادي التجديدي في الجانب الفقهي والفكري السياسي؛ ولعل من أبرز رواده كلًّا من: العلامة محمد حسين النائيني، والسيد: محمد باقر الصدر، والدكتور علي شريعتي، والسيد محمد مهدي شمس الدين، والذين تمركزت أطروحاتهم حول: توسيع صلاحيات الأمة؛ لتصبح هي صاحبة السيادة؛ لتمتلك زمام أمرها، والدعوة لفتح باب الاجتهاد والتجديد في الفقه السياسي الإسلامي؛ بإعادة قراءة التاريخ الإسلامي قراءة نقدية تحليلية من شأنها استخلاص رؤية سياسية متكاملة، وهو الطرح الذي وجد صدى واسعًا لدى جمهور الشيعة في حينه، غير أن تطورات الأحداث، ووفاة كل من شريعتي وباقر الصدر في سن مبكر ـ إضافة إلى معطيات عديدة أخرى؛ مثل استشراء ظاهرة القمع السياسي في المنطقة ـ كل هذا أفسح المجال بشكل كبير للإمام الخميني؛ لينفرد بقيادة الثورة الإيرانية، مُثبِّتًا أركان رؤيته الفقهية السياسية المتمركزة حول أطروحة ولاية الفقيه؛ ليطورها فيما بعد لتصبح ولاية الفقيه المطلقة والتي تماهت تمامًا مع نموذج الدولة

الدينية الثيوقراطية، وأصبحت تجسيدًا حيًّا لها في واقعنا المعاصر، وعليه أصبح التيار الديني الشيعي التقليدي هو المسيطر على مقاليد الأمور فكريًّا وسياسيًّا، في حين ظل التيار الاجتهادي التجديدي هامشيًّا ونخبويًّا؛ فلم تتنزل أطروحاته على الواقع السياسي الشيعي ـ حتى التيارات الجماهيرية منه؛ كحزب الدعوة؛ فقد تم استيعابها فيما بعد من قبل نظرية الولي الفقيه ـ وهي ملاحظة لا زالت سارية منذ بداية التاريخ الحديث وحتى اللحظة الراهنة، فربما أن ذلك عائد إلى أن المناخ الفكري الشيعي لا يزال غير مهيأ لتقبل مثل تلك الأفكار التجديدية، على الرغم من هذا كله فإن الحراك الفكري والسياسي لم ينته بعد؛ وخاصة في ظل تزايد وتيرة المتغيرات الداخلية والدولية وظهور جيل جديد من المفكرين الشيعة في اللحظة الراهنة، الذين ينادون بتبني فكر وفقه سياسي اجتهادي جديد تتجلى فيه الأمة كفاعل سياسي رئيسي، ومرتكز على اجتهادات الرواد السابقين، وهو تيار بدأ يتنامى في الآونة الأخيرة، ويقوده عدد من المفكرين والسياسيين الجدد؛ ومنهم ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ: محسن كديفور، وحيدر حب الله، وأحمد الكاتب، ولعل الجهود التي تقوم بها الحركة الإصلاحية داخل إيران بقيادة مير موسوي وكروبي وغيرهم لإصلاح النظام الإيراني من داخله ليقبل بالديمقراطية الإسلامية ـ على حد قول هذا التيار ـ هي خطوة جيدة حسبما يرى كثيرون نحو إقرار مبادئ الشورى والمشاركة الشعبية لكافة مكونات الأمة.

وفيما يتعلق بالتنظيمات والحركات السياسية الشيعية، وقد تعرضت الدراسة لثلاث منها لتعبر عن التوجهات الفكرية والفقهية المختلفة لدى الشيعة؛ وهي: حزب الدعوة الإسلامية، ومنظمة العمل الإسلامي، وتنظيمات حزب الله ـ: فالملاحَظ أن بعض تلك التنظيمات رفعت شعارات تدعو إلى الحريات، والتعددية السياسية، واحترام قيم المواطنة، ونبذ الطائفية، إلا أنها ـ نتيجة لظروف متعددة ـ انتهى أمرها ـ وكما يرى البعض ـ إلى تراجع سلبي في فكرها الشرعي السياسي؛ خاصة المتعلق منه بالحريات، والمشاركة الشعبية، والمواطنة؛ ومن ثم تماهت هذه التنظيمات مع السياسة الإيرانية، وتوافقت مع مبدأ: «ولاية الفقيه» المطلقة؛ فدارت في فلكها؛ لتتورط في حروب طائفية، حتى اتهمت من قبل الكثيرين باعتبارها أداة لتنفيذ مخططات السياسة الخارجية الإيرانية؛ لتصبح مثار توجس العالم السُّنِّي، ومشروع صراع داخل الكتلة الشيعية التي تنتمي إليها؛ وبالتالي فإنها تواجه تحدي إيجاد مشروع للاندماج في المجتمعات التي تعيش بين ظهرانَيها، وأن تؤكد من خلال الممارسة ـ وليس الشعارات ـ على هويتها الوطنية، وتكريسها للشأن، بغض النظر عن توافقها المذهبي مع إيران أو أيِّ بلد آخر، وللأمانة العلمية، فللأنظمة السياسية القائمة في المنطقة دور كبير في التأثير على فكر تلك التيارات؛ فإن وجود نظام ديمقراطي تعددي مبني على المواطنة من شأنه دمج تلك

القوى في مكونات المجتمع، كما أن تكريس واقع سياسي استبدادي أحادي التوجه، من شأنه أن يجعل تلك التيارات تغالي في رؤيتها المنغلقة فكريًا ودينيًا.

أدت هيمنة نظرية الولاية العامة والمطلقة للفقيه في إيران إلى قيام دولة دينية ذات نظام حكم ثيوقراطي؛ فقد أعطت نظرية ولاية الفقيه المطلقة للولي الفقيه هالةً من القداسة؛ فهو حاكم سياسي يحكم امتدادًا للنبوة ـ كمواصفات ومهام ـ ومن ثم تم معاملة المخالفين له على قاعدة: (الكفر والإيمان)، لا على قاعدة سياسية: (رأي ورأي آخر)، أو: (مؤيد ومعارض)، وهي الحالة التي كرستها ولاية الفقيه المطلقة بشكل كبير؛ إذ زادت من مساحة النصوص الشرعية المقدسة في الفكر السياسي الشيعي؛ مما أدى إلى تأكيد صبغة الحكومة الدينية، وتقليص دور الشعب في إدارة شؤونه من ناحية، وانفصال المؤمنين بهذا الفقه عن مجتمعاتهم المغايرة لهم مذهبيًّا من ناحية أخرى، كما أنه تاريخيًّا ـ وتأسيسًا على فكرة عصمة الأئمة ـ تم اعتماد نصوص ومقولات هؤلاء الأئمة؛ باعتبارها نصوصًا مقدسة؛ لتعوض عدم وجود نص قرآني قطعي حول التشيع والإمامة والوصية، فالمشكلة أن مساحة النص الديني في التصور الشيعي الإمامي نجدها تتسع لتشمل إلى جانب القرآن وأحاديث النبي أقوال الأئمة؛ بدءًا من علي بن أبي طالب، ودون انتهاء حتى مع غياب الإمام؛ فهناك نواب ينقلون عنه وهكذا؛ وبالتالي فالوحي لم ينقطع، وهي حالة ينتفي معها الاجتهاد تمامًا، طالما أن الأرض لا تزال موصولة بوحي السماء، ولا شك أن ذلك الطرح يمثِّل أحد أبرز تجليات الدولة الدينية وحضورها في الواقع، وهي أطروحات بحاجة لإعادة الاجتهاد الفقهي بشأنها، شريطة أن يكون ذلك الاجتهاد من داخل البيت الشيعي نفسه، تمامًا كما هو الحال بالنسبة للفقه السياسي السُّنِّي.

مثلت ولاية الفقيه المطلقة تهديدًا مباشرًا لمبدأ المواطنة والتماسك المجتمعي في البلدان التي تتواجد بها تجمعات شيعية؛ فإن إحدى المعضلات التي واجهت الفكر الشيعي الحديث بعد التطبيق الفعلي لولاية الفقيه ـ هي ما تمخض عن الحاجة لطرح مسألة صلاحية الولي الفقيه خارج الحدود الجغرافية للدولة الإيرانية، وعرفت هذه المسألة فقهيًّا بمفهوم: «الفقيه مبسوط اليد»، هل تمتد سلطته لكل الأقطار، ويلزم جميع المسلمين الشيعة مبايعته؟ أم تقتصر سلطته على الشيعة الموجودين في إيران؟ فولاية الفقيه بهذا المفهوم جعلت إيران على علاقة وطيدة بتحول ولاء الجماعات الشيعية في البلدان الأخرى، وأصبحت قابلة لأن توظف سياسيًّا واجتماعيًّا بشكل يعيق بناء الهوية الوطنية، ويقوي الهويات الفرعية، وهذا ما يمكن أن نطلق عليها: «إشكالية الولاء المزدوج»؛ فالمواطن الشيعي الذي يعيش خارج إيران إلى من يتجه ولاؤه؟ هل إلى الإمام مبسوط اليد في إيران؟ أم إلى بلده التي يعيش في كنفها؟ فلا شك أن تلك

الإشكالية قد أسهمت ـ بشكلٍ ما ـ في تقويض وإعاقة الاندماج الكامل للجماعات الشيعية خارج إيران، بل والنظر إليها باعتبارها ـ سياسيًّا وقانونيًّا ـ خارج إطار الولاء الوطني؛ فقد أدت هيمنة نظرية ولاية الفقيه المطلقة سياسيًّا ـ بشكلٍ ما ـ إلى تأزم وضع الجماعات الشيعية في العالم، وتقويض استقرارها، بل إنها أججت صراعًا سُنيًّا شيعيًّا، وعلاقاتٍ عدائيَّةً بين الطرفين، فإذا ما أجرينا مقارنة سريعة بين العلاقات السُّنِّية الشيعية قبل الثورة الإيرانية وبعدها، أدركنا كم أضرَّتْ هذه النظرية وتطبيقاتها بتلك العلاقات ضررًا بالغًا، ومن ناحية أخرى ـ وللإنصاف العلمي ـ فقد أسهم الفكر السياسي التقليدي على الجانب السُّنِّيّ الرسمي والشعبي؛ وبخاصة المتشدِّدُ منه في تأزيم هذه العلاقة.

أحد المتغيرات التي يمكن رصدها فيما يتعلق بالحالة الشيعية ـ هي أنَّ المرجعيات الدينية في الكثير من البلدان ـ مثل: العراق، واليمن، ولبنان ـ قد بدأوا يلعبون ويكررون دورًا شبيهًا بدور الولي الفقيه في إيران؛ فتورطوا في تقديم فتاوى تمثل توجيهات سياسية للحكومات والشارع والحراك السياسي، وبدا وكأنهم يقودون أنصارهم ـ على المستويين الديني والسياسي ـ في شكل يقترب من نموذج الحكومة الدينية، وهي بهذا المتغير قد تماهت كثيرًا مع التجربة الإيرانية، حتى التيارات الشيعية التي لا تتبنى نظرية الولي الفقيه اتَّبَعَتْ السياسةَ نفسَها، وهذا ما يمكن رده لمصالح براجماتية عملية، أو لرؤية فقهية سياسية ضيقة لتلك المرجعيات، ولا شك أن هذا المتغير أضعَفَ البُعدَ الوطني، وهدد وحدة هذه المجتمعات؛ إذ خلق كيانات طائفية داخلها، من شأنها أن عصفت بمبدأ المواطنة، وما نشهده في العراق، واليمن، ولبنان، ودول الخليج ـ ليس ببعيد، أضف إلى ذلك: تأجُجَ الصراع بين المرجعيات الشيعية داخل البلد الواحد؛ ففي العراق يدور صراع بين مرجعية الصدر ومرجعية الحكيم، وفي اليمن صراع آخر بين الحوثيين وبين باقي الزيديين، كذلك بروز المنافسة الفقهية والسياسية بين المرجعيات في تلك الدول وبين مرجعية الولي الفقيه؛ المتمثلة في الجمهورية الإيرانية؛ كما هو حادث الآن في التنافس السياسي بين مرجعية النجف ومرجعية قم، والذي تتجلَّى إسقاطاتُهُ على الحياة السياسية في شكل توترات داخل هذه الدول، وبالتالي تتحمل تلك المرجعيات ـ وليس المفاهيم والقيم السياسية الإسلامية ـ مسؤولية فشل وانهيار التجربة السياسية في دولهم.

بدأت تبرز قناعات لدى عدد من النخب العلمية الشرعية والجماهير الشيعية أن السيادة دينًا هي للأمة وليست للفقيه، وأن نظرية ولاية الفقيه المطلقة تتعارض كثيرًا مع هذا المبدأ ـ السيادة للأمة ـ وهو ما تجسد في القرارات المصيرية التي يتخذها الفقيه منفردًا؛ فرغم إجراء انتخابات نيابية ورئاسية في إيران كل أربع سنوات، إلا أن هذه الانتخابات لا تغير شيئًا؛ لأنها لا تمس مركز السلطة الحقيقي، وعليه فإن الديمقراطية

الإيرانية ـ هي في التحليل الأخير ـ ديمقراطية شكلية، ذات مضمون استبدادي؛ فقد أجرت نظرية الولي الفقيه تغييرات جوهرية على الفكر السياسي الشيعي الإمامي بعد الثورة الإسلامية في إيران؛ إذ انتقلت به من مرحلة الأمة الإسلامية، إلى الأمة الشيعية، إلى أمة ولاية الفقيه المطلقة، إنها رحلة معاكسة لقانون التطور، رحلة من سعة الإسلام إلى ضيق التمذهب؛ فقد زادت تجربة ولاية الفقيه في تراجُعِها، لتجد نفسها اليوم بصدد إعادة إنتاج نظام حكم استبدادي ثيوقراطي، والمفارقة أن الثورة الإيرانية قد قامت بالأساس ضد الاستبداد السياسي لأسرة بهلوي، ثم هي اليوم تنتهي إلى استبدادين ديني وسياسي معًا؛ حسبما يذهب المعارضون من الإصلاحيين في إيران.

هناك حقيقة تاريخية من الأهمية بمكان؛ هي أنه حين قامت الثورة الإسلامية في إيران، شاركت فيها تيارت متنوعة (ديني، وقومي، وليبرالي، واشتراكي يساري) وهذا ما أعطاها شكلًا تعدديًا قبل أن يهيمن تيار ولاية الفقيه عليها، وقبل تقنينها بنظرية حكومة الولي الفقيه؛ لتتحول بمرور الوقت إلى ولاية الفقيه المطلقة؛ ومن ثم رفضت الآخر، وأصبح يُنظر إليه بتوجس؛ واعتباره على شفا الخروج من حظيرة الإيمان، كما أنه ـ تاريخيًا وحتى الآن ـ لم يكن هناك إجماع داخل الأوساط الشيعية على نظرية ولاية الفقيه؛ باعتبارها الرؤية الشرعية الإمامية المؤكدة والمجمع عليها، فهناك نظرية ولاية الفقهاء على قاعدة الشورى، وهناك ولاية الأمة على نفسها، أضف إلى ذلك النظرية الأساسية التقليدية التي كانت تدعو لرفض أي دور سياسي للأمة الشيعية قبل خروج المهدي المنتظر، وهي رؤى مناقضة لمقولات دعاة نظرية الولي الفقيه بأنها التمثيل الحقيقي للفكر الشيعي الإمامي، وهي حقيقة تدعونا للتساؤل: هل لو كانت الثورة الإيرانية قد حافظت على مسارها التعددي ليتأسس عليه نظام حكم أكثر انفتاحًا وأكثر تعبيرًا عن مكونات المجتمع الإيراني على تباينها دينية كانت أم عرقية أم سياسية ـ: ألم يكن ذلك من شأنه أن يخلق واقعًا مغايرًا للواقع الحالي، واقع يعبر تعبيرًا صادقًا عن سيادة الأمة؛ لتتمخض عنه نهضة إيرانية حقيقية، وعلاقات أكثر قربًا مع السُّنَّة؟ لا شك أن الإجابة هي: نعم، وهي إجابة كانت ستتأكد أكثر لو أن العالم السُّنِّي كان قد سلك التوجُّهَ نفسَهُ المتمركزَ حول سيادة الأمة؛ فالمسؤولية إذًا مشتركة بين الطرفين.

بشكل عام ـ وكما يرى بعض الباحثين ـ فإن إشكالية التيارات السياسية التقليدية: شيعية كانت أم سُنِّية، هي فيما يطرحانه من تصور لنظام الحكم هو أقرب إلى نموذج الدولة الدينية الثيوقراطية؛ إذ إنها ترى في نفسها: الممثل الوحيد للدين، وأن ما تقدمه من تفسير هو التفسير الصحيح، وما دونه باطل، لذا تنظر للآخر باعتباره خارج الملة؛ ومن ثم يرى كثيرون ـ تأسيسًا على هذا الطرح ـ أنه لا تعددية سياسية أو إمكان خلق أرضية مشتركة للتعايش في ظل حكم هذين التيارين، وفي هذا الصدد يمكننا القول: إن

نظرية ولاية الفقيه المطلقة في نسختها الخُمَينِيَّة تتشابه كثيرًا مع مفهوم الحاكمية لدى بعض التيارات السلفية الجهادية؛ فكلاهما يقود في منتجه الأخير إلى دولة دينية، يحتكر فيها رجال الدين تفسير وتأويل النص الديني، وسُبل إنزاله على الواقع؛ ومن ثم فكل رؤية تتعارض معهم يتم التعامل معها باعتبارها خارج دائرة الإيمان.

كما لاحظت الدراسة أن كلا الطرفين - السُّنِّي والشيعي - في اللحظات التنويرية كانا يحملان هَمًّا إنسانيًا وإسلاميًّا مشتركًا؛ لأن العالم الإسلامي جسمٌ واحدٌ لا يتجزأ، سُنيًا كان أم شيعيًّا، فلا يجد المفكر الشيعي أيَّ حرج في الحديث عن إعجابه بالمفكر السُّنِّي وتأثره به، والعكس، في المقابل؛ حين بدأت إرهاصات التراجع الفكري والفقهي، وكذلك الممارسة السياسية العملية.. رأينا التراشقات العدائية بين الطرفين، فمن يذكر الآخر بخير، يُتَّهَم من أبناء مذهبه بالخيانة، وأنه بحديثه هذا يدعو ويبشر بالمذهب الآخر، وسط هذا الجو المشحون بالتخوين وهواجس التكفير انكفأ كل على مذهبه ليجتهد في استخراج نصوص تراثية وإعادة تأويلها بما يثبت صحة مذهبه وكذب ادعاء المذهب الآخر.

وعليه؛ فالملاحظة الجديرة بالتأمل هنا، والتي هي مثار اهتمام هذه الدراسة بصفة أساسية، يمكن أن تتجسد في التساؤل التالي: هل إذا تطور الفقه والفكر السياسي لكلا المذهبين - السُّنِّي والشيعي - نحو تبني فكر اجتهادي مقاصدي، يعطي السيادة للأمة؛ لتقرر مصيرها، دون وصاية من أحد عليها، مع الإفادة من كل معطيات الحضارات الأخرى، شريطة أن يكون المجتمع هو المنوط بتفسير الأحكام الدينية السياسية ومراقبة تنفيذها على أرض الواقع، إذا ما حدث ذلك مستقبلًا، هل من الممكن أن تخفت حدة الصراعات والتوترات المذهبية السُّنِّية والشيعية لتتقلص بمرور الوقت؟ يرى البعض أن الإجابة قد تكون بنعم؛ إذ إنه لو أمكن التوصل إلى صيغة نظام حكم، ينبثق عن نظرية سياسية متكاملة تحترم الخصوصيات للجماعات الدينية والمذهبية والعرقية، وتمثل الشعب تمثيلًا حقيقيًّا - فلا سيادة لولي فقيه أو لتيار ديني حاكم، بل هي للأمة بمجموعها؛ باعتبارها حارسًا مسؤولًا عن حفظ الدين وتطبيق الشريعة؛ من خلال سيادتها ومشاركتها في صنع واتخاذ القرار السياسي - كذلك على هذه النظرية السياسية أن تعلي من شأن الوطن والمواطنة - على حساب الاعتبارات المذهبية أو العرقية - وتُحدِث تنمية حقيقية ليتطور معها التعليم؛ فينتفي الجهل، وتُطلَق الحريات؛ فيضمحل الاستبداد؛ ومن ثم التشدد الديني والمذهبي؛ وعليه يصبح المناخ مواتيًا لانطلاقة حضارية حقيقية على كلا الجانبين.

خلاصة الباب الأول:

وفي نهاية هذا الباب؛ يجب الإقرار بأن مجمل التاريخ الإسلامي بدايةً بعهد الرسول ومرورًا بعصر الخلفاء الراشدين والخلافتين: الأموية والعباسية، وانتهاء بسقوط الخلافة العثمانية، ثم عصر الدول القومية، حتى انطلاق الربيع العربي ـ: يمثِّلُ هذا كلُّهُ مادَّةً ثرية للباحثين، مع ما اكتنفه من الكثير من العثرات والسلبيات في الممارسة السياسية؛ فالتحليل التراكمي له يفرض علينا استخلاص ما به من عبر ودروس، واستيعابها جيدًا؛ لتلافي عملية الاستنزاف الدائم التي تعرضنا لها طوال تاريخنا وحتى لحظتنا الراهنة.

رأينا كيف استطاع المسلمون مع بداية حقبة الخلفاء الراشدين إدارة واقعهم السياسي باقتدار وباجتهاد بشري محض؛ إذ لم يعد الرسول موجودًا بينهم مُصوِّبًا مسيرتَهمُ السياسية، وقد نجحوا بقدر كبير في إدارة شأنهم السياسي في بادئ الأمر؛ إذ كانت جذوة الحضارة الإسلامية لا تزال مشتعلة، تسري روحها بقوة في شرايين الأمة ومجتمعاتها ـ غير أن الأمور سرعان ما أفضت إلى عدم استقرار سياسي بعد مقتل عثمان بن عفان، تبعه انهيار كبير لكل قيم التجربة السياسية التي أُقِرَّتْ في فترة عهد الرسول والخلفاء الراشدين من بعده، وكذلك آليات تطبيقها، ووقعت الأمة تحت حكم أنظمة سياسية استبدادية ـ وإن ظل مشعل الحضارة متوقدًا لفترات طويلة بعدها؛ بفضل المجتمع ذاته؛ أي: ما يمكن أن نطلق عليه: الدور الفعال للمجتمع المدني الإسلامي بعيدًا عن السلطة الحاكمة، غير أنه خبا بمرور الوقت ـ فكانت نتيجة ذلك كلِّهِ ما وصل إليه حال الأمة من تخلف في شتى المجالات.

وفي المائة سنة الأخيرة تحديدًا، كان التيار الإسلامي بشقيه السُّنِّي والشيعي يدور في حلقة مفرغة، تقوده إلى حلقات أكثر ضياعًا، ووضع أكثر تعقيدًا وضبابية، بالرغم من البداية المستنيرة للمدرسة الاجتهادية ـ بقيادة الأفغاني، ومحمد عبده، والشيرازي، ومحمد حسين النائيني، ورشيد رضا وتلامذتهم ـ والتي استجابت لحاجة اللحظة ولواقعها الذي تمخضت عنه، إلا أنه وبمرور الوقت انتكست نحو مدرسة تراثية، أعطت جُل تركيزها للجانب السياسي، وتغيير أنظمة الحكم من أعلى لدى السُّنَّة، وتطبيق الولاية المطلقة للفقيه لدى الشيعة ـ هذان التوجهان اللذان عصفا بمبدأ سيادة الأمة ـ وذلك دون طرح برنامج سياسي تنموي إحيائي، ينبثق عن نظرية متكاملة للحكم، ويكون تجسيدًا لها، وتعبيرًا عن المشاركة الشعبية وإرادة الأمة؛ إذ إنه نتيجة لعدم وجود هذه النظرية، انتفت البرامج السياسية والتنموية، وهذا ما أفضى إلى معارك وصراع هوية، نُسجت حوله الكثير من التساؤلات التي أصبحت هاجسًا يؤرق الأمة، ومن ثم أدت إلى تفريقها إلى تيارات متناحرة، قاد هذا الواقعُ العالمَ الإسلاميَّ إلى مزيد من التخلف.

يقينًا كان هذا كلُّهُ نتيجة حتمية لِفقدان العالم الإسلامي لرؤية متكاملة لفكر سياسي متطور يمثل ثقافة مجتمعية؛ وعليه يمكن أن يتجسد في مشروع نظرية حكم سياسية حية ومتطورة، تضمن تداولًا سلميًّا للسلطة، وتحقق تنمية حقيقية، وتكون قادرة على استيعاب تطورات الواقع؛ باتِّصافها بقدر عالٍ من المرونة؛ إذ إن صياغة وإقرار نظرية سياسية يمثل قمة النضج السياسي، فهي تعبير عن أن الممارسة السياسية أصبحت تسير وفق خطة مرسومة مسبقًا، وليست عملًا عشوائيًّا ارتجاليًّا، إذ لم يعد مقبولًا أن نبقى أسرى لخلافات ضَيِّقة على مفردات فقهية تراثية جزئية تنتمي للماضي، في حين أن الأمم من حولنا قد اتجهت بالفعل نحو تأصيل السياسة في شكل علم حقيقي، له مقوماته واستقلاليَّتُهُ التامَّةُ عن العلوم الأخرى، ونحو بناء نظريات سياسية حاكمة لمجتمعاتها ومعبرة عن رغبات مواطنيها.

ولكن السؤال المفصليُّ هنا: هل من الممكن أن تتبلور ملامح لنظرية سياسية إسلامية، تتوافق مع قيم ومبادئ الإسلام، وفي الوقت ذاته تتطور نحو فكر سياسي حديثٍ ومتقدِّم؟ تفترض هذه الدراسة أن هذا بالإمكان، شريطة المواجهة الحاسمة لعدد من العقبات والتحديات التي تقف دون بلورتها وتأطيرها بشكل علمي، وهذا ما سيكون موضوعَنا في الباب القادم؛ إذ نلقي الضوء على أبرز التحديات التي تقف حائلًا دون صياغة وبلورة هذه النظرية حتى الآن.

نتائج واستخلاصات الباب الأول:

بشكل عام يمكن تلخيص أبرز ما توصلت إليه الدراسة في الباب الأول من ملاحظات في النقاط التالية:

• ثمة حقيقة علمية توصلت إليه الدراسة؛ مفادها أن مجمل التاريخ السياسي الإسلامي يشكل مادة ثرية للغاية في عملية التنظير السياسي المعاصر - رغم ما اكتنفه من العثرات والسلبيات في الممارسة السياسية - فالتحليل التراكمي للتراث يفرض علينا استخلاص ما به من عبر ودروس، واستيعابها جيدًا؛ لتلافي عملية الاستنزاف الدائم التي تعرضت لها الأمة طوال تاريخها وحتى اللحظة الراهنة.

• انقسم التاريخ السياسي الإسلامي إلى عدد من الحقب التاريخية المتباينة؛ بدأت بحقبة الرسول ﷺ، والتي هي في الحقيقة أعظم من كونها مجرد حقبة سياسية؛ فالرسول - عليه الصلاة والسلام - لم يأت كحاكم، بقدر ما كان رسولًا ومبلغًا لرسالة السماء؛ فهو ﷺ صاحب رسالة سماوية، ذات رؤية كلية للوجود، أما الممارسة السياسية للرسول، فقد كانت قضية ثانوية، ولا يمكن ادِّعاءُ أنه كان مجرد حاكم سياسي؛ فقد كانت الممارسة السياسية للرسول من قبيل العمل اليومي الحياتي، ومهما

يكن من أمر، فقدِ اتَّسَمَتْ تلك الحقبةُ سياسيًّا بسِمَةٍ أساسيَّة، جعلتها متفردة عن غيرها من الحقب التاريخية التالية لها؛ وهي ارتباطها بالوحي، وبوجود الرسول الكريم بين المسلمين مُصوِّبًا مسيرتَهم، وهي الحقبة التي استقرت فيها القيم والمبادئ السياسية العامة للحكم؛ فتم السماح للمسلمين بالمشاركة بآرائهم؛ على اعتبار أن اجتهاد الرسول في الشأن السياسي إنما هو اجتهاد بشري دنيوي؛ فالرسول ﷺ وإن كان معصومًا دينيًّا، إلا أنه أصَّلَ لممارسة هذه القيم، فلا شك أن إشراك الرسول الكريم للمسلمين في الأمور البشرية السياسية، وفي اتخاذ القرار السياسي، دون أن ينفرد به وحده ـ تشكل كلُّها ملامحَ تجسِّد نواة جيدة لمؤسسية نظام الحكم آنذاك، وإن كانت لا تتطابق كثيرًا مع ما يعنيه الأمر في أيامنا هذه من مؤسسات حكم عصرية، وما اتجهت إليه من تعقيد، إلا أنه مع ذلك كله تظل تجربة الرسول سابقة وفريدة مقارنة بأنظمة الحكم في ذلك الزمان، كما أن الملاحظة الأساسية التي يجب أن تستقر في الوعي الجمعي للأمة، والمتعلقة بهذه الحقبة ـ هي سكوت القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية الشريفة عن تحديد خليفة بعينه للرسول ﷺ أو نظام سياسي معين؛ وهذا يعني تركَ هذا الأمر للأمة لتقرره؛ باعتبارها صاحبة السيادة، وهو الفهم الذي كان متجذرًا في وعي الأمة وقتَ وفاة الرسول ﷺ؛ فاتجهت إلى عقد اجتماع سقيفة بني ساعدة.

● تعد التجربة السياسية للخلفاء الراشدين من الثراء والنضوج سواء على مستوى الفكر أو الممارسة في كيفية التعامل مع مستجدات الواقع في أول مواجهة مباشرة معه بعد انقطاع وحي السماء بوفاة الرسول الكريم؛ إذ استطاع المسلمون في هذه الحقبة ـ باجتهاد بشري محض ـ إدارة دولتهم باقتدار، مع مراعاة التوسع الكبير الذي شهدته حدود الدولة الإسلامية في تلك الفترة بشكل غير مسبوق؛ حيث ضمت أُمَمًا وشعوبًا متباينة، وطرأت عليها مُستجِدات، لم تكن في عهد الرسول ﷺ، مثل هذه المستجدات لم يواكبها نموٌّ وتطورٌ في الفقه والممارسة السياسية بالقدر الكافي؛ ما جعل الدولة الإسلامية الشابَّةَ تدخل دائرة ما أُطلق عليه: «الفتنة الكبرى».

● لا تزال الفتنة الكبرى التي حدثت في نهايات فترة الخلافة الراشدة بحاجة لمزيد من الدراسات، التي من شأنها إلقاء الضوء بالتحليل العميق على المتغيرات الجديدة في تلك المجتمعات، سواء المراكز أو الأطراف؛ إذ إن ما حدث هو التركيز على مراكز اتخاذ القرار فقط، في كل من المدينة، ومكة بشكل نسبي، مع إهمال امتدادات الخلافة وأطرافها، حتى في بعض المواقع الإستراتيجية ـ كالعراق، والشام، ومصر ـ بما تحويه من قوة، وكثافة بشرية واقتصادية وسياسية، وبالنظر إلى الأدبيات المختلفة التي تناولت تلك الأزمة؛ فإنه يتضح جليًّا أن المؤرخين قد تعاملوا مع هذه الحقبة بتحليل تاريخي وصفي فقط، دون التعرض إلى النوازع الإنسانية، والظروف السياسية والاجتماعية

والاقتصادية المحيطة بهذه الأزمة، وذلك على الرغم من تعدد التأثيرات والتداعيات التي خلفها ذلك الحدث على الأمد القريب أو البعيد؛ ومن ثم يتعين على الباحث أو الدارس لفترة الخلافة الراشدة أن يضع هذه المتغيرات وإسقاطاتها في ذهنه حتى يصل إلى تحليل ونتائج أكثر دقة بشأنها، وأن يأخذ في حسبانه أن تلك التحديات والإشكاليات التي واجهت عثمان ومن بعده علي ﵄ لم تكن تتعلق بقدراتهم الشخصية وأسلوب إدارتهم السياسية، بقدر ما كانت تحديات وإشكاليات ناجمة عن النمو المفاجئ والسريع والكبير للمجتمع والدولة الإسلامية من حيث الحجم والكم، والتنوع والتباين الجغرافي والبشري والاجتماعي والاقتصادي، وهي معطيات - دون شك - تفوق قدرة النظام السياسي - في ذلك الوقت - على مواجهتها، وهو ما يؤكد حاجة الأنظمة السياسية لتطوير مستمرٍّ مستندٍ لنظريَّةٍ حيَّة ومتطورة - كما تفترض الدراسة - فالمعارك - كالجَمَل وصِفِّين، وغيرها - تشكل تجسيدًا لعدم مقدرة نظام سياسي - كان ناجحًا في الماضي أمام تحديات بعينها - على مواجهة تحديات جديدة منبثقة من واقع متغير؛ فقد مثَّل النُّمُوُّ الفائقُ السرعة لتلك الأمة اجتماعيًّا وسياسيًّا وإقتصاديًّا وجغرافيًّا وبشريًّا وما ضمته من مجتمعات متباينة، تحدِّيًا كبيرًا أمام النظام السياسي القائم في ذلك الوقت، والذي لم يَنْمُ هو الآخر بشكل مناسب ومكافئ مع نمو الدولة؛ ففي حين كان يأخذ خطوة للأمام، كان الواقع يتخذ خطوات، نعم كان هناك تطوُّرًا ملحوظًا لا يمكن إنكاره، لكنه لم يكن يرقى لحجم تحديات الواقع الدائر في ذلك الوقت، فحدثت الأزمة ومن ثم الفتنة الكبرى؛ من هنا تمثلت فرضية هذه الدراسة فى الحاجة لنظرية سياسية (حية/ متطورة)، فلا تتوقف عن مجاراة الواقع الذي هو أيضًا في صيرورة مستمرة ولا نهائية.

افتقدت الخلافة - في أغلب الفترات التاريخية التالية لحقبة الخلافة الراشدة - لمسألة الشرعية السياسية المستمدة من الأمة، والتي هي انعكاس لسيادة الله ﷻ، على اعتبار أن الأمة بمجموعها منوطة بتطبيق شريعته تعالى كما كان الحال في حقبة الخلافة الراشدة، غير أن ما حدث في تلك الحقبة شكل انتكاسة كبرى لهذا المفهوم؛ إذ أضفى الحكام على أنفسهم شرعية ذات ديباجات دينية زائفة؛ بإدعاء أن الله تعالى هو الذي أعطاهم الشرعية بشكل مباشر؛ وبالتالي فهم ليسوا بحاجة لرأي الأمة، وبمرور الوقت أضيفت إلى تلك الحالة صور أخرى للشرعية كان من أبرزها، أن يستمد الخليفة شرعيته من حكام الولايات المتغلبين، فيكون الاعتراف بهم مقابل الدعوة للخليفة على المنابر، وبذلك غيبت الأمة، وهمِّشت؛ كفاعل رئيسي يمنح السيادة والشرعية، كما ذهب كثير من الفقهاء لشرعنة فكرة التغلب - بغض النظر عن مقصدهم ونواياهم - ومن ثم: أصبحت نظرية: «ولاية المتغلب» نظريَّةً متواترة في الفقه الإسلامي؛ مما برر لكثير من

الطامعين عمليات الاستيلاء على السلطة بالقوة، وإذا ما كان ديننا يدعونا إلى النظر في المآلات، فيمكن القول: إن هذه النظرية قد أضرَّت كثيرًا بمسيرة الأمة السياسية والحضارية؛ بداية من عهد معاوية وحتى اللحظة الراهنة؛ ومن ثم وجب إعادة النظر فيها فقهيًا وفكريًا، فقد أسس كثير من الفقهاء المنادين بتلك النظرية طرحهم الفقهي على فرضية الاعتراف بالأمر الواقع ـ باعتباره استثناءً ـ ومن ثم شرعنته لتجنيب الأمة الفتنة وسفك الدماء، غير أن ما حدث هو انتقال الأمة من فتنة إلى فتن ومن وضع استثناء إلى قاعدة وسُنَّة متبعة؛ فدخلت الأمة في عصور من الاضطراب كانت نتيجتها ما وصلت إليه من حال في لحظتها الراهنة، وهذا يقتضي العودة للأمة؛ مصدرًا وحيدًا للسيادة والشرعية السياسية.

● فيما يتعلق بالفقه والفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، يمكن القول: إنه قد بدأ تنويريًا وناظرًا ومتطلِّعًا للمستقبل بشكل إيجابيٍّ، غير أنه ـ وبمرور الوقت ـ قد ارتد إلى الماضي في محاولة لإحيائه بشكله التراثي القديم؛ إذ إنه مع بدايات القرن الماضي كان الإنتاج الفكري والفقهي السياسي لمعظم المفكرين والمصلحين ـ كرفاعة، والأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا، والسنهوري وغيرهم ـ يتمحور حول طرح مشاريع للمستقبل؛ عبر الانخراط في عملية اجتهادية شرعية، من شأنها الوصول إلى صيغة فكرية سياسية تمثل بوابة العبور نحو واقع جديد أفضل للأمة، غير أنه وبمرور الوقت، أخذ هذا الفقه في التمركز حول الماضي وتراثه السياسي والحضاري والحنين إليه ـ فقهًا وفِكرًا ـ ومن ثم الدعوة لتطبيق هذا التراث بكل حذافيره وفرضه على الواقع، وهو ما يشكل انتكاسة كبرى عن روح القيم السياسية للخلافة الراشدة.

ثمَّة عواملُ عديدة أدت إلى عدم انتشار الفكر النهضوي الإصلاحي الحديث؛ منها:

ـ أن هذا الفكر لم تَجرِ صياغتُهُ في إطار برنامج تفصيليٍّ قابلٍ لإنفاذه على أرض الواقع.

ـ فِقدانه لقاعدة شعبية وجماهيرية مؤمنةٍ به، تدعمه وتنقله من حيز التنظير إلى حيز التطبيق العملي.

ـ عدم توفُّر مناخات مواتية لانتشاره؛ إذ تقاطعت عوامل داخلية وخارجية حالت دون ذلك، وهذا ما تجسد في الصراعات الطائفية والمذهبية ذات الديباجات السياسية، إضافة إلى الاستبداد السياسي، والاستعمار العسكري والثقافي والفكري الذي ضرب المنطقة.

تعاني كثير من التيارات السياسية الإسلامية المعاصرة من التركيز بشكل أساسي على فقه العبادات، وإهمال فقه المعاملات؛ وفي القلب منه القضايا العامة، ونظام

الحكم الذي هو بحاجة لاجتهاد مستمر؛ فقد أثبتَتِ التجاربُ والممارسة السياسية على أرض الواقع نقصَ خبرة وسطحية رؤية فكر هذه التيارات في تعاطيها مع الفقه السياسي الشرعي أو الواقع السياسي اليومي، ومحاولة تعويضهم ذلك بالطرح العقائدي الأيديولوجي، بدلًا من البرامج التفصيلية؛ الأمر الذي أجج الصراع حول الهوية، وأنتج استقطابًا حادًّا داخل المجتمع، نعم: هناك تراثٌ ضخم من الاجتهاد، غير أنه يتحرك بجناحين: أحدهما عملاق؛ وهو الاجتهاد في فقه العبادات، والآخر قَزَّمَتْهُ الظروف السياسية التي مر بها العالم الإسلامي؛ وهو فقه المعاملات ـ وبخاصة الشِّقُّ السياسي منه ـ غير أنه شَهِدَ حراكًا وتطورًا في العقود الأخيرة، إلا أنه ـ وكما يذهب كثيرون ـ سار في أغلبه في الاتجاه الخطأ؛ إذ اتَّجَهَ إلى معركة داخلية حول مفردات سياسية بين التيارات الإسلامية، معلنًا عن: «معركة هدر»، وهو ما اصطلحت الدراسة على تسميته: «فقه الاستنزاف»، والذي أهدر القدرات العقلية للأمة، واستنفذ طاقاتها في مسائل خلافية لا طائل منها، ودون تقديم بديل حقيقي قابل للتطبيق، وهذا خلل يفرض علينا أن نُعيد النظر في هذا التوجه، لنُؤسِّس لمرحلة جديدة من الاجتهاد نحو البناء والتأسيس لنظرية سياسية متكاملة.

يأخذ البعض على التيارات السياسية الإسلامية المعاصرة إهمالها لدور المجتمع بمكوناته في عملية التغيير، والاعتماد على التنظيمات والنخب، على الرغم من أن المجتمع هو المستهدف بمشاريع تلك التنظيمات من ناحية، وهو المحرك الأساسي للتغير وصانعه من ناحية أخرى، وتشير تجارب ثورات الربيع العربي إلى هذا المعنى بشكل واضح؛ حيث شَكَّلَت الجماهير الفاعل الأبرز في هذا التغيير، ثم استغلته التنظيمات والتيارات لاحقًا؛ من هنا كان الإيمان بالمجتمع ودوره الفاعل في التغيير هو المنطلَقَ الأساسيَّ نحو أيَّةِ محاولة لصناعة نهضة حقيقية.

اتسم الفقه التراثي القديم في منطلقاته وحراكه بعدد من السمات الأساسية؛ لعل أبرزها:

ـ فردية الاجتهاد وافتقاد التوحد في شكل اجتهاد جماعي يقدم رؤية ذات صبغة شمولية تضع ملامح مشروع حضاري للأمة.

ـ أن هذا الفقه جاء نتاج واقع تاريخي مأزوم، وليس محصلة اجتهاد علمي موضوعي مستقل؛ بل دائمًا ما كان مرتبطًا بمواقف سياسية مسبقة ينطلق منها، الأمر الذي أدَّى إلى أوضاع مقلوبة؛ فالاجتهادُ الفقهي السياسي يجب أن يظل دائمًا المنطلَقَ الذي ينطلق منه الموقف السياسي، لا العكس.

ـ تبني مفهوم فردية مؤسسة الحكم وتمحورها حول شخص الحاكم، وهذا أمر لم يعد يناسب عصرنا الذي أصبحت فيه المؤسسية سمة رئيسية لنظمه وأوضاعه، فالواقع قد

تغير بشكل جذري، والرئيس لم يعد يمثل إلا فردًا داخل مؤسسة، وله صلاحيات لا يملك تجاوزها؛ فالأمة بحاجة لفقه جديد، يتناسب وهذا الواقع الجديد، ومن ثم فلا يجب إسقاط الاجتهادات الفقهية القديمة على الواقع المعاصر، دون مراعاة هذا التطور الجوهري وتلك النقلة النوعية الهائلة من حكم الفرد إلى حكم المؤسسة؛ فقد أصبحت الدولة المعاصرة دولة المؤسسات؛ تتمتع بالاستقلالية التامة، وعدم التبعية للحاكم، وارتباطها بالحاكم ما هو إلا ارتباط منظم بقواعد محددة من خلال مواثيق دستورية وقانونية بما يحقق ويستهدف عدم طغيان أو استبداد مؤسسة على أخرى؛ من هنا يمكننا القول: إن تكوين الدولة المعاصرة أصبح متناقضًا مع الاجتهادات التاريخية القائمة على حكم الفرد، والمتمحورة حوله، فهذا الاجتهاد القديم أصبح منفصلًا عن الواقع؛ وبالتالي غير قابل للتطبيق، كما يؤكد الواقع المعاصر بشاعة النتائج الناجمة عن الممارسة السياسية الصادرة عن حكم الفرد، وتلك الرؤي الفقهية الضيقة، وعليه يجب أن تنطلق الاجتهادات الفقهية السياسية من منطلقات جديدة مرتبطة بالواقع المعاصر.

- تركيزه وإلحاحه على فكرة أممية الخلافة، وأن الدولة الإسلامية يجب أن تكون دولة واحدة، وأن من خرج عليها خرج على الإسلام وبالتالي رفض الدول الوطنية من هذا المنطلق.

● فيما يتعلق بالفكر والفقه السياسي الشيعي، حاولت الدراسة الوقوف على ملامحه الأساسية، ودور الظروف والأحداث التاريخية في صياغته وتبلوره، وصولًا إلى ما آل إليه أمره في اللحظة الراهنة، وتوصلنا إلى وجود تشابه في تطوراته ومنعطفاته الفكرية والفقهية مع الفكر السياسي السُّنِّي في فترات عديدة من التاريخ الإسلامي، كما تبلور هذا التلاقي كثيرًا في حقبتين هما: حقبة تأسيس التيار الشيعي في أواخر عصر الخلافة الراشدة، وحقبة التاريخ الحديث مع انطلاق عصر النهضة الإسلامية بشقيها السُّنِّية والشيعية؛ ففي حقبة التأسيس في عصر الخلافة الراشدة كان التيار الشيعي عبارة عن تيار معارضة عام يتجسد في فريق من المسلمين ذو رؤية مختلفة لبعض المسائل التي تتعلق بالحكم والحكام؛ مما أعطى ثراء لمبدأ التعددية السياسية، كما كان كلا التيارين يؤمنان بمفهوم ومبدأ سيادة الأمة من خلال البيعة الحرة والشورى؛ فلم تكن نظرية الإمام المتغلب قد طغت على المشهد السُّنِّي، ولم تكن فكرة التعيين بالنص الإلهي قد تبلورت في الفكر الشيعي، وفي حقبة عصر النهضة الحديث اتسم في مسيرة تطوره بعدد من السمات التي ميزت الفكر السياسي السُّنِّي؛ فمع نهاية القرن الثامن عشر اتخذ الفكر السياسي الشيعي منحًى تجديديًّا اجتهاديًّا متطورًا، وداعيًا لانفتاح حضاري على الثقافات المختلفة مجسدًا حالة رائعة من الالتقاء المشترك في الأهداف والطموحات السياسية مع المفكرين المسلمين ذوي النزعة الاجتهادية التجديدية، بل ومشاركًا ومتفاعلًا مع أطروحات كثيره مع المفكرين من رواد عصر النهضة السُّنِّي.

بَيْد أن انتكاسة قد حصلت للمدرسة الاجتهادية السياسية في الحقبة المعاصرة بشكل متوازٍ مع تراجع الفكر السياسي السُّنِّي المعاصر ـ وبخاصة في فترة ما بعد الثورة الإسلامية في إيران ـ وهذا ما أدى إلى تبني أهداف ذات رؤية قاصرة، وانقطاع التواصل الحضاري، ونمو العلاقات العدائية بين الطرفين تجلَّتْ في اللحظة الراهنة في شكل قلاقل وتوترات طائفية وحروب أهلية في سوريا، واليمن، والعراق، ولبنان، والبحرين، وغيرها من البلدان، فحين بدأت إرهاصات التراجع الفكري والفقهي، وكذلك الممارسة العملية، رأينا التراشقات العدائية بين الطرفين، وسط هذا الجو المشحون بالتخوين وهواجس التكفير انكفأ كل على مذهبه؛ ليجتهد في استخراج نصوص تراثية، وإعادة تأويلها بما يثبت صحة مذهبه وكذب ادعاء المذهب الآخر.

وبشكل عام؛ تمركزت إشكالية الفقه والفكر السياسي الشيعي الحديث والمعاصر حول محاولة تحديد إجابة للسؤال التالي: لمن الولاية في غياب الإمام المهدي الثاني عشر: هل هي للفقيه الجامع للشرائط؟ أم للأمة؟ أم لهما معًا؟ وهو السؤال الذي يرى كثيرون أن الثورة الإيرانية بقيادة الخميني حاولت أن تجيب عليه من منظورها بأن الولاية للفقيه الجامع للشرائط، لتتحول بمرور الوقت لولاية مطلقة لا تعبأ كثيرًا بسيادة الأمة، ولا بمبدأ الشورى؛ لتجد التجربة الإيرانية نفسها اليوم بصدد إعادة إنتاج نظام حكم استبدادي ثيوقراطي، والمفارقة أن الثورة الإيرانية قد قامت بالأساس ضد الاستبداد السياسي لأسرة بهلوي، ثم هي اليوم تنتهي إلى استبدادين: ديني وسياسي معًا؛ فقد أعطت نظرية ولاية الفقيه المطلقة للولي الفقيه هالةً من القداسة؛ فهو حاكم سياسي يحكم امتدادًا للنبوة ـ مواصفاتٍ ومهامَّ ـ ومن ثم تم معاملة المخالفين له على قاعدة دينية: (الكفر والإيمان)، لا قاعدة سياسية: (رأي ورأي آخر)، أو: (مؤيد ومعارض)، وهي الحالة التي كرستها ولاية الفقيه المطلقة بشكل كبير؛ إذ زادت من مساحة النصوص الشرعية المقدسة في الفكر السياسي الشيعي؛ مما أدى إلى تأكيد صبغة الحكومة الدينية، وتقليص دور الشعب في إدارة شؤونه، وتأسيسًا على فكرة عصمة الأئمة تم اعتماد نصوص ومقولات هؤلاء الأئمة باعتبارها نصوصًا مقدسة؛ لتعوض عدم وجود نص قرآني قطعي حول التشيع والإمامة والوصية، الأمر الذي أدى إلى اتساع مساحة النص في التصور الشيعي الإمامي؛ لتشمل إلى جانب القرآن وأحاديث النبي أقوال الأئمة، بدءًا من علي بن أبي طالب، ودون انتهاء حتى مع غياب الإمام؛ فهناك نواب ينقلون عنه وهكذا؛ وبالتالي: فالوحي لم ينقطع، وهي حالة ينتفي معها الاجتهاد تمامًا، طالما أن الأرض لا تزال موصولة بوحي السماء، ولا شك أن ذلك الطرحَ يُشكِّل أحد أبرز تجليات الدولة الدينية، وظهورها في الواقع، وهي أطروحات بحاجة لإعادة الاجتهاد الفقهي، شريطة أن يكون ذلك الاجتهاد من داخل البيت الشيعي نفسه.

كما مثلت ولاية الفقيه المطلقة تهديدًا مباشرًا لمبدأ المواطنة والتماسك المجتمعي في البلدان التي تتواجد بها تجمعات شيعية؛ إذ أصبحت هذه التجمعات متهمة بولائها للولي الفقيه في إيران أكثر من ولائها لأوطانها، وهذا ما أدى إلى تأزم وضع الجماعات الشيعية في العالم وتقويض استقرارها؛ بل وصل الأمر في بعض الأحيان إلى تأجيجِ صراعًا سُنيًّا شيعيًّا وعلاقات عدائية بين الطرفين، ومع هذا كله فقد بدأت تتطور قناعات لدى عدد من العلماء والنخب والجماهير الشيعة بأن نظرية ولاية الفقيه المطلقة تتعارض كثيرًا مع مبدأ السيادة للأمة؛ وخاصة في القرارات المصيرية التي يتخذها الفقيه منفردًا، ومن ثم ظهر في السياق الشيعي رؤى وأطروحات اجتهادية جديدة، بدأت تعبر عن نفسها مستلهمة فكر رواد النهضة الشيعية لتنادى بدور أكبر للأمة في العملية السياسية.

تلك هي رحلة الفكر السياسي الشيعي الحديث والمعاصر صعودًا وهبوطًا، ولعل أحد أبرز المتغيرات التي يمكن رصدها فيما يتعلق بالحالة الشيعية ـ هي أن المرجعيات الدينية في الكثير من البلدان العربية؛ مثل: العراق، واليمن، ولبنان قد بدأوا يلعبون دورًا شبيهًا بدور الولي الفقيه في إيران؛ فتورطوا في تقديم فتاوى تمثل توجيهات سياسية للحكومات والشارع والحراك السياسي، وبدا كأنهم يقودون أنصارهم على المستويين الديني والسياسي في شكل يقترب من نموذج الحكومة الدينية، كما اتبعت التيارات الشيعية التي لا تتبنى نظرية الولي الفقيه نفس النهج والسياسة، ولا شك أن هذا المتغير قد أضعف البعد الوطني، وهدد وحدة هذه المجتمعات؛ إذ خلق كيانات طائفية داخلها، تعصفت بمبدأ المواطنة، وما تشهده العراق، واليمن، ولبنان، ودول الخليج ـ ليس ببعيد، أضف إلى ذلك تأجُجَ الصراع بين المرجعيات الشيعية داخل البلد الواحد؛ ففي العراق يدور صراع بين مرجعية الصدر ومرجعية الحكيم، وفي اليمن صراع آخر بين الحوثيين وبين باقي الزيديين، كذلك بروز المنافسة الفقهية والسياسية بين المرجعيات في تلك الدول وبين مرجعية الولي الفقيه المتمثلة في الجمهورية الإيرانية؛ كما هو حادث الآن في التنافس السياسي بين مرجعية النجف ومرجعية قم، الذي تتجلى إسقاطاته على الحياة السياسية في شكل توترات داخل هذه الدول؛ وبالتالي تتحمل تلك المرجعيات ـ وليس المفاهيم والقيم السياسية الإسلامية ـ مسؤولية فشل وانهيار التجربة السياسية في دولهم.

الباب الثاني

تحديات وإشكاليات بناء نظرية سياسية إسلامية

ويتألف من تمهيد وستة فصول:

تمهيد

من المعلوم في الفكر السياسي بالضرورة أن أيَّة نظرية سياسية يجب أن تأخذ على عاتقها تبعة التصدي لعدد من التحديات؛ لعل أبرزها: الموقف من مفهوم السيادة والشرعية السياسية، والحقوق والحريات، وسبل تنظيمها وتقنينها، والعنف السياسي، وكيفية تقليصه لأقصى حد، ولكن جُلّ ما تتوجس منه هذه الدراسة أن يتم التفاعل مع التحديات التي ستتناولها بروح الجدل الذي يستنزف الجهد الفكري والطاقات الإبداعية للأمة؛ بخلق معارك حامية حول الأفكار والمفاهيم السياسية الواردة في هذه التحديات، وليس بروح البحث من أجل تطوير مفردات هذه التحديات، واستحداث أدوات وآليات جديدة لسبل إسقاط القيم السياسية الإسلامية على الواقع المعاصر؛ ومن ثم الدفع بالأمة نحو دورة حضارية جديدة.

فالمأمول من مناقشة تلك التحديات هنا، أو في المشروعات العلمية المستقبلية ـ أن تتجه تلك المناقشات نحو البناء وإيجاد البديل، لا مجرد الهدم؛ فالذي يؤخذ على الإسلاميين في هذا السياق ـ كما سبق القول ـ أنهم ظلوا طوال مسيرتهم يرفعون شعار: «إزهاق الباطل، وإحقاق الحق في الأرض»، غير أن ما يحدث على أرض الواقع إنما هو تطبيق الجزء الأول من الشعار: (إزهاق الباطل)؛ أي: (الهدم)، في حين أن عملية البناء (إحقاق الحق) لا تزال غائبة تمامًا عن أولوياتهم، وعملية الهدم وحدها دون اقتراح بديل تفضي قطعا إلى مخاطر كارثية، ربما تضع الأمة على حافة الفوضى، وتقودها إلى معارك استنزاف مُنهِكَة أو مُهلِكَة، وفي المقابل: فإن من شأن الانخراط في عملية بناء وتنمية حشدُ الجميع وراء مشروع نهضوي مستقبلي، دون تهميش أو إقصاء لأيٍّ من مكونات المجتمع.

وتأتي قضية الشرعية على رأس القضايا الإشكالية التي تصارعت حولها تيارات الأمة؛ باعتبارها واحدة من أكثر القضايا التي شغلت العقل المسلم، ومع ذلك: لا يزال أمرُها خفيًا، وعاقبتها غير مأمونة؛ في حين قطع الغرب شوطًا لا بأس به في تحديد الشرعية السياسية، وسبل واشتراطات إضفائها على النظام الحاكم، وكذلك تقنينها بشكل واضح من مدخل الشرعية القانونية، وهو نمط خاص من الشرعية السياسية التي

يصفها مُنظِّروها بشرعية القواعد التي تم سَنُّها بالتوافق المقيد بالقانون، في المقابل لا تزال تلك الإشكالية موضع جدل كبير بين المسلمين، يتجلَّى هذا في عدم وضوح كيفية إضفاء الشرعية على النظام السياسي، واشتراطات استمرارها، وآليات نزعها منه؟ وهل الشرعية قانونية من الأمة، أم من العلماء، أم من الله؟

وفيما يتعلق بالموقف من الدستور والدسترة، فإن الدولة الحديثة قد حسمت الأمر فيما يتعلق بالدستور؛ الذي هو الركيزة الأساسية لضبط الحياة السياسية؛ ثم اتجهوا مباشرة لوضع الدساتير بشكل واضح؛ ليؤطر العلاقة بين الحاكم والمحكومين، ويعبر عن طموح الشعوب وقناعاتها وثقافتها وتطلعاتها، وليوازن بين جدلية الحقوق والواجبات، ويشير «كريستوفر بيرسون» إلى أن الفكرة الدستورية تمثل أحد العناصر المركزية في فكرة الدولة الحديثة، وتعني الدستورية كما يصفها «كريستوفر»: أن يقام التنظيم السياسي وفق حكم القانون، لا حكم الأشخاص؛ فهي نظام متماسك من القوانين المجردة، التي تطبق بشكل غير متحيز، من قبل موظفي الخدمة العامة غير الحزبيين والمقيدين بالقانون[1].

في المقابل؛ نجد معظم التيارات الإسلامية التقليدية ـ سُنِّيَّةً كانت أم شيعيَّةً ـ ترفض فكرة الدستور، رافعةً شعارَ: «القرآن دستورنا»، ذلك الشعار الذي يفتقد آليَّةَ التطبيق الواضحة، رغم جاذبيَّتِهِ الظاهرة، والملاحظ هنا أن التجارب السياسية الإسلامية التي رفعت هذا الشعار، اتَّجهت في تجربتها إلى حكم ثيوقراطي، ولم تحقق نجاحًا مقبولًا؛ إذ إن الطبقات الحاكمة وحتى علماء الدين القريبين من السلطة ـ قد تمسكوا بهذه الحالة من عدم الوضوح في عملية التقنين والدسترة؛ ليَسهُل عليهم تأويل النصوص وَفقَ أهوائهم، وبما يعضد سلطتهم.

وفيما يتعلق بدور العلماء في المنظومة السياسية، نلاحظ أن معظم تجارب الحكم التي تصدَّر فيها العلماء الشرعيين انتهت إلى نُظُم حكم ثيوقراطية، وهذا ما يطرح تساؤلات من قبيل: كيف يمكن تقنين دور العلماء دون أن نخلق كهنوتًا جديدًا؟ كيف نضمن استقلالية ومؤسسية العلماء دون سيطرتهم على النظام السياسي؟ هل يمكن تقنين أوضاعهم داخل مجالس متخصصة، تتمتع باستقلالية نسبية عن الدولة؟

وفيما يتعلق بالموقف من المواطنة، والتي طوَّرها الغرب؛ لتصبح أكثر من مجرد العضوية في جماعة سياسية؛ بل أضحت وضعية قانونية مرتبطة بمجموعة من الحقوق والواجبات المتساوية، وكذلك بمجموعة من الحريات والقيود والسلطات والمسؤوليات المتساوية داخل المجتمع السياسي، وهذا ما لا يتمتع به أعضاء الجماعات التقليدية

(1) Christopher Pierson, **The Modern State**, London, Psychology Press, 2004, p.14.

التي لا يمكن اعتبار أعضائها مواطنين في الحقيقة؛ بل هم رعايا لسيد، يمارس سلطة أبوية عليهم؛ فهم يدينون له بالطاعة الشخصية؛ اعتمادًا على أساس التقاليد، وليس التسويغ القانوني(٢)؛ ومن ثم: يمكن القول: إن العالم الغربي قد وصل إلى درجة عالية من الضبط والوضوح والتقنين فيما يتعلق بمفهوم المواطنة، بينما ظَلَّ عالمنا الإسلامي مختلف حول هذه المفهوم، ومدى توافقه مع التصور الإسلامي، وهل نمط المواطنة هو نمط رعوي تقليدي (رعايا)، أو نمط حداثي (مواطنون)؛ حيث المواطنة تتمثل في مجموعة من الحقوق والواجبات.

وفيما يتعلق بقضية تطبيق الشريعة، تثور تساؤلات من قبيل: هل الحاكم هو المسؤول عن تطبيق الشريعة، أم الأمة، أم العلماء؟ وما مفهوم الشريعة أصلًا؟ وما حدودها؟ وهل هي ثابتة أم متغيرة؟ ففي حين يذهب البعض إلى أن الشريعة الإسلامية ثابتة، لم تنشأ وتتطور تدريجيًّا بتطور المجتمع المسلم؛ بل نشأت من البداية بشكلها الكامل والمستقر، متمثلة في الوحي الإلٰهي؛ وبالتالي فالشريعة ـ وَفقَ هذا الرأي ـ لم تؤَسَّسْ من قِبَل المجتمع المسلم؛ بل هي المؤسِّسة له، في المقابل: يرى آخرون أن الشريعة تتمثل في مبادئَ كليَّةٍ، وأحكام عامة، ومقاصد كلية تعبر عن إطار عامٍّ يسمح باستيعاب التغيرات والتطورات المستمرة في حياة البشر؛ لذلك يتعين على المسلمين في كل زمان ومكان أن يعيدوا فهم وتفسير الشريعة الإسلامية وتطبيقها وفقَ واقعهم؛ في ضوء مقاصد الشريعة.

وفيما يتعلق بالموقف من الحداثة، تثور تساؤلات من قبيل: هل نأخذ منتجاتها الفكرية كلها، أم نتركها كلها، أم نتخير منها؟ فقد نختلف مع الغرب في المعالجة السياسية لكثير من القضايا، ولكن من المؤكد والثابت أننا ـ كبشر ـ نواجه ذات التحديات السياسية في واقعنا اليومي، كيف لا والمنطلق الإنساني واحد، يدور حول الخروج بنظرية سياسية تدير الصراع داخل المجتمع بشكل سلميٍّ، وتحقق التنمية، ودولة الرفاه، والحريات، والمواطنة، وتداول السلطة، وسيادة الأمة؛ فمهما كانت أوجه الخلاف، فلا تزال هناك أرضيَّة إنسانية واحدة نقف عليها مع الآخرين.

أثارت كثير من التيارات الإسلامية وكذلك من المفكرين وحتى بعض الأكاديميين ـ جدلًا واسعًا حول المفاهيم السياسية الغربية؛ باعتبارها نتاج الحداثة الغربية، التي تبلورت في واقع مغاير تمامًا لواقعنا الإسلامي؛ ومن ثم رفضوا تبنِّي الكثير من تلك المفاهيم والآليات السياسية الغربية، وآثروا القطيعة معها، في حين أنه يتحتم على

---

(٢) For more see:

J. G. Merquior, **Rousseau and Weber: Tow Studies in theory of legitimacy**, Routledge, 2013, p99.
Ibid, p. 111.

المهتمين امتلاك الجرأة ـ كباحثين، ومفكرين، وكحركات، وتكتلات سياسية إسلامية ـ لحسم هذا الجدل، وألا يكونوا أسرى الخوف من وهم ضياع الهوية، حتى السقوط في فخ التخوف المرضي من التبعية للفكر السياسي الغربي، فأيُّ جهد بشري سياسي إنساني إيجابي يلتقي بمقاصد الشريعة يستحق أن نتوقف عنده بالدراسة والتحليل، ثم نخضعه للمنظور الإسلامي.

في هذا السياق؛ وجب التنويه إلى حقيقة مهمة؛ مفادها: أن حالة الجدل حول معظم المفاهيم السياسية السائدة لا ينطلق من مخالفتها لمقاصد الشريعة الإسلامية؛ بل مَرَدُّهُ في الأساس يرجع إلى مرجعيتها الغربية؛ فهناك تخوف يصل إلى حد الصراع بين مدرستين رئيستَينِ في هذا السياق: مدرسة تدعو إلى الحذر من تبني قيم سياسية غربية؛ ومن ثم تدعو إلى القطيعة معها، والعمل على إيجاد مفاهيم وقيم سياسية تنبع من مقاصد وأحكام الإسلام، ويضيف أصحاب هذه المدرسة حجة أخرى تتعلق بأن معظم هذه المفاهيم التي يُراد إسقاطها على واقعنا تواجه نقدًا شديدًا في الغرب من قبل كثير من المفكرين والمنظرين الغربيين أنفسهم.

ويرد أصحاب المدرسة الأخرى بأن الفكر السياسي والتجربة السياسة الغربية ـ في التحليل الأخير ـ إنما هي تجارب إنسانية ولا يوجد مانعٌ من دراستها بعمق، والاستفادة مما فيها؛ مع مراعاة ألا تكون هذه القيم والتجارب متعارضة مع أيِّ حكم شرعي، وأن تُثبت الممارسة السياسية نجاعةَ ونجاح هذه المفاهيم في تحقيق تنمية سياسية على الأرض، ولا ترى هذه المدرسة مشكلة في موجة النقد الغربي الحالي لهذه المفاهيم الغربية السياسية؛ على اعتبار أن هذا النقد نابع بالأساس من الرغبة في تطويرها؛ لتلاحق التطور الزمني والحضاري الذي يعيشه الغرب، وليس رفضًا لها من حيث المبدأ، فهذه المفاهيم قد حققت إنجازات سياسية متميزة للغرب تاريخيًّا، بينما جابهت رفضًا مبدئيًّا في واقعنا العربي والإسلامي، مؤكِّدَةً ـ أي: هذه المدرسة ـ على أن معظم من يحذر من التفاعل مع التجربة السياسية الغربية لا يقدمون بدائل عملية للحراك السياسي الإسلامي المعاصر، يمكن إسقاطها على الواقع وفي ممارستنا السياسية اليومية؛ بل يكتفون بالتحذير من الانزلاق إلى تبني المفاهيم الغربية، وكل ما يقدمونه إنما هو مفاهيم سياسية إسلامية عامة، أقرب إلى الفلسفة النظرية من كونها مفردات عملية قابلة للتطبيق.

وعليه؛ فإن التخوف الذي يبديه أصحاب هذه المدرسة إنما هو انزلاق إلى دائرة مفرغة من التساؤلات والتمنيات، دون إنجاز حقيقي، ودون تقديم بدائل، تمامًا كما جرى في منتصف القرن الماضي لدى الحركات والمفكرين الإسلاميين؛ الذين طرحوا مفاهيم سياسية دينية عامة، دون بلورة واضحة لها، ودون بيانِ سُبُلِ إسقاطها على الواقع

السياسي؛ مثل: الحاكمية لله، أممية الخلافة، الحريات، والشورى، والمشاركة الشعبية؛ فتحولت تلك المفاهيم والشعارات إلى أدوات صراع، بدلًا من أن تكون أداة تنظيم وتطوير للفكر والحراك السياسي.

هل يُعقل أن يتورط الكثير من مفكري الأمة في الحوار الدائر في الغرب، والمتجسد في نقد الكثير من المفاهيم السياسية الغربية، ومن ثم: تبني موقف المتوجس منها، ورفضها بالمطلق لمجرد أنها منتج غربي، انبثق في واقع مغاير لواقعنا وسياقات ربما تخالف مقاصد شريعتنا؟! نعم في هذه الأفكار كثير من النقص والثغرات، والتي أدركها الغرب نفسه، بل ويحاول تقديم معالجات لها، سواء عبر تقوية المجتمع المدني، أو إضفاء بُعدٍ قيميٍّ لها، أو بوسائل أخرى، والجميع يتفق على ما أفضت إليه النظرية الرأسمالية من ابتعاد عن العدالة الاجتماعية، وسوء توزيع للثروات، والنزوع نحو الأنانية والفردية، وغيرها من السلبيات، لكن لا أحد ينكر دور مفردات هذه النظرية في قيام الحضارة الحديثة بما حققته من منجزات مادية ورقي ورفاهية للإنسان، من هنا كان رفضها بالمطلق خيارًا يجانبه الصواب؛ وعليه: فليس هناك مدعاة لذلك الموقف الرافض لجل تلك النظرية والتجربة السياسية الحديثة بمفهومها الغربي، في حين يمكن انتقاء بعض مفاهيمها وآلياتها المنسجمة مع قيمنا الشرعية واحتياجاتنا، واسقاطُها على الوقع، مع إجراء أيَّةِ تعديلات مطلوبة أثناء الممارسة؛ لتكون أكثرَ ملاءمة لأوضاعنا، وتوافُقًا مع خصوصيَّتِنا الثقافية والحضارية، وذلك على اعتبار أن: «**الأصل في الأشياء الإباحة**»، شريطة ألا نسعى لشرعنة ما هو مخالف للشرع؛ بل نختار ما هو مباح، ونطوِّرُهُ بما يراعي الأبعاد الحضارية والإنسانية للإسلام، فنكسبُها صبغةً قيميَّةً إنسانيَّةً؛ وهذه مجالاتٌ في صميم العمل الإسلامي؛ وبالتالي إمكانية تطوير منتج سياسي تستفيد منه الحضارة الإنسانية بمجموعها في الحد من نفعيَّةِ النظام العالمي القائم، وفقدانه للبوصلة الأخلاقية.

أليس من الأحرى ـ ونحن نتعامل مع الحضارة الغربية ـ أن نفصِلَ بين غثِّها وثمينِها؛ فلا يصح بحالٍ أن نتورط في جملة انتقادات لا نهائية حولها؛ من مثل انتقاد مفهوم الدولة الحديثة ومكوناتها؛ ثم رفضها، في وقت لا نمتلك فيه دولة بمكوناتها الحديثة بكل ما تعنيه الكلمة من مضمون ومعنى؟! كما ليس لدينا بديلٌ عمليٌّ ومَقبُولًا؛ لنَطرَحَهُ في مقابل تلك الدولة، نعم الأمة هي أحد محاور الفكر الحضاري الإسلامي، لكن ما الخطوات العملية لتحقيق ذلك؟ ألم يكن السنهوري ورشيد رضا وغيرهم من المصلحين أكثرَ براغماتية وعمليَّةً من كثير من مفكرِّي اليوم؛ الذين تبنوا مفهوم الأمة دون تحديد مضامين هذا المفهوم، ودون خطوات إجرائية لإنزالها على الواقع، فكان نقطة البدء لدى هؤلاء المصلحين ـ كما سبق تفصيلُهُ ـ دولةٌ تحقِّقُ مقاصد الشريعة حقوقًا

وحريات، ثم الانطلاق منها لتحقيق وحدة الأمة في أيٍّ تكتل سياسي حضاري مناسب للعصر والظروف الدولية.

من أجل هذا كله تعدُّ مسألة إعادة صياغة الخريطة الإدراكية للوقع السياسي للأمة ـ: واحدة من أهم المهام المأمولة لأيِّ حراكٍ فكريٍّ وعلمي سياسي قادم، فما أحوجَنا إلى صياغة خريطة إدراكية أكثر التصاقًا بهذا الواقع وتعبيرًا عن احتياجاته وتمايزه وخصوصيته، وأكثر صدقًا في تصوير موقعنا الحقيقي بين الأمم فتحدد لنا بدقة: أين نحن وماذا نريد! وما الذي يمكننا فعله في حدود قدراتنا وإمكانياتنا المتاحة؟

إن تلك الخريطة الإدراكية ستكون بمثابة ثقافة عامة، ووعيٍ جمعيٍّ لدى الأمة بكل مكوناتها: الفرد العادي، أو السياسي، أو الأكاديمي، أو التيارات والتكتلات الدينية والسياسية، وهو ما يمكن أن يُجَنِّبَنا التحليقَ في فضاءات فكرية يوتوبية عصية على التطبيق، كما ستخبرنا تلك الخريطة الإدراكية ـ في رؤيتها لواقع الأمة ومناظرته بالواقع الغربي ـ أن اللحظة التاريخية التي تمر بها المجتمعات الغربية قد تبرر لها ذلك الجدل الدائر حول الكثير من المفاهيم السياسية والنقد الموجه لها بعد أن اكتملت لديه حياة سياسية قائمة بالفعل، وأصبحت واقعًا متحققًا؛ ومن ثم فهو يدفع نحو تطويرها وتسديد ثغراتها، هذا بخلاف اللحظة التاريخية التي تمر بها مجتمعاتنا؛ حيث لا كيان سياسي إسلامي ناجح بشكل حقيقي؛ فلا مفر من التفاعل مع الحضارة الإنسانية بما قدمته من منتجات فكرية، لكن بشكل متوازن؛ يحقق التميز الحضاري الإسلامي.

تلك بعض التحديات والقضايا والإشكاليات التي تحتاج إلى إدارة حوار مجتمعي معمق حولها، إذا ما كانت هناك رغبة حقيقية للخروج بنظرية سياسية إسلامية حية ومتطورة، ومن ناحية أخرى: ثمة تساؤُلٌ يتبادَرُ إلى الأذهان من وحي عنوان هذا الباب: لماذا خُصِّصَتْ تحدياتٌ بعينِها لتناولها بشيء من التفصيل وإلقاء الضوء على التوجهات الفقهية والفكرية المتباينة بشأنها لدى عموم التيارات السياسية الإسلامية؟

والإجابة على هذا التساؤل هي:

أوَّلًا: لا شك أن هناك تحدياتٍ وإشكالياتٍ كثيرةً فكريَّةً، وفلسفيَّةً، وسياسية، واقتصادية ـ: تحتاج إلى تناول وتحليل، لكن التحديات التي اخترنا تناوُلَها في هذا الباب تمثل ـ من وجهة نظرنا ـ معوقات حقيقية يجب حَسمُها قبلَ الشروع في بلورة ملامح نظرية سياسية إسلامية (حية/متطورة)، ولهذا وقع عليها الاختيار.

ثانيًا: ثمة تساؤلاتٌ كثيرةٌ يطرحها المسلمون المعاصرون دون الوصول إلى إجابات واضحة بشأنها؛ مما أدَّى إلى غياب ثقافة شرعية سياسية؛ وعليه فيجب أن تتحول هذه التحديات وكذلك الاجتهادات الفقهية المختلفة حولها إلى ثقافة عامة لدى الجماهير المسلمة، وأن تكون في وجدان الأمة؛ لتشكل وتصوغ وعيها الجمعيَّ، لِيَتبلْوَرَ على

أساسها عقلٌ إسلاميٌّ واعٍ بما يكتنف مصيرَهُ من تحدياتٍ، ولِيُعلَمَ أنه ليست هناك رؤية أو تصور سياسي وحيد في الفكر الإسلامي؛ وإنما هناك رؤًى متعدِّدَةٌ؛ فهي اجتهاداتٌ فقهيَّةٌ بشريَّةٌ، ليست مقدسة؛ بل تحتمل الخطأ والصواب بحسَبِ اتفاقها مع أحكام ومقاصد الشريعة.

ثالثًا: تساعد دراسة هذه التحديات في الحدِّ من ظاهرة استغلال واستخدام الدين قدر الإمكان من قبل بعض التيارات السياسية التي تريد تحقيق أهداف سياسية من خلال تأطيرها بديباجات دينية؛ إذ ستكون تلك التيارات مطالَبَةً بتحديد موقفها الشرعي والفقهي السياسي من هذه التحديات بشكل واضح، وأن يكون موقفهم من هذه التحديات مدرجًا ضمن برامجهم السياسية؛ ليتسنى للجماهير أن تختار من يمثلها بناء على قناعات فقهية وسياسية واضحة.

رابعًا: يمكن لدراسة هذه التحديات أن تُسهِم في دفع عملية الحوار حول قيم ومنطلقات النظرية السياسية الإسلامية من خلال إعادة القضايا العامة لمركزيتها في العقل الإسلامي؛ فالإشكالية الكبرى أنه تم التركيز بشكل كبير على الاجتهاد في فقه العبادات والمسائل الأخلاقية الفردية، في حين أُهملت القضايا العامة؛ وفي القلب منها السياسة ونظام الحكم، ومن ثم ستكون عملية إدارة حوار مجتمعي حول هذه التحديات الفقهية السياسية ـ محاولةً لإحياء فقه القضايا العامة الذي أهمل كثيرًا، بعبارة أخرى: تمثل دراسة هذه التحديات بداية لحوار حضاري حول المستقبل السياسي، وكيفية صوغه في إطار مشروع نهضة إسلامية.

بالطبع هناك قضايا وتحديات أخرى لم يشملها هذا الباب، مما يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة؛ فعلى سبيل المثال: الأبعاد الاجتماعية للنظرية السياسية: كوضع المرأة، وتحييد استخدام الدين في العملية السياسية على المستوى الإيماني، أو الدعوي، أو الخيري، وكيفية التعامل مع النظام الدولي القائم، والتحديات التي تفرضها الحداثة، وغيرها من التحديات، وسوف نفرد لهذه القضايا كتابًا آخرَ بعون الله تعالى.

بقيت ملاحظة أساسية وهي: أن أيَّ نقدٍ موجَّهٍ إلى المدرسة التقليدية الملتزمة بالنص التراثي البشري بحرفيته ـ ليس موجَّهًا إلى التراث ذاته؛ بل النقد موجه بالأصالة إلى محاولةِ فصلِ هذا التراثِ من سياقه التاريخي، وظرفه الإنساني الذي أنتج فيه، ثم إسقاطه على واقع مغاير له تمامًا، ولو أن من وضعوا بعض هذه الأفكار التراثية عاشوا واقعَنا، لَكان لهم شأنٌ آخرُ، وإنتاجٌ فقهيٌّ مغايرٌ، وأكثرُ التصاقًا بالواقع الحالي بكل ملابساته؛ فقد كان فقه الشافعي بالعراق غير فقهه بمصر، ولكن ما يؤخذ على تلك المدرسة إنما هو إهمالها للآلية التي بموجبها تم إنتاج هذا النص التراثي، والتي في أغلبها تفترض مراعاة ظروف الواقع ومقاصد الشريعة، من ناحية أخرى: هناك الكثير

من النصوص التراثية الإيجابية والمتقدمة جِدًّا، والتي تمتلك ديناميكيَّةَ التطوُّرِ؛ بما تتضمنه من رؤًى تجديديَّةٍ تجعلها تناسب واقعَنا الحاليَ بشكلٍ كبيرٍ، من هنا كانت الأمَّةُ بحاجة إلى عملية كبرى من البحث العلمي، تأخذ على عاتقها تبعة فرز التراث، وبيان ما له وما عليه، دون إصدار أحكام عامَّةٍ على هذا التراث إجمالًا، بشكل يخالف قواعد ومنهجية البحث العلمي الرصين.

وعلى أيَّةِ حال؛ سنتناول في هذا الباب أهمَّ التحديات التي تواجه مشروع بناء نظرية سياسة إسلامية؛ من خلال ستَّةِ فصول، تتناول بالمعالجةِ ستَّةَ تحدياتٍ؛ هي:

- تحدي تفعيل ثقافة الاجتهاد الفقهي في الجانب السياسي.
- تحدي مراجعة نظام الحكم والخلافة الإسلامية (تطور الفقه والمفهوم).
- تحدي بناء مفهومَيِ السيادةِ والشرعية السياسية.
- تحدي حسم إشكاليات مدنية الدولة.
- تحدي تقنين حقوق الإنسان في الإسلام.
- تحدي معالجة العنف السياسي في الفكر الإسلامي.

الفصل الأول

تحديات وإشكاليات الاجتهاد
في المجال السياسي

تمهيد

تواجه عملية بلورة نظرية سياسية إسلامية ـ كما أشرنا آنفا ـ العديدَ من التحديات، إلا أن الاجتهاد الفقهي يشكِّلُ التحدِّيَ الأولَ والأهمَّ؛ إذ لا يُتصوَّرُ تأطير هذه النظرية وبلورتها اعتمادًا على اجتهادات وتفسيرات فقهيَّةٍ تاريخيَّةٍ، وتبني آليات الماضي التراثية، والتي كانت تعبيرًا عن واقع ينتمي إلى عصور قد خلت، حتى أصبح الكثير من فقهاء العصر الحالي مجرَّدَ حُرَّاسٍ على أبواب التراث، يمنعون أيَّةَ محاولة اجتهادية حقيقية من الظهور والاقتراب؛ من هنا تأتي الأهمية القصوى والضرورة المُلِحَّةُ لتفعيل ثقافة الاجتهاد والتجديد في عصر تزايدت متطلباته بوتيرة متسارعة، واستجدت عليه الكثير من الأمور التي تحتاج لقول فصل، كما تفاقمت الإشكاليات التي تنتظر حسمًا من مؤسسات الفقه والاجتهاد؛ إذ إن تركها دون حسم من شأنه أن يُدخِلَ المجتمع في حيرة فكرية وأيديولوجية عقائدية؛ ثم الانفصالِ التامِّ عن الواقع؛ وبخاصة السياسي منه، فيكون حائلًا دون الوصول إلى النظرية المرجوة، التي ينبغي أن تقدم جوابًا فصلًا، وتحسمَ قضايا ومسائل كثيرة؛ بل تقترح السُّبُلَ والآلياتِ الناجعة لإنفاذِها على أرض الواقع، وتطبيقها في الممارسة السياسية المعاصرة؛ كالدولة الوطنية من منظور إسلامي، ومفهوم السيادة، والشرعية السياسية، والمواطنة، والشورى، وتداول السلطة، والمعارضة، وكيفية الانخراط في النظام العالمي، وغيرها من القضايا؛ اعتمادًا على فقه حيوي واجتهاد متطور.

في هذا السياق تعدُّ الحاجة إلى الاجتهاد أمرًا حتميًّا في التصور الإسلامي؛ فالوحيُ الإلٰهيُّ اكتَفَى ببيان المبادئ السياسية العامة والقواعد الكلية الحاكمة لها، تاركًا الأمورَ التنظيميَّةَ بتفاصيلها الدقيقة لاجتهاد المسلمين؛ إذ اتَّسَمَتِ التشريعاتُ الإسلاميَّةُ بالمرونة الكاملة؛ التي تحقِّقُ صلاحيتها للتطبيق في كل العصور، وتلك المساحة المرنة التي تركها النصُّ هي المساحة المرنة التي يجب أن يتحرك فيها العقل الإنساني بالاجتهاد؛ مراعيًا في اجتهادِهِ الظَّرفَ الإنسانيَّ والمتغيرين: الزماني والمكاني، في إطار القواعد والمبادئ الشرعية العامة، هذا وجه تميُّزِ التشريع الإسلامي ومرونتِهِ؛ بورود القواعد العامة، لا المسائل التفصيلية ولا القضايا الجزئية المفصَّلة لواقع مخصوص، وإلا كانت ستؤدي بنا إلى الجمود وعدم التطور.

من ناحية أخرى؛ يُشكِّلُ تَبَنِّي التراث الفقهي السياسي بإطلاقه دون أيَّةِ مراجعة ـ أحدَ العوامل التي أدت إلى تضخُّم مساحة النَّصِّ الفقهيِّ السياسيِّ التراثيِّ؛ بإكسابه نوعًا من القداسة المبالغ فيها؛ رغم حاجته إلى عملية فرز شاملة؛ تُميِّزُ الغثَّ منَ الثَّمينِ؛ فقد أدى هذا كله إلى تقلص مساحة الاجتهاد وتضييقها أمام المجتهد؛ إذ كثيرًا ما يصطدم بهذا النص التراثي ـ ذو القداسة ـ فلا يملك من أمره شيئًا حياله، إلا أن يقبل به كما هو؛ مما جعل الأمة أسيرةَ تراثٍ واجتهاداتٍ تنتمي إلى واقع مضى عصرُهُ، ولا تُعبِّر عن واقعها المعاش؛ فكانت النتيجة ما عانت منه الأمة ولا زالت من تخلُّفٍ على كافَّةِ المستويات؛ لهذا كانت الحاجة لاجتهاد جديد ماسَّةً ومُلِحَّةً.

وفي السياق نفسِهِ: أكَّدَ «ابن القيم» على خطورة الإهمال والتقصير في الاجتهاد، كما دعى إلى ولوج باب الاجتهاد السياسي؛ لِئَلَّا نُسبَقَ إليه فيحصل الفساد؛ إذ يقول ـ في هذا الشأن ـ: «هذا موضعُ مذَلَّةِ أقدام، ومَضِلَّةِ أفهام، وهو مقامٌ ضَنكٌ في معترك صعب، فرطت فيه طائفة؛ فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طُرُقًا صحيحة، يُعرَفُ بها المحقُّ منَ المبطِلِ، وعطَّلُوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حقٍّ؛ ظَنًّا منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذي أوجب لهم ذلك هو التقصير في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها»[1].

إن توقف الاجتهاد ـ وبخاصة في المجال السياسي ـ كان وبالًا على الأمة؛ «فالذي حدث للاجتهاد، عبر مسيرتنا الحضارية، أن ميادين من إبداع العقل الإسلامي في الفكر الإسلامي قد أصابها الجدب؛ فأُصيبت ثمراتها بالذبول، فمنذ الانقلاب على فلسفة الشورى، ضمرت إبداعات الأمة واجتهاداتها في الفقه والفكر السياسي الذي يحدد أطر وضوابط علاقة الحاكم بالمحكوم، على حين نمت وازدهرت إبداعات الفكر واجتهاداته في الميادين الأخرى؛ إذ تراجعت مكانة: «فقه المعاملات» الإسلامي، فتوقف الإبداع والاجتهاد فيه بشكل كبير، وهذا ما أدَّى إلى ما يُسمِّيهِ البعض: «إغلاق باب الاجتهاد»، حتى جاء عصرنا الحديث، ولدينا ثراء وغِنًى في: «فقه العبادات» والشعائر الدينية، يصاحبه فقرٌ شديدٌ في: «فقه المعاملات»، و: «الفكر السياسي» اللازم لمواكبة الواقع الجديد والمستحدثات من الأمور»[2].

يفرض علينا هذا الواقع أن نعيد النظر في كل ما قُدِّمَ من تراث، قد يكون الكثير منه قد وُضِعَ في ظل هذا المناخ الاستبدادي الذي ساد الأمة لقرون طويلة، هذا المناخ

---

(١) ابن القيم الجوزية: **أعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ٤/ ٣٨٣.

(٢) محمد عمارة: **الاجتهاد في الإسلام**، الكويت، دراسة منشورة بمجلة العربي، العدد (٤١٨)، ١٩٩٣م.

الذي ألقى بظلاله الكثيفة على الاجتهاد ـ وبخاصة في جانبه السياسي ـ ليس فقط بإغلاقه؛ بل وبتوجيهه نحو إنتاج معرفي يبرر للاستبداد ويشرعنه، ومع ذلك: فهناك عدد من المحاولات الاجتهادية التي تمت بالفعل في التاريخ المعاصر، وإن لم تَرْقَ إلى حجم التحديات.

وقد ارتأَتْ هذه الدراسة أن تخصِّصَ هذا الفصل لدراسة الاجتهاد في المنظور الإسلامي بشكل عامٍّ، غير أنها ستركِّزُ بصفة أساسية على الاجتهاد في المجال السياسي؛ لما له من دور كبير في الدفع نحو بناء نظرية سياسية، تنسجم مع روح العصر؛ تعالج متغيِّراتِهِ، وتُلبِّي متطلباتِهِ، ونشير في هذا السياق إلى أنَّ الدعوى للاجتهاد والتجديد لا تعني أبدًا رفضَ التراثِ أوِ التشكيكَ في جدواه، وهذا تخوف مشروع وله وجاهته، غير أن ما تدعو إليه الدراسة هنا إنما هو إجراء عملية فرز لهذا التراث، وتبيان غثه من ثمينة، وما كان صالحًا منه لزمانه وما يمكن أن يصلح لزماننا، مع الاستفادة من المنهج والآلية التي من خلالها تم إنتاج هذا التراث، وفيها دون شك إسهامٌ جيِّدٌ وفعَّال في عملية تراكم العلم والمعرفة، كذلك التنقيب في هذا التراث عن الدرر الكامنة فيه ـ وهي كثيرة ـ ولعلنا لا نستبق النتائج، لكنْ نشير إلى نتيجة توصلت إليها هذه الدراسة، تتعلق بوجود كمٍّ ليس بالقليل من الفتاوى الاجتهادية المقاصدية الرائعة التي لم تلق حظها من الانتشار والذيوع.

- **محاور البحث في هذا الفصل:**

أولًا: مفهوم الاجتهاد ومجالاته ودواعيه.

ثانيًا: الاجتهاد والتعددية.

ثالثًا: الاجتهاد في المجال السياسي: الخبرة التاريخية والمحاولات المعاصرة.

رابعًا: إشكاليات الاجتهاد السياسي: جدل النص والتاريخ.

خامسًا: الاجتهاد وقضية الاستبداد السياسي.

أولًا: مفهوم الاجتهاد ومجالاته ودواعيه:

يُعرَفُ الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين(٣): «باستفراغِ الفقيهِ الوُسعَ لتحصيل ظنٍّ

---

(٣) الاجتهاد هو كالجهاد؛ من: (جَهِدَ)، وهو لغة: استفراغ الوسع في تحصيل أمر مستلزم للكلفة والمشقة، واستفراغ الوُسعِ معناه: بَذْلُ تمام الطَّاقةِ؛ بحيث يشعر المُجتهد من نفسه العجز عن المزيد؛ فكلاهما اشتُقَّ من مادة: (جهد)؛ بمعنىَ: بَذَلَ الجُهدَ أو تَحَمَّلَ الجُهدَ، والكلمة الأولى ـ الاجتهاد ـ هدفُها معرفة الهدى ودين الحق الذي أرسل الله به رسوله والثانية ـ الجهاد ـ هدفها الدفاع عنه، الأولى ميدانها الفكر والنظر، والثانية ميدانها العمل والسلوك، وعند التأمل نجد أن كِلَا المفهومين يكمل الآخر ويخدمه؛ فالاجتهاد إنما هو لون من الجهاد العلمي، والجهاد إنما هو نوع من الاجتهاد العملي.

راجع: يوسف القرضاوي: **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر**، الكويت، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ص٥ وما بعدها.

بحكمٍ شرعيٍّ، والقدرة على استنباط الفروع من الأصول»، والاجتهاد هو المصدر الرابع من مَصادر الشريعة الإسلامية بعد الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع؛ كما هو معروفٌ، ويُعبَّرُ عنه أيضًا باسم: «القياس»، أو: «العقل»، أو: «الرأي»؛ باعتبار أن كُلًّا من هذه الثلاثة ما هو إلا أداة من أدوات الاجتهاد(٤)، وقد أُعجِبَ المستشرق الألماني: «جولد تزيهر (Goldziher)» إعجابًا شديدًا بكون الإجماع الاجتهادي أصلًا من أصول الشريعة الإسلامية ومصدرًا من مصادرها المعتبرة، وعبَّرَ عن إعجابه هذا؛ فقال: «إنه ينبوعُ القوَّةِ التي تجعل الإسلام يتحرك ويتقدم بكل حرية، والاجتهاد هو العقل الساهر على نمو الشريعة وازدهارها، والذي يَطْرُد العُقم من قواعدها، وتُهمة الجمود في طبيعتها»(٥).

وفي هذا السياق يُثار جدل بين المدرسة التقليدية والمدرسة الاجتهادية المقاصدية؛ إذ تتهم الأولى الثانية بالتوسع في الدعوة للاجتهاد والتجديد بطريقة قد تمس أصول الدين، في حين تدافع المدرسة الاجتهادية عن نفسها بأن هذا ليس صحيحًا؛ وإنما كان سببه الفهم الخاطئ، ولحسم الخلاف بين المدرستين والمتعلق بالنوايا والهدف من عَملية الاجتهاد وتأثيرها على الإسلام والمسلمين ـ: يأتي أحد رواد المدرسة المقاصدية المعاصرة محاولًا تجلية هذا التباين من خلال الدعوة إلى ضبط مصطلح: «التجديد» مؤكِّدًا على أن هذا المصطلح يبدو مُلتَبِسًا، فهل يقصد به تجديد الدين؟ أو: تجديد الأحكام؟ أو: تجديد للفكر؟ فالمصطلح يجب أن يكون محدَّدًا ومُنضَبِطًا؛ لتقويم مراجعاتِ مفاهيمِنا ومصطلحاتِنا في إطار النقد العلمي المنهجي لنظرية المعرفة المهيمنة على العلوم الفقهية والأصولية لدينا(٦).

من هذا المنطلق يشرع في التمييز بين مفهومي الاجتهاد والتجديد على اعتبار ما بينهما من مغايرة في الموضوعات وما يجمع بينهما في المصادر والغايات؛ فالاجتهاد ميدانه الأحكام الشرعية، ومن شروطه التبحُّرُ في الفقه، والعدالة التي تؤسِّسُ لبناءٍ أخلاقيٍّ على قاعدة الثقة بين الفقيه؛ المرسل لحكم الله، وبين المكلف؛ المستقبل للأوامر والنواهي، أما التَّجديدُ: فيكون في النظم والأنساق، وعالم الواقع هو ميدانه الفسيح، ومنهاجيته محورها الخبرة والتجريب، وأهله هم أهل الاختصاص في كل فرع من العلوم الطبيعية والاجتماعية(٧)، كما أن الاجتهاد لا ينبغي أن يصدر إلا من جهة

---

(٤) محمد معروف: **الاجتهاد في الإسلام من خلال قواعده الأصولية العلمية ومقاصد الشريعة الإسلامية**، دراسة منشورة على موقع: (www.alukah.net)، بتاريخ ١٦/ ٤/ ٢٠١١م.

(٥) جولد تزيهر "Le dogme et loidel, islam": النص الفرنسي، طبع باريس، ١٩٢٠م، الصفحة: (٤٦)، مشار إليه في: محمد معروف: **الاجتهاد في الإسلام من خلال قواعده الأصولية العلمية ومقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق.

(٦) محمد كمال الدين إمام: **مقال في الاجتهاد والتجديد مفاهيم وآليات**، ضمن كتاب مقالات في التجديد، مشيخة الأزهر، دار القدس العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، ص٧٦.

(٧) المرجع السابق، ص٧٦ وما بعدها.

اختصاص، كما ينبغي أن يُنَزَّلَ على محلِّهِ، ويشكل الاجتهاد والتجديد ضرورتين مُلِحَّتَينِ؛ لأن العقل الإسلامي قد صِيغَ في القرنين الأخيرين على نحو غير إسلامي؛ ومن ثم فإن استدعاء الإسلام للساحة باعتباره تشريعًا لا بد أن يسبقه إزالةُ كثيرٍ من العقبات؛ منها: النظم الاجتماعية، والأنساق السياسية، والاقتصادية، الثقافية، والإعلامية؛ التي هي من عوائق تطبيق الشريعة الإسلامية، وإنزالها على الواقع المعاصر، ومع ذلك كلِّهِ لا يجب أن نهمِلَ المآلات التي يمكن أن تؤدِّيَ إليها عملية الاجتهاد والتجديد، وهنا تكمن أهمية المآلات؛ لأنه يفتح آفاق الاجتهاد على دروب غير مألوفة قلَّ سالكوها، ولا تُفضِي فقط إلى استثناء من حكم؛ بل قد تؤدي إلى إرجاء هذا الحكم طبقًا لقواعد نظرية «التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية»[٨].

وفيما يتعلق بمجال الاجتهاد وميدانه، فقد حدَّدَ الفقهاء والأصوليون مجالَ الاجتهاد وميدانه بأنه: ما ليس معلومًا من الدين بالضرورة، مما اتفقت عليه الأمة من الشرع الجلي الذي ثبت بالنصوص قطعية الدلالة والثبوت[٩]؛ أي: كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي الثبوت، فخرج به: ما لا مجال للاجتهاد فيه؛ كوجوب الصلوات الخمس، والزكاة، والصيام، إلى غير ذلك مما ورد فيه دليل صريح واضح لا يقبل الجدل، ونحن الآن في أشد الحاجة إلى خلق ثقافة الاجتهاد؛ فالاجتهاد في الفقه ـ كما يرى البعض ـ مثله كالأوراق والفروع التي تظلل المستجدات والمساحات الجديدة التي يتغير فيها الواقع المعاش، ولكي يكون الاجتهاد إسلاميًّا، لا بد أن تَستمدَّ الفروع والأوراق رُوحَها من مقاصد الشريعة وثوابتها التي تمثل جِذْعَ الشجرة؛ حيث إن الشريعة وضعٌ إلٰهيٌّ ثابتٌ لا يتغير بتغير الزمان والمكان؛ بل يقف عند كليَّاتِ وقواعد التشريع ونظرياته، ويترك التفاصيل للاجتهاد الفقهي؛ لأن الفقه هو علم الفروع الذي يواكب المستجدات[١٠].

وفيما يتعلق بدواعي الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، فلا شك أنها كثيرة؛ منها:

ـ خلود الشريعة الإسلامية؛ لختم الرسالات برسالة محمد ﷺ، الأمر الذي يقتضي الاجتهاد المحقق ليجعلها صالحة لمختلف العصور.

ـ عموم الرسالة الإسلامية وتوجهها للعالمين جميعًا؛ الأمر الذي يستدعي الاجتهاد لتلبية احتياجات البيئات المختلفة والعادات المتغايرة والأعراف المتمايزة للبلاد والأمم والأجناس المختلفة.

---

(٨) المرجع السابق، ص٧٧ (بتصرف).

(٩) محمد عمارة: **الاجتهاد في الإسلام**، مرجع سابق.

(١٠) انظر: عبد الحسيب الخناني: **رجال الدين يقولون... الاجتهاد ضرورة والتجديد أهم**، جريدة الأهرام المصرية، ٢٤ أغسطس ٢٠٠٣م.

ـ طروء البدع ـ بالزيادة والنقصان ـ على أحكام الشريعة؛ بمرور الأزمان، وخاصة في عصور الضعف والجمود؛ الأمر الذي يستدعي الاجتهاد لجلاء الوجه الحقيقي لأحكام الشريعة ومقاصدها.

ـ تناهي نصوص الأحكام ـ في الكتاب والسُّنَّة ـ وعدم تناهي المشكلات الحادثة للناس عبر الزمان والمكان؛ الأمر الذي يستدعي الاجتهاد لاستنباط الفروع الجديدة من الأصول الثابتة.

ـ التطور، الذي هو سُنَّة من سنن الله في خلقه، والذي يستدعي الاجتهاد لينمو القانون الإسلامي فيواكب هذا التطور، ويلبي احتياجاته في مختلف ميادين(١١).

وفيما يتعلق بأدلة مشروعية الاجتهاد(١٢): يستدل العلماء من القرآن على مشروعيته ووجوبه من الكثير من الآيات؛ منها قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾﴾ [النساء: ١٠٥]؛ فإنه يتضمن إقرار الاجتهاد بطريق القياس، ومنها قوله: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الروم: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، وغيرها من الآيات التي تدعو إلى إعمال العقل، والتفكر، والاجتهاد.

أما الاجتهاد في السُّنَّة النبوية، فكثيرًا ما يدعو الرسول ﷺ إلى الاجتهاد في فهم آيات القرآن، اجتهادًا يصل بنا إلى ما وراء ظواهر النصوص؛ فيقول ﷺ: «**أَثِيرُوا الْقُرْآنَ؛ فَإِنَّ فِيهِ خَبَرَ الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ، وَمَنْ أَرَادَ العِلْمَ، فَلْيُثَوِّرِ القُرْآنَ**»، ودعا لحبر الأمة ـ عبد الله بن عباس ـ قائلًا: «**اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ**»(١٣)، وقوله أيضًا: «**مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ**»(١٤)، وفي حواره الرائع مع مبعوثه وقاضيه إلى اليمن ـ معاذ بن جبل ـ يقول: «**بِمَ تَقْضِي؟**» فيجيبه: بكتاب الله، يعاود سؤاله: «**فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللهِ؟**» **فَيُجِيبُهُ**: أقضي بما قضى به رسول الله، فيعاود سؤاله: «**فَإِن لَمْ تَجِدْ فِيمَا قَضَى بِهِ رَسُولُ اللهِ؟**» **فَيُجيبُهُ**: أجتهد رأيي. وعند ذلك يقول الرسول ﷺ: «**الحَمْدُ للهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِهِ**»(١٥)(١٦).

---

(١١) **موسوعة العلوم السياسية**، مادة: (اجتهاد)، مرجع سابق ١/ ١١٣ وما بعدها.

(١٢) للمزيد حول مشروعية الجهاد وأدلتها في القرآن والسُّنَّة، راجع: يوسف القرضاوى: **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر**، مرجع سابق، ص٧٧ وما بعدها.

(١٣) رواه مسلم والإمام أحمد.

(١٤) رواه البخاري، ومسلم، والترمذي، وابن ماجه، والإمام أحمد.

(١٥) رواه أبو داود، والدارمي، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والإمام أحمد.

(١٦) محمد عمارة: **الاجتهاد في الإسلام**، مرجع سابق.

بل إنه ﷺ شجَّعَ على الاجتهاد مطلقًا؛ حتى لَيُحدِّثُنا عن أن المجتهد مأجور على مطلقًا، وإن لم يصادف اجتهادُهُ الصواب؛ يقولُ ﷺ: «**مَنِ اجْتَهَدَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَمَنْ أَخْطَأَ، فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ**»(١٧)(١٨)، وهناك من الأحاديث ما يدل على أن الرسول تَنَبَّأَ بما سيحدث مستقبَلًا، وأن البشرية ستكون بحاجة دائمًا للتطوير والتجديد والتأقلم مع مستجدات طارئة عليها؛ فجاء في الحديث الشريف: «**إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا**»(١٩).

ثانيا: الاجتهاد والتعددية:

الإيمان بالتعددية في الإسلام أحدُ ثمرات الاجتهاد؛ فالتعددية تَعني: أن هناك اجتهاداتٍ ووجهاتِ نظرٍ متعدِّدَةً، أوِ اختلافات فقهية في مسألة واحدة، والاختلاف الفقهي قد ينشأ عند تنزيل الأحكام الإسلامية على الواقع المعاش؛ لذلك يتعدَّدُ الاجتهاد باختلاف عناصرَ ثلاثةٍ متغيرةٍ: اختلاف الزمان، واختلاف المكان، واختلاف الحال؛ سياسيًّا، أو اجتماعيًّا، أو اقتصاديًّا، وهذا ما يمكن أن يطلق عليه: «الخصوصية الحضارية للمجتمعات».

ومما لا شك فيه؛ أن المساحةَ القطعيةَ الثبوتِ والدَّلالةِ في القرآن والسُّنَّة لها الأولوية في الأحكام الفقهية؛ لأنها لا تحتمل اللبس؛ ومجالاتها: (الفرض ـ الواجب ـ الحلال ـ الحرام ـ المنهي عنه)، بينما المساحة الظنية فيها مجالاتها: (المستحب ـ المتشابه ـ المكروه)(٢٠)، والمساحة القطعية هي المساحة الأصغر، بينما المساحة الظنية هي المساحة الأكبر، وهذا من رحمة الله ﷻ بعباده؛ حيث يتفق الفقهاء في المساحة الصغيرة القطعية الثبوت والدلالة، بينما يرد الخلاف في المساحة الكبيرة الظنية، فمن رحمة الله وجود هذه المساحة الظنية الكبيرة، والتي تحتمل الاجتهاد؛ لخروجها عن مساحة القطعياتِ ثبوتًا ودَلالةً.

ويذهب البعض إلى أن الإسلام لا يحتمل التعددية؛ فإما حزب الله وإما حزب الشيطان، ورغم صحة هذا الكلام من حيث الوجود، فهناك حزب الله وحزب الشيطان، لكن داخل حزب الله نفسه؛ فيمكن أن توجد فصائل متعددة كلها حزب الله طالما أنها تتبنى الحل الإسلامي والمنهج الإسلامي والمرجعية الإسلامية منهجًا للحياة؛ أي: إن

(١٧) رواه البخاري والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد.

(١٨) محمد عمارة: **الاجتهاد في الإسلام**، مرجع سابق.

(١٩) رواه أبو داود رقم (٤٢٩١)، وصححه السخاوي في المقاصد الحسنة (١٤٩)، والألباني في السلسلة الصحيحة رقم (٥٩٩).

(٢٠) اختلف العلماء في عدد آيات الأحكام، فقد قال ابن العربي: هي أكثر من ٨٠٠ آية، وقال الغزالي: حوالي ٥٠٠ آية، وذهب الصنعاني إلى أنها ٢٠٠ آية، وذهب ابن القيم إلى أنها ١٥٠ آية من آيات القرآن البالغة (٦٢٣٦) آية.

حزب الله يتسع لكافة التيارات الإسلامية داخل الإطار الإسلامي الأوسع(٢١).

لا شكَّ أن التعدد في الرُّؤَى والاجتهادات من مصلحة الأمة، لكن البعض يُضيِّق واسعًا؛ بدعوى أن الإسلام لا يقبل التعددية، والكثير من الجماعات تظن أنها جماعة المسلمين، وأنها ليست جماعة من المسلمين، وأنها الجماعة الناجية، وما عداها هالك، وهذه رُؤيَا من شأنها أن تؤدِّيَ إلى احتدام الصراع الأيديولوجي داخل المجتمع، وانقسامه فِرَقًا متناحرةً.

ومع هذه الأهمية الكبرى للاجتهاد في جعْلِ المجتمع ـ بقبول التعددية ـ ذا قدرة استيعابية كبيرة لمختلف التيارات الفكرية داخلة، فإن هناك من يهاجم التيار الداعي للاجتهاد؛ فيطلق عليه مصطلح: «تيار المدرسة العقلية»؛ هروبًا من تسميته بمصطلح: «الاجتهاد» أو: «المدرسة الاجتهادية»، في محاوله لنعتِهِ ـ فيما بعد ـ بالانتماء لمدرسة النزعة العقلية الغربية، وهي مدرسة فلسفية تُعلِي من شأن العقل، وتُقدِّمه على كل شيءٍ، وتجعلُهُ أساسًا للمعرفة الإنسانية، متجاوزةً مرجعيَّةَ الدِّين، كما تتهم المدرسة التقليدية بالالتفاف على مسألة إغلاق باب الاجتهاد؛ من خلال إطلاق مصطلح المدرسة العقلية على كل من يُعمِل الاجتهاد، واضعةً النَّصَّ في مواجهة العقل، وكأن بينهما تناقضًا لا يُرفَع، وهذا وصف يخالف الرؤية الإسلامية الحقَّةَ؛ قرآنًا وسُنَّةً، تلك الرؤية الداعية إلى فتح المجال واسعًا أمام تجليات العقل الإنساني.

ثالثًا: الاجتهاد في المجال السياسي: الخبرة التاريخية والمحاولات المعاصرة:

لا شكَّ أن الواقع السياسي الإسلامي المعاصر يَحوِي سلبياتٍ لا تخطؤها عينٌ، سلبيات تثير التعجُّبَ والدهشة؛ إذ كيف انتكست التجربة السياسية الإسلامية بهذا الشكل الكبير؛ من تجربة رائدة في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، إلى تجربة متراجعة، تجسدت مؤخرًا في جماعات متشددة، قدمت فكرًا تقليديًّا محنطًا وتراثيًّا، حاولت من خلاله إحياء الماضي بتفاصيله واجتهاداته الفقهية؛ فجاءت المآلات كارثية بشكل أساء للإسلام ذاته؛ وأتاح الفرصة لأعداء الأمة في التشكيك في حضارة الإسلام ومواكبته للتحديات المعاصرة، كل هذا الانهيار والفشل السياسي ـ سواء لمن رفع شعار الإسلام أو لمن لم يرفعه ـ هو دون شك نتيجة لتوقف الاجتهاد في الجانب السياسي، الذي أصبح في ظل تلك المتغيرات ضرورة ملحة.

---

(٢١) للمزيد حول التعددية في الإسلام راجع كلًّا من:

محمد عمارة: **الإسلام والتعددية، الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة**، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص٥ وما بعدها.

ومجدي قرقر: **شبهات حول الإسلام والتعددية**، دراسة منشورة بجريدة الشعب المصرية، بتاريخ ٢٦ فبراير ٢٠١٣م.

فالاجتهاد هو: بذلُ الجهد الفكري في المعطيات المتوافرة أمام المجتهد؛ بغرض تحقيق مصالح العباد، فأمور العامة تحتاج إلى من يحسن تدبيرها بالنظر إلى الشرع والواقع، وعلى هذا فإن عمل المجتهد السياسي في هذه الخطوة؛ من بناء القاعدة، أو اتخاذ القرار - يتعلق بالاجتهاد في الكشف عن المصالح التي رعاها الشارع، وحتى يحقق الاجتهاد في الجانب السياسي فوائده، لا بد أن يكون في غير المنصوص عليه، أو في المنصوص عليه إذا كان مُحتمِلًا للنظر؛ لأن القطعيات لا تحتاج إلى اجتهاد؛ فهي من العلم الضروري الذي لا يحتاج إلى نظر، والقطعي في باب السياسة قليل ونادر(٢٢).

حدَّدَ ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ شروطَ الاجتهاد في الجانب السياسي، في كتابه: «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»؛ بأنها: «معرفة الشريعة، ومعرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر»(٢٣)؛ إذ تكمن أهمية الاجتهاد في هذا الباب في أنه يمس قضايا الأمة الإسلامية الأساسية.

من هنا؛ فإن العمل الاجتهادي المطلوب لا ينبغي أن يقتصر على ميدان الشعائر والأخلاق وحدها؛ بل يجب أن يَتَصَدَّى لأوضاع الأمة السياسية، والدعوية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتربوية، وعلاقاتها الخارجية، حتى ودون انتظار سؤال سائل، فهذه وظيفة الفتوى الحقيقية؛ بل هي وظيفة التجديد والاجتهاد؛ لإعادة بعث الأمة الشاهدة؛ ببيان حقوقها، وتأكيد ممارستها لها في جميع المجالات، والضمانات التي تلازم هذه الممارسة في كل مراحلها(٢٤).

ويرى البعض أنه: «لا يجب أن يُعوّل - لأداء هذه المهمة - على مؤسسات الإفتاء الرسمية؛ لأنها في الغالب هيئات حكومية، تم استغلالها لإضفاء شرعية زائفة على الأنظمة الحاكمة في أعين الناس؛ إذ نجدها تميل مع هوى الحكّام؛ فتمارس الإفتاء الانتقائي، أو تعتمد مبدأ السكوت على الانحراف والجور في أحسن الأحوال»(٢٥)، والساكت على الحقِّ شيطان أخرس.

ومن ناحية أخرى؛ فمع تزايد تحدي العولمة، والدخول في عصر الحداثة بتعقيداته، تتزايد الحاجة إلى الاجتهاد في الجانب السياسي؛ «فالأمَّة مرغمة على التأقلم

---

(٢٢) علاء الدين الزاكي: **ضوابط الاجتهاد السياسي**، بحث منشور على موقع رسالة الإسلام، بتاريخ ٢٤/ ١٢/ ٢٠١٣م.

(٢٣) ابن القيم الجوزية: **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مجمع الفقه الإسلامي، بجدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، ص١٧.

(٢٤) عبد العزيز كحيل: **الاجتهاد في زمن العولمة**، دراسة منشورة على موقع إسلام أون لاين، بتاريخ ١٥ سبتمبر، ٢٠١٣م، http://www.moslimonline.com/index.php?page=artical&id=3826

(٢٥) المرجع السابق.

مع أوضاع سياسية وثقافية واقتصادية واجتماعية ذات نمط غير مسبوق، وتريد أن تتعامل معها وفق أحكام الدين، لكنَّ الحلول الفقهية غير جاهزة، فتلتفت إلى العلماء تنتظر الإجاباتِ المؤصَّلةَ، ومنهمُ المنهزم أمام التحدِّي الضخم؛ لا يملك سوى المناداة بتَبَنِّي النَّسَقِ الوافد بحلوه ومُرِّهِ»(٢٦).

وهذا مناخ تتصاعد فيه الأصوات التي ترى أن الإسلام في شقه السياسي لا يصلح لهذا الزمان؛ وعليه أن ينسحب من عالم السياسة وإدارة الواقع، وهذا ما يتحفظ عليه الكثير من المسلمين؛ منطلقين من كون الدين الإسلامي ـ بوصفه خاتم الشرائع الإلٰهية ـ يجب أن يكون صالحًا لكل زمان ومكان؛ فالإسلام ـ لخاصية التطور الكامنة بداخله ـ يمتاز بقدرته على تنظيم حياة الناس، واستيعاب الحوادث المتجددة، والآلية الوحيدة التي تحقق هذه الغاية هي الاجتهاد.

فقد بدأ المسلمون الاجتهاد في الجانب السياسي لحظة وفاة النبي محمد ﷺ؛ إذِ انفصلَتْ رسالة الوحي والدعوة، وانقطع الاتصال الإلٰهي بالعالم البشري، فأدَّى هذا إلى انتفاء إلوهية وقدسية أيِّ رأيٍ أو قرار، إلا من خلال عملية الاجتهاد، المتمثلة في تفاعل المسلمين مع النصوص الشرعية، في إطار الشريعة ومقاصدها، وكذلك مع المعطيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لواقع المسلمين، ومع تطور المجتمعات بصورة لا تتوقف، واستحداث العديد من القضايا والإشكاليات، كان من الضروري لعلماء المسلمين أن يُعْمِلوا الاجتهاد؛ لمواكبة تلك التطورات.

وتأسيسًا على ذلك؛ لجأ الخلفاء الراشدون إلى الاجتهاد في العديد من الحوادث، وتكشف كلمات أبي بكر الأُولَى في سقيفةِ بني ساعدةَ منهجَهُ في إعمال الاجتهاد؛ حيث قال ﷺ: «إِنْ أَصَبْتُ فَأَعِينُونِي، وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَسَدِّدُونِي، أَطِيعُونِي مَا أَطَعْتُ اللهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنْ عَصَيْتُ اللهَ، فَلَا طَاعَةَ لِي عَلَيْكُمْ».

فهذه الكلمات ـ دون نزاع ـ أول تجديد في الإسلام بعد وفاة الرسول، فوَضعُ مبدأِ محاسبة الحاكم من أهمِّ مظاهرِ التجديد؛ إذ لم يسبقه إليه أحد في الإسلام بعد انقطاع وحي السماء، ومرت فترة خلافه أبي بكر بالعديد من الحوادث، واستَجَدَّ عليها الكثير من الإشكاليات التي تغلَّب عليها؛ بالاجتهاد، وكما بدأ خلافته بالاجتهاد، انتهى به؛ حين استشار الصحابة فيمن يخلفه(٢٧).

وسار عمر بن الخطاب على هَديِ أبي بكرٍ؛ الذي أعمل مبدأ الاجتهاد والتجديد في أمور عدة؛ منها: إنشاء الديوان، والتأريخ، والبريد، وغيرها، وكان يقوم تجديدُهُ

---

(٢٦) المرجع السابق.

(٢٧) جمال البنا: **تجديد الخطاب الديني**، بدون ناشر، ٢٠٠٥م، ص١٨.

على مبدأ مهمّ؛ وهو أن الأحكام لا تُوضَعُ عَبَثًا أو تَحَكُّمًا؛ بل تُوضَع لحكمةٍ، وإذا انتفت الحكمة، سقط الحكم[٢٨]؛ بناء على ذلك لم يُطبِّقْ عمرُ مَصرِفَ المؤلَّفةِ قلوبُهُم في الزكاة، رغم ورودِه في القرآن، ولم يَقسِمِ الأرضَ المفتوحة، وأوقف حد السرقة عام الرمادة على الرغم من عدم وجود نصٍّ يُبيحُ ذلك، ويمكن اختصار منهج عمر في أنه لم يُعملِ النصوصَ كما هي، وإنما عمل على تفعيل روح تلك النصوص.

وعادة ما يضرب المثال المتعلق بتعامل عمر بن الخطاب مع مسألة الخراج؛ نموذجًا للاجتهاد السياسي المتفاعل مع النصوص والواقع معًا؛ يقول المثال كما أوردته الكثير من المراجع:

«لما آلت الخلافة إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وازدادت الفتوحات الإسلامية، واتسعت رقعة الدولة، وزادت نفقاتها، رأي عمر رضي الله عنه أن لا يَقسِمَ الأرض المفتوحة عَنوةً بين الفاتحين؛ بل يجعلها وقفًا على جميع المسلمين، ويضرب على من يقوم بزراعتها خراجًا معلومًا، فوافقه بعض الصحابة، وخالفه آخرون في بداية الأمر؛ قال أبو يوسف ـ في كتاب الخراج ـ: «وشاوَرَهُم في قسمةِ الأرضِينَ التي أفاءَ الله على المسلمين من أرض العراق والشام، فتكلم قوم فيها، وأرادوا أن يَقسِمَ لهم حقوقَهُم وما فتحوا، فقال عمر رضي الله عنه: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها[٢٩]، قد اقتُسِمَتْ ووُرِثَتْ عنِ الآباء وحيزت، ما هذا برأي، فقال له عبد الرحمٰن بن عوف رضي الله عنه: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم، فقال عمرُ: ما هو إلا كما تقول، ولست أرى ذلك، واللهِ لا يُفتَحُ بعدي بلدٌ فيكون فيه كبيرُ نَيلٍ، بل عسى أن يكون كلًّا على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يُسَدُّ به الثغور؟! وما يكون للذُّرِّية والأرامل بهذا وغيره من أرض الشام والعراق؟! فأكثَرُوا على عمر رضي الله عنه وقالوا: أتقف ما أفاء الله بأسيافنا على قوم لم يحضروا، ولم يشهدوا، ولأبناء القوم وأبنائهم، ولم يحضروا؟

وذكر القاضي أبو يوسف أن بلال بن رباح كان من أشد الصحابة وأكثرِهم تمسُّكا بالرأي المخالف، حتى قال عمر رضي الله عنه: «اللَّهُمَّ اكفني بلالًا وأصحابه»، ومكثوا في ذلك يومين أو ثلاثة، أو دون ذلك ـ وعمر رضي الله عنه ـ يُحاجُّهُم، إلى أن وجد ما يؤيِّدُ رأيَهُ في كتاب الله تعالى؛ فقال: وجدت حجَّةً؛ قال تعالى في كتابه: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٦﴾ [الحشر: ٦]، حتى فرغ من شأن بني النضير، فهذه عامة في القرى كلِّها، ثم قال تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ

(٢٨) المرجع السابق، ص١٩.

(٢٩) العلوج: تعني: الخدم من العاملين في زراعة الأرض التي كانت تقع غنيمة للمسلمين.

وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾﴾ [الحشر: ٧]، ثم قال: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿٨﴾﴾ [الحشر: ٨]، ثم لم يَرْضَ حتى خلط بهم غيرَهم؛ فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحشر: ٩]، فهذا فيما بلغنا ـ والله أعلم ـ للأنصار خاصَّةً، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠﴾﴾ [الحشر: ١٠]؛ فكانت هذه عامَّةً لمن جاء بعدَهم؛ فقد صارَ الفيء بين هؤلاء جميعًا، فكيف نَقسِمُهُ لهؤلاء، وندَعُ مَن تخلَّفَ بعدهم بغير قسم؟! قالوا: فاستشر، فاستشار المهاجرين الأولين، فاختلفوا؛ فأما عبد الرحمٰن بن عوف ﷺ فكان رأيُهُ أن يَقسِمَ لهم حُقُوقَهُم، ورَأَى عثمان وطلحة وابن عمر ﷺ رأي عمر، فأرسل إلى عشرة من الأنصار: خمسة من الأوس، وخمسة من الخزرج من كبرائهم وأشرافهم، فلما اجتمعوا، حمد الله، وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: «إني لم أُزعِجْكُم إلا لأن تَشرَكُوا في أَمانَتِي فيما حملتُ من أمورِكُم؛ فإني واحدٌ كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني، ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا الذي هو هواي، معكم من الله كتابٌ يَنطِقُ بالحقِّ، فواللهِ لئنْ كنت نطقت بأمر أريد به إلا الحق»، قالوا: نسمع يا أمير المؤمنين قال: «قد سمعتم كلام هؤلاء الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم، إني أعوذ بالله أن أركب ظلمًا، لئن كنت ظلمتهم شيئًا هو لهم، وأعطيته غيرهم، لقد شَقِيتُ، ولكن رأيتُ أنه لم يبق شيءٌ يفتح بعد كسرى، وقد غَنَّمَنَا اللهُ أموالَهم وأرضَهم وعُلُوجَهُم، فقَسَمْتُ ما غنموا من أموال بين أهله، وأخرجت الخمس، فوجهته على وجهه، وأنا في توجيهه، وقد رأيت أن أحبِسَ الأرضينَ بعُلُوجِها، وأضع عليهم فيها الخراجَ وفي رقابهم الجزية يؤدُّونها، فتكون فيئًا للمسلمين المقاتلة والذرية، ولمن يأتي من بعدهم، أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها؟! أرأيتم هذه المدن العظام لا بد لها من أن تشحن بالجيوش؟! وإدرار العطاء، لهم فمن؟! أين يعطي هؤلاء إذا قسمت الأرضون؟!»[٣٠].

ويرى دعاة مدرسة الاجتهاد والتجديد أن هذا النص يحوي بين جنباته دلالات كثيرة وعميقة حول كيفية إدارة عمر للمجتمع المسلم بفكر اجتهادي مقاصدي سياسي،

---

(٣٠) **الموسوعة الفقهية**، مرجع سابق، مادة: (خراج)، ٥٤٣/١٩.

مازجًا بين الشورى والاجتهاد والقياس، ومراعاة المصلحة العامة والخاصة وواقع المسلمين، ومؤسِّسًا لفقهِ المقاصد الذي يمكن اعتباره ثورة على الجمود وإحياءً بل وإعمالًا لخاصية التطور الكامنة في الرؤية الإسلامية لتتواءم مع كافَّةِ المتغيِّرات، وإنه من الممكن أن نستفيد من تجربة عمر هذه ـ دون تقليدها أو الالتزام بها؛ فلم يكن هذا من منهج عمر ـ في مواجهتنا للمشكلات التشريعية التي تفرضها علينا تطورات الحياة؛ كما واجَهَ عمرُ بروح ملهَمة مشكلات عصره؛ فطبق فيها التشريع الإسلامي تطبيقًا فريد المثال.

ومن الغريب أن نعلم أنه «بالرغم من الفارق الزمني الهائل بين القرن السابع الميلادي ـ عصر عمر ـ وبين القرون التالية، وصولًا إلى القرن الواحد والعشرين ـ لا نجد رؤية تشريعية تطاول رؤية هذا الرجل، من حيث تحرر الفكر من قيود التقليدية الضيقة، والالتزام الحَرفي بظواهر الأمور وأشكالها، ومن حيث النظرةُ إلى مصالح الناس، ومقاصد التشريع وأهدافه العامة وأسسه؛ فالذين زعموا أن عمر خالف الحقَّ أو خالف النصوص، هم في الحقيقة لم يستطيعوا أن يرتفعوا بمستوى أفهامهم إلى حد يدركون معه أن الشريعة كلَّها نزلت لدفع الحرج عن الناس، وإزالة الضرر، وتحقيق النفع لهم»(٣١)، ومن الجدير بالذكر: أن دعاة المدرسة التقليدية التراثية الحرفية ـ هاجموا كل رواد المدرسة الاجتهادية المقاصدية ورموزها، إلا عمرَ بنَ الخطاب؛ فلم يستطيعوا الاقتراب منه؛ لمكانته في الإسلام.

دفع ذلك بالكثيرين لأن يؤكدوا أن عمرَ كان سابقًا عصرَهُ برؤيتِهِ هذه، وأنه لو ظل الاجتهاد يتقدم ويتطور بهذه الوتيرة وبذلك المستوى الذي كان في عهد عمر، لَمَا صار هذا هو حالَ أمتِنَا.

لم يتوقف الطرح الاجتهادي المقاصدي عند عمر؛ بل انتهجه كثير من الفقهاء؛ فقد جاء من بعده شيخ الإسلام ابن تيمية؛ ليؤكِّدَ حقيقةَ ربط الاجتهاد في الشريعة بمصالح العباد؛ فيقول: «الشريعة الإسلامية جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا، ودفع شرِّ الشَّرين، إذا لم يمكن أن يندفعا»(٣٢)، وفي ذات السياق قال تلميذه ابن القيم: «إن الشريعة مبناها وأساسها مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلُّها ورحمةٌ كلُّها، وحكمةٌ كلُّها»(٣٣)، ويقول أيضًا: «كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى

---

(٣١) محمد بلتاجي: **منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته**، دمشق، دار الفكر العربي، ١٩٧٠م، ص٨، ٩.

(٣٢) ابن تيمية: **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ١/ ٢٦٥.

(٣٣) ابن القيم الجوزية: **أعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، مرجع سابق، ٣/ ٨٤.

ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه»[٣٤]، فالقاعدة التي على أساسها يجب أن يتطور النظر في الشريعة ـ كما يرون ـ هي مصالح العباد.

ومن الاجتهادات المقاصدية في العصر الحديث جاءت أطروحات العلامة رشيد رضا، والذي دعا إلى ضرورة وحتمية الاجتهاد في الجانب السياسي، مؤكِّدًا أن من أطلق عليهم: «حزب حشوية الفقهاء الجامدين» ـ أي: التقليديين من الفقهاء ممن يرفضون الاجتهاد والتجديد ـ سيعجزون عن جعل القوانين العسكرية والمالية والسياسية مستمَدَّة من الفقه التقليديّ؛ لأنهم يأبَوْنَ قبول الاجتهاد المطلق في كل المعاملات الدنيوية، وأنه: «لو فوض إليهم أمر الحكومة على أن ينهضوا بها، لعجزوا قَطعًا، ولَمَا استطاعوا حربًا ولا صلحًا»؛ لهذا يذهب إلى أن «تقصير علماء المسلمين في بيان حقيقة الإسلام والدفاع عنه بما تقتضيه حالة هذا العصر ـ هو أكبر أسباب ارتداد كثير من متفرنجة المسلمين عنه»[٣٥].

وأنه لا يمكن للمسلمين أن «يجمعوا بين هداية الإسلام وحضارته من حيث هو دينُ سيادة وسلطان إلا بالاجتهاد في شرعه الواسع المرن»[٣٦]؛ فنهضة المسلمين ـ كما يرى رشيد رضا ـ تتوقف على الاجتهاد في الشرع، وأن تسلك الأمة فيه «مسلك العلم الاستقلالي، المعبَّرِ عنه بالاجتهاد، فالترقّي الإسلامي يتوقف عليه في تجديده؛ مثلما توقَّفَ عليه في مبدئِهِ»[٣٧].

والاجتهاد أو التشريع الإسلامي ـ كما يُعرِّفه رضا ـ هو: وضع الأحكام التي تحتاج إليها الحكومة لإقامة العدل بين الناس، وحفظ الأمن والنظام، وصيانة البلاد، ومصالح الأمة، وسد ذرائع الفساد فيها، وهذه الأحكام تختلف باختلاف الزمان والمكان وأحوال الناس الدينية والمدنية؛ فالأحكام تختلف وإن كان الغرض منها واحدًا وهو إقامة العدل، ولا يقوم أمر حكومة مدنية بدون اجتهاد في التشريع، ولا ترتقي أمة في معارج العمران بدون حكومة يكفل نظامَها اشتراعٌ عادلٌ يناسب حالتها، ويسلك لها السبل للعمران الراقي»، غيرَ أنه يجب الانتباه إلى أنه «لا يصلح لأمَّةٍ من الأمم شرعُ أمَّةٍ أخرى مخالفةٍ لها في مقوماتها وتاريخها، وأما الشعوب التي تقتبس شرائع شعوب أخرى بغير تصرف ولا اجتهاد؛ لتحوله إلى ما يلائم عقائدها وآدابها ومصالحها ـ: فإنَّها

---

(٣٤) المرجع السابق، ٣/ ٥.

(٣٥) رشيد رضا: **الخلافة أو الإمامة العظمى**، مرجع سابق، ص٧٢.

(٣٦) المرجع السابق، ص٩٣.

(٣٧) المرجع السابق، ص٨٩.

لا تَلبَثُ أن تزدادَ فسادًا واضطرابًا، ويضعف فيها التماسُكُ والاستقلالُ الشعبي؛ فيكون مانعًا من الاستقلال السياسي، وما يَتبَعُهُ، فشَرعُ الأمة عنوان مجدها وشرفها وروح حياتها ونمائها»[٣٨].

ثم جاء العلَّامة السنهوري، معلنًا عن مشروع نهضوي لهذه الأمة[٣٩]، يقوم بالأساس على الاجتهاد والتجديد؛ فيقول ـ في هذا الشأن ـ : «مهما كانتِ الحاجة الشديدة إلى النهوض بالشريعةِ الإسلامية، وجعلها مطابقة لروح العصر الحاضر، فلا يغيب عمن يريد القيام بإصلاح من هذا القبيل أن يترك للشريعة مرونتها، ويكتفي باستنباط أحكام منها تتفق مع العصر الذي هو فيه، دون أن يرتكب خطأ، فيقول بصلاحية هذه الأحكام المستنبطة صلاحية مطلقة؛ فقد يجيء عصر آخر تتغير فيه المدنية والآراء السائدة في الوقت الحاضر، وقد يكون بعض من الآراء في فقه الشريعة لا يصلح في الوقت الذي نحن فيه ويجب تعديله في نظر البعض، ثم يأتي عصرٌ آخَرُ يكون فيه نفس الرأي صالحًا»؛ إذ تقوم الفكرة التي آمن بها السنهوري ـ لإرساء القوانين العصرية على البلاد العربية ـ على ضرورة التفريق في الشريعة الإسلامية بين العبادات؛ التي لا تقبل في نظره الاجتهاد والتطور، والمعاملات؛ التي تقبل الاجتهاد والتطور بين عصر وآخر.

ويرى السنهوري أنَّ: «الشريعة الإسلامية هي شريعة الشرق، ووحي أحكامه، ومتى ألَّفنا بينها وبين الشرائع الغربية، فروح من الشرق، وقبس من نوره يضيء طريقَنا للمساهمة في نهضة الفقه العالمية»، كما يحكي أُمْنِيَّتَهُ في سبيل تحقيق رقي هذه الأمة وتقدمها قائلًا: «أمران وددت ألا أموت قبل أن تكون لي قدم في السعي إلى تحقيقها، فتح باب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية حتى تعود شريعة حية، يستقي منها الشرق قوانينه»، ويدلل على ذلك بأن: «القرآن الكريم والحديث الشريف هما الجزء المجموع من القانون الإسلامي، وعندي أن لتفسيرهما يجب إتباع قاعدة أساسية وهي أن جزءًا من أحكامهما عامٌّ يصلح في عموميته لكل زمان ومكان، ولهذا وضع، وجزءًا آخر خاص بالزمان والمكان اللَّذينِ وضع فيه؛ فلا يتعدى إلى غيرهما إلا إذا اتحدت الظروف والأسباب»[٤٠].

---

(٣٨) المرجع السابق، ص١٠١، من الاجتهادات الواضحة لرشيد رضا دوره في التأكيد على مفهوم: **«دار العدل، ودار الجور والتغلب»**، في مقابل المصطلحين التقليديَّينِ: **«دار الإسلام، ودار الحرب»**، وقد سبقت دراسة هذه الفكرة عنده، وانظر: **الخلافة**، ص٥٠.

(٣٩) سبق بحث الاجتهادات النوعية للسنهوري، ومن أبرز الأفكار التي قدمها تأكيده على إمكانية **تحقق الخلافة، لكن في صيغ جديدة ومواكبة لمتغيرات العصر**.

(٤٠) محمد وفيق زين العابدين: **موقف السنهوري من تطبيق الشريعة وتقنينها**، دراسة منشورة بمجلة البيان، العدد رقم (٣١٥)، بتاريخ ٩/ ٤/ ٢٠١٣م.

ويواصل أطروحته مؤكدًا على أن في القرآن الكريم نفسه ناسخ ومنسوخ، والنسخ هو قصر بعض أحكام جاءت في ظروف خاصة على هذه الظروف، واستبدال أحكام أخرى بها، بعد زوال الظروف التي اقتضتها، ومما يجب التنبيهُ عليه أن كل ما ورد في القرآن والحديث مما يتعلق بعلاقة الخالق بالمخلوق هو من الأحكام العامة التي لا تتغير؛ لأن ظروف علاقة الخالق بالمخلوق لا تتغير، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]؛ فعنَى بالدين هذه العلاقات، وقد وردت في القرآن مستوفاةً؛ لا حاجة إلى إكمالها، أما ما عدا الدين من الأمور الدنيوية، فلا تشمله الآية، والسبب في ذلك ظاهر؛ ذلك أن القرآن أَمَرَنَا أن نُطِيعَ العقلَ في أمور معاشنا، وأن نَنزِلَ على قوانينه في ذلك، ومن قوانين العقل: قانون التطور، وهذا القانون يعني: عدم ثبات الحالات الاجتماعية على نسق واحد؛ بل هي تسير دائمًا في تطور وتقدم - ومثل هذا يقالُ أيضًا في الحالات الطبيعية - وأن من مقتضى هذا التطور أن تتطور معه علاقات البشر بعضها بالبعض، وتتغير تبعًا لذلك القوانين الاجتماعية(٤١).

فالسنهوري بذلك يفتح الباب واسعًا أمام الباحثين والمجتهدين في كيفية التعامل مع النص - فيما يتعلق بشِقِّ المعاملات - بمقتضى آليَّةِ التطوُّرِ الكامنة في الفكر الإسلامي، وبفقه جديد يراعي مقتضيات الواقع ومستجِدَّاتِهِ، ودون التقيد بالاجتهادات التراثية، وهو أمر ليس بالهيِّنِ أو السهل؛ إذ تكتنفه صعوباتٌ؛ في مقدمتها أن كثيرين في عالمنا الإسلامي يجعلون مهمتهم الرئيسية الهجوم على كل من يدعو لفتح باب الاجتهاد، وذلك لأسباب عديدة لا مجال هنا للتوسع فيها، وهذا أمر مستغرَبٌ من هؤلاء، تدحضه الوقائع التاريخية التي أوردناها في الصفحات السابقة، فإذا كان الاجتهاد قد تم بشكل محوري بعد وفاة الرسول مباشرة، وإذا كان الصحابة قد قاموا بتغيير جذري بهذا الشكل فاتحين الباب واسعًا أمام الاجتهاد بأقصى قدرة ممكنة، فمن باب أولى أن نقوم به نحن بعد مرور هذه العصور الطويلة، وبعد تغير الواقع وتطوره بهذا الشكل.

ومن بعد السنهوري يأتي العلامة علال الفاسي؛ ليؤكِّدَ على أهمية الاجتهاد؛ بل ويذهب إلى أنه واجبٌ عينيٌّ على كل إنسان تَعرِضُ له حادثة، ويخاف موتها، وأن وجود نسبة من العلماء الأَكْفَاء للاضطلاع بمهمة الاجتهاد في الأمة واجب وجوبًا كفائِيًّا، وأن الأمَّةَ تأثم إذا انقطع عنها الاجتهاد ورضيت بالتقليد والجمود، لقد مضى على العالم الإسلامي ردح استسلم فيه إلى الجمود، وآمن بضرورة الخمود، فأعرض عن النظر في الأدلة الشرعية، واستنباط الأحكام منها، وأحل أقوال الفقهاء والأئمة

= وراجع: نادية عبد الرازق السنهوري: **عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية**، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨م، ص.٦٩.

(٤١) محمد وفيق زين العابدين: **موقف السنهوري من تطبيق الشريعة وتقنينها**، مرجع سابق.

مقام الكتاب والسُّنَّة، حتى أصبح من ينظر فيها محكومًا عليه بالفسق، ومن يتجرأ على الاستدلال أو يدعي الاجتهاد ـ ولو في جزئية ما ـ فهو المارق من الدين، السالك سبيل غير المؤمنين»(٤٢).

ومن ثم يُعطي الحديث الشريف: «**إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ عَلَى كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ أَمْرَ دِينِهَا**»: تفسيرًا جديدًا؛ فيقول: «يَشتَمِلُ الحديث على روح صريحة وضمنية، تُؤْذِنُ بأن الأمة الإسلامية تخضع للتطور كغيرها من الأمم الأخرى، وتنذر بأنه لا تمر مائة عام إلا وتكون في حاجة لبعث جديد ويقظة ثانية، وأن ما أقره عصر سابق من أساليب لا يمكن أن يتحكم فيما يريده العصر التالي له؛ لأن التجديدَ لا يعني دائمًا الترميمَ؛ بل يدخل فيه الاستبدالُ عند الحاجة، وإن كان لا يقصد أبدًا عدم المتابعة للأساس، والامتلاء بهذه الروح هو الذي جعل عليّ بن أبي طالب يقول: «عَلِّمُوا أَوْلَادَكُمْ غَيْرَ مَا عُلِّمْتُمْ؛ فَقَدْ خُلِقُوا لِزَمَانٍ غَيْرِ زَمَانِكُمْ»؛ أي: إن هناك تغايُرًا بينَ جيل الأب وجيل الابن»(٤٣).

ويذهب الفاسي أن هذا الاجتهاد والتجديد يتطلب الانفتاح على كل الحضارات، والاستفادة من تجاربها الإنسانية؛ فيقول: «التجارب الإنسانية يمكن الاتعاظ بها، والاستفادة منها، واعتبارها مادَّةً من موادِّ إلهاماتِنَا، لا أن نكون نسخة كاملة منها»(٤٤).

مؤكِّدًا على أنَّ التصالح مع الحضارات الأخرى هو توجُّهٌ ومنهج إسلامي أصيل؛ يقول الفاسي: «بهذه الروح التقدُّميَّةُ العظيمة استطاع أسلافنا أن يبنوا الحضارة الإسلامية، التي كان من أخص مميزاتها الإنسانية اتصالها بمختلف الحضارات وشتَّى المدنيات، كل ذلك في شكل مليء بالاحترام لسائر القيم البشرية، امتلاءَهُ بالاعتداد بالدين وروحه العظيمة التي هي للإنسانية نفسها، وهكذا نجد الإسلام يمنع المسلمين من الانكماش على أنفسهم، والاستسلام لما فعلته عوامل الانحطاط في مجتمعهم؛ بل يدفعهم للاتصال بكل العقول، والتنقيب عن كل المعارف، والتطلع دائمًا إلى كل جديد، إن الزمان قد استدار دَورتَهُ، والقوافل الإنسانية في طريقها، وهي لا تعرف الانتظارَ، ولا التريُّثَ بمن يتأخرون عن إدراكها، وإن كلَّ لحظة نَقضِيهَا في غفلة عن الأحوال، وعدم اهتمام بالمآل، لا تزيد إلا في إرجاعَنا القهقرَى؛ حيث نزداد بُعدًا عنِ الرَّكبِ الإنساني الذي يوجب الفكر الإسلامي أن نكون في مقدمة هداته الأولين»(٤٥).

---

(٤٢) علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مؤسسة علال الفاسي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م، ص١٦٤.

(٤٣) علال الفاسي: **النقد الذاتي**، مرجع سابق، ص١١٣.

(٤٤) المرجع السابق، ص١١٣.

(٤٥) المرجع السابق، ص١١٤.

ويضيف الفاسي: «يجب أن نستفيد من كل التجارب الإنسانية؛ إذ ليس في الدنيا نظام باطل كلُّهُ، ولا حقٌّ كلُّهُ؛ وإنما هي مجموعات من النظريات، أحدثتها عوامل الاجتماع، والنفسيات، ودفع الناس بعضهم بعضًا؛ فينبغي أن نستفيد منها كلِّها، وأن نعمل على الخضوع لعواملنا نحن، وما تقتضيه مصالحنا ومطامحنا»[٤٦]، محذرًا الذين يرفضون الاجتهاد والتجديد؛ بحجة الخوف على الدين من أن ذلك المسلك هو ذاته أكبر تهديد للدين؛ فيقول: «إن الذين يتريَّثُونَ في نهوضهم خوفًا على الدين، أو ترددًا فيما يأمرهم به الإسلام ـ أكبر عامل ضد الفكر الإسلامي؛ الذي يأبى الجمود، وينكر التردد؛ فالإسلام حركة؛ ولذلك يجب أن نواصل السير دائمًا للأمام، دون أن نقطع الصلة بالماضي ونحاول استئناف سير جديد»[٤٧].

ومن الباحثين المعاصرين الذين دعوا لحتمية الاجتهاد والتجديد، تأتي الدكتورة: هبة رؤوف عزت؛ بدعوتها إلى إجراء عملية اجتهادية تجديدية مقاصدية شاملة في إطار عمل مؤسسي مستقل، يشارك فيه متخصصون في شتَّى المجالات؛ فتقول: «بما أن الاجتهاد هو التعامل مع مستجدات غير مسبوقة، وتقويمها لصالح الإنسان بما يحقق نفعه العاجل، ولا يجور على مصلحته الآجلة؛ فمن هنا حاجة الفقيه والمفكر والفيلسوف والسياسي إلى معرفة النسق الحاكم للتصور الإسلامي؛ لتحرير مناط القضايا، وتنزيله وتلمس خرائط حلال العصر وحرامه، وهو أمر يستلزم اجتهادًا جماعيًّا ضخمًا، والتشبيكَ بين العلماء، وتطويرَ العقلية الموسوعية، والنظر النقدي في إعداد المفكر والفقيه والعالم في شتَّى فروع العلم، في تكامل وتناغم، يحقق للعلم دوره في أن يكون نافعًا»[٤٨].

ومن ثم تؤكِّدُ على أن الهمَّ الأكبر الذي يجب أن تتصدى له تلك العملية الاجتهادية ـ هو إعادة النظر في الكثير من المفاهيم الإسلامية ومدلولاتها؛ ومن ثم تَضرِبُ المَثَل بمفهوم الشريعة الإسلامية؛ واحدًا من المفاهيم التي تحتاج إلى مراجعة وتجديد؛ فتقول: «مفهوم الشريعة لدى الإسلاميين تم قَصرُهُ على القانون، من دون الأخلاق والقيم، ولا يكون مناط التجديد عندئذ نقضَ المفهوم؛ بل تجديدُ التَّصوُّرِ، وربما نتمادى فنزعم استعادة جوهر المفهوم وقوته التوليدية وهو تجديد يعود بالمفهوم إلى أصوله من ناحية، ويعيد فهمه في ضوء شروط الواقع في الوقت ذاته؛ فيفتح له أُفُقًا مُستقبليًّا جديدًا، وعبر هذه الجدليَّة يُعادُ تشكيل النسق المفاهيميِّ الإسلامي مجددًا؛

---

(٤٦) المرجع السابق، ص١٤١.

(٤٧) المرجع السابق، ص١١٤.

(٤٨) هبة رؤوف عزت: **نحو عمران جديد**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥م، ص١٧.

فيتجدد أمر الدين»[٤٩].

تشير د. هبه رؤوف إلى أن افتقاد الحركات الإسلامية لهذا الحسِّ التجديديِّ الاجتهاديِّ يُعدُّ أحد أهم معوقات التجديد في عالمنا المعاصر، وتعلل ذلك بأسباب سياسية؛ قائلةً: «إن التجديد يفقدك أنصارًا؛ لأنك تتحدي تقاليد راسخة استقرت في المجتمع، في حين أن العمل السياسي يجعلك تحرص على كسب الأنصار؛ فتُحجِم عن إثارة قضايا شائكة لا يريد الناس أن يفتحوها»[٥٠].

رابعًا: إشكاليات الاجتهاد السياسي: جدل النص والتاريخ:

ينطلق هذا العنوان من فرضيَّةٍ رئيسة مفادها أن التاريخ الإسلامي ـ وبخاصَّةٍ السياسيُّ منه ـ قد ترك تأثيره بشكل واضح على النص الديني بأشكال مختلفة؛ منها ما يُعدُّ تأويلًا في حالة بعض النصوص القرآنية، ومنها ما يعد تأويلًا ووضعًا في حالة بعض النصوص النبوية؛ فلا يمكن قراءة النص الديني قراءة صحيحة دون تحريره من الحكم الفقهي السياسي التاريخي، وإعادة قراءته قراءة أكثر التصاقًا بالواقع، وانطلاقًا من المقاصد العامة للشريعة.

ونتيجة لهذه الإشكالية ظهرت مدرسة حديثة ترى ضرورة تحرير النص من التاريخ، وبغض النظر عن الالتقاء أو الاختلاف معها، فإن تلك المدرسة تمثل رأيًا يجب الالتفات إليه ـ وليس المطلوب قبولها أو رفضها بشكل قاطع ـ فالنتائج البحثية في العلوم الاجتماعية نتائجُ نِسبيَّة، كما أن ما تطرحه من رؤًى يتماشى كثيرًا مع منطق العلوم الشرعية الإسلامية.

ومن أبرز رواد تلك المدرسة الباحث المعاصر: عبد الجواد ياسين، الذي يؤسس طرحه على أن قراءة النصوص الشرعية (القرآن والسُّنَّة) قد تأثرت كثيرًا بالتاريخ؛ فالقرآن تأثرت تأويلاتُهُ بخدمة أهداف سياسية في حينها، أما السُّنَّة، فقد تعرضت للتأويل أو الوضع لإضفاء الشرعية على توجهات سياسية بعينها.

أما النصُّ القرآني، فيؤكِّدُ ياسين على توقف التأثير المباشر للتاريخ السياسي بوجه عام عليه عند حد التفسير والتأويل فقط؛ إذ تم «توظيفه لخدمة الأيديولوجيا السياسية المطلوب ترويجها أو الدفاع عنها، حسب الموقع السياسي أو الفكري من السلطة أو المعارضة، ومن ثم فإن قراءة النص القرآني على ضوء التاريخ إنما هو في الواقع قراءة في التأويل السياسي للنص الخالص»[٥١]؛ فالنص القرآني واحد وثابت، لكن التأويل هو

(٤٩) هبة رؤوف عزت: **الخيال السياسي للإسلاميين... ما قبل الدولة وما بعدها**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، ص٤١.

(٥٠) المرجع السابق، ص١٣٥.

(٥١) عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٩٦ وما بعدها.

ما يتم إكسابه لونًا سياسيًا ما، لتكريس واقع سياسي تاريخي معين، وهذا التأويل قد اكتسب قداسة بمرور الوقت؛ حتى أصبح نصًا مُوازيًا للنصِّ القرآني ذاته.

وعليه؛ يؤكد ياسين أنه في ظل الصراع السياسي على السلطة، راحت كل فرقة من فرق الصراع ـ السُّنَّة والشيعة على وجه التحديد ـ تُؤَوِّل آيات القرآن تأويلًا موافقًا لنظريتها السياسية في السلطة، متجاهلةً بذلك حقيقةَ السكوتِ القرآني الحاسم فيما يتعلق بهذه القضية؛ فزعمت الشيعة أن في القرآن نصوصًا تثبت الوصية لعلي وأبنائه من بعده، أما أهل السُّنَّة، فمنهم من ذهب إلى أن القرآن يؤيد خلافة أبي بكر، ومنهم مَنِ اكتفى بإثبات النظرية السُّنِّية في الخلافة[٥٢]، وبصفة عامة: فقد اتجه الشيعة إلى تأويل النص القرآني ـ لا سيما في قضية السلطة ـ تأويلًا باطنيًا[٥٣]، أقرب إلى التأويلات الصوفية، والدلالات الرمزية والباطنية للآيات والكلمات والحروف القرآنية، أما السُّنَّة، فقد وظَّفُوا الروايات المحيطة بالنص القرآني توظيفًا دلاليًا مناقضًا للسكوت القرآني عن قضايا الحكم؛ كما سبق وأشرنا.

وفيما يتصل بالسُّنَّة النبوية وعملية تدوينها، يرى ياسين أنها قد ضمت نصوصًا وصل التدخل بها إلى حد الإنشاء، فضلًا عن التفسير والتأويل، وبالطبع فقد كانت المنطقة السياسية هي أكثر المناطق عرضة لهذا التدخل، «سواء من قبل السلطة، أو من قبل الفرق السياسية المعارضة؛ ومن ثم يجب إعادة قراءتها على ضوء هذه الحقيقة التاريخية»[٥٤]؛ من هنا يتحتم علينا إذا ما أردنا فهم هذه النصوص ودلالاتها أن نقرأها في سياقها التاريخي الذي أُنتِجَتْ ودُوِّنَتْ فيه، ويؤكد ياسين على أن هناك مساحة زمنية كبيرة بين لحظة التلقِّي الأول من الرسول الكريم ولحظة التدوين ـ تدوين السُّنَّة النبوية ـ فاللحظة الثانية تمتد من القرن الثاني الهجري حتى القرن الرابع الهجري؛ حيث اكتملت كتب الحديث المشهورة، وهي الفترة الزمنية التي كانت الأحداث السياسية بها على أشدها؛ ومن ثم تأثر النص كثيرًا بهذه الأحداث[٥٥]؛ ففي ظل هذا المناخ تم تحريف؛ بل ووَضعُ الكثير من الأحاديث النبوية لتأييد موقف سياسي ما، فلا شك أن أيَّةَ منظومةٍ معرفية تتعرض بمرور الوقت لأجزاء من التحريف والتبديل، ومن ثم فهي بحاجة مستمرة لإعادة تعيين الأصيل منها، وفرزه بعيدًا عن الذي تم إدخاله عليها، سواء بالوضع أو التأويل.

---

(٥٢) المرجع السابق، ص٢٠١.

(٥٣) في تفسير الآية: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]: يقول الكليني: إنها نزلت في عليٍّ والحسن، والحسين، وإنها بذلك نصَّتْ على الأئمة؛ واحدًا واحدًا، راجع: محمد بن يعقوب الكليني، أصول **الكافي**، مرجع سابق، ص١٣٩.

(٥٤) عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٩٦.

(٥٥) المرجع السابق، ص٢٠١.

فعلى سبيل المثال؛ وكدلالة تشي بما حدث من وضع وإنشاء للنص، يذهب ياسين إلى أنه قد ظهرت نصوص تُثبِتُ الوصيةَ بالحكم لعليٍّ بن أبي طالب لدى الشيعة، وفي المقابل ظهرت أحاديث تَنُصُّ على الوصية لأبي بكر الصديق، وفي مقابل الأحاديث التي أوردها الشيعة في الطعن على معاوية بن أبي سفيان، ظهرت أحاديث تسهب في فضله وكرامته وإثبات حكمه وخلافته، وفي مقابل فكرة المهدي المُنتظَر العَلَويّ لدى الشيعة، ظهرت نصوص سُنِّيَّة تتكلم عن مهدي غير علوي[٥٦].

تجلت هذه الإشكالية بكل أبعادها في العصر الأموي؛ إذ ظهر الكثير من الأحاديث ـ المنسوبة إلى النبي ـ والتي تمجد في معاوية؛ لإسباغ الشرعية النصية على سلطة الحكم الأموي، ثم جاءت السلطة العباسية لتبرئ الذمة ممن ذكر معاوية بأيِّ خير، وخرجت أحاديث كثيرة تَذُمُّ معاوية؛ بل تُحرِّض على قَتلِهِ، وتصف الأمويين بأنهم الشجرة الملعونة في القرآن، وأحاديث أخرى في فضائل بني العباس والتنبؤ بخلافتِهِم[٥٧].

وفي النهاية: ألا يستوجب كل هذا حتمية إعادة قراءة النص الديني السياسي وهذا التراث؛ على ضوء التاريخ قراءة تحليلية شاملة؟! قراءة تراعي الواقع بكل تداخلاته الزمنية والمكانية، وتأخذ في الوقت ذاته بكل ما توصَّل إليه عصرنا من نظريات وأدوات علمية لتحليل التراث، وإلا تأسَّسَتْ نظريتنا السياسية واعتمدت نتائجها على فرضيات زائفة، تقودنا إلى وضع أكثر تأزُّمًا مما نحن عليه الآن.

وبصفة عامة؛ ينبغي أن تنطلق الرؤية الإسلامية من حقيقة مفادها: عدم مثالية وقدسية صياغة أحداث التاريخ الإسلامي، بوصفه تاريخ المجتمعات التي عاشت في تلك الحقب الزمنية، وتخصها هي وحدها، فهي تمثل اجتهادات بشرية قابلة للصحة أو الخطأ؛ إذ إن المسلمين بشر كباقي البشر؛ يصيبون ويخطئون في إطار اجتهاداتهم الحياتية، بغض النظر عن نياتهم، وحضارة المسلمين ما هي إلا نتاج بشري لاجتهادات بشرية، كانت تسعى إلى التفاعل مع النص الإلٰهي، وهذا لا يؤثر على قدسية النص الإلٰهي بشيء، ولا ينتقص منه بأي صورة من الصور، ولا يضفي على هذه الاجتهادات أيَّةَ قدسية أو شرعية، إلا بمدى توافقها مع مقاصد الشريعة الإسلامية؛ وعليه: فنحن بحاجة ماسة إلى الفصل بين ما هو بشري ومتغير، وما هو مقدس في الإسلام وثابت، فالشريعة مُعطًى إلٰهي منزل ومستمد من نصوص الوحي، أما التجارب والتطبيقات فهي فعل بشري اجتهادي تاريخي لذلك المعطَى الإلٰهي، فالتطبيق ليس دينًا بالضرورة، بل قد

(٥٦) للمزيد حول فكرة المهدى وأثرها الديني والسياسي؛ راجع: أحمد أمين: **المهدى والمهدوية**، دار نوابغ الفكر للنشر، ٢٠٠٩م.

(٥٧) عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٥٨ وما بعدها.

يكون مخالفًا للدين، وقد يكون مفسدًا لغايات التشريع ومناقضًا لمقاصده(٥٨).

خامسًا: الاجتهاد وقضية الاستبداد السياسي(٥٩):

لعل هذا الكم غير القليل من التراث المشوه هو في اعتقاد البعض نتيجة وإفراز للاستبداد السياسي الذي قضى على روح الإبداع لدى الأمة، وأخرج أخبث ما فيها؛ من منافقين، وتجار دين؛ نفاقًا لهذا الحاكم أو خوفًا من ذاك، أو رضوخًا وتسليمًا بالأمر الواقع، فتركوا تراثًا فقهيًا ـ أغلبه موضوع في شقه السياسي ـ أضفى عليه تعاقب السنين الطوال قداسة زائفة، فوصل إلينا عبر هذه المسيرة التاريخية مجاطًا بهذه الهالة من القداسة؛ فأصبح هذا التراث يُلقِي بظلاله على مصائرنا ـ حاضرنا ومستقبلنا ـ حتى اللحظة الراهنة.

وفي هذا الشأن يحدثنا الدكتور حسين مؤنس مؤكِّدًا على دور الاستبداد السياسي في تخلف الأمة؛ بغلق باب الاجتهاد، أو توجيهه في وجهة معينة؛ توظيفًا لأغراض سياسية؛ فيقول: «ولم تتردد أداة الحكم الاستبدادي في استعمال العنف مع الفقهاء وأهل الفكر، فأصيب الفكر الإسلامي بالرعب؛ وهو آفة الفكر الكبرى في كل زمان ومكان؛ ومن ثم ابتعد الكثير من رجال الفكر بعد ذلك عن الكلام في سياسة الأمة ومتاعب هذا الكلام، وكادت كتب الفقه ومدوناته أن تقتصر في تلك العصور على النواحي الدينية والقانونية الصرفة، وأصبح المواطن المسلم يعيش دون إطار سياسي سليم، وخرجت الأمة من ميدان السياسة وحُرمت من شرف العمل في بناء أوطانها»(٦٠)، ولعل ما طرحه «مؤنس» هو عين ما طرحه عبد الرحمٰن الكواكبي وهو يحلل علة تخلفنا الحضاري؛ إذ يقول: «إن أصل الداء هو الاستبداد السياسي»(٦١).

وبصفة عامة؛ يمكننا القول: إن العلاقة بين الاجتهاد والاستبداد علاقةٌ جدليَّةٌ بكل ما تحمله الكلمة من معنى؛ فلكي ينطلق الاجتهاد في وجهته الصحيحة، ويُؤتي أُكُلَه، علينا أن نضمن له مناخًا مواتيًا من الحرية، وفي المقابل: لكي نصل لهذا المناخ من الحرية علينا أن نُعمل الاجتهاد؛ وبخاصة في شقه السياسي، وصولًا لنظرية سياسية متكاملة، تقف حائلًا دون أيِّ حكم استبدادي، وتضمن تداولًا سلميًا للسلطة.

---

(٥٨) محمد عمارة: **الإسلام والسياسة**، مرجع سابق.

(٥٩) في تناولنا للاستبداد السياسي لن نستغرق في الحديث عن مساوئه على كافة الأصعدة؛ فقد وُضعَتِ الكثير من المؤلفات بهذا الشأن، أبرزها: أعمال الكواكبي وغيره من رواد عصر النهضة السُّنَّة والشيعة؛ بل سنركز بصفة أساسية على علاقة الاستبداد بالاجتهاد الذي هو موضوع بحثنا هذا.

(٦٠) حسين مؤنس: **الدين والتطور الحضاري العربي**، بحث ضمن كتاب ندوة: «أزمة التطور الحضاري العربي»، الكويت، عام ١٩٧٤م، ص٣٦٤ (بتصرف).

(٦١) عبد الرحمٰن الكواكبي: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، المطبعة العصرية ـ حلب، طبعة جديدة منقحة ومضافة بقلم المؤلف، بدون تاريخ، ص٨، ٩.

خلاصة:

إن نظرة متفحصة لواقع الاجتهاد والتجديد في الفكر والفقه السياسي الإسلامي - تخبرنا أنه لم يتطور بالقدر المطلوب؛ فمع الزخم الكبير في الدراسات التي أُنتِجَتْ في هذا الشأن من حيث الكمُّ، إلا أن التأصيل العلمي الفقهي لملامح فكر سياسي إسلامي شامل ظل عملية شبه غائبة أو مهملة، نعم لدينا كتابات كثيرة، لكنها تأتي على هامش الحراك السياسي الآني فقط، كما أنها في أغلبها كتابات وصفية، أُنتجت في ظل صراع سياسي وأيديولوجي يعبر عن واقع مأزوم؛ ففي المجمل يمكن القول أن هذا الفكر السياسي - وبخاصة المعاصر منه - في أغلبه تجمعه **أربع سمات رئيسية**:

- أنه فكر وصفي للحراك السياسي الجاري في حينه، ولا يرقى ليكونَ فكرًا تحليليًّا تأصيليًّا شرعيًّا وإنسانيًّا في إطار منظومة موحدة.

- أنه فكر انطلق من رؤية فقهية سياسية مسبقة في محاولة لتأكيد صحتها وإثبات اتساقها مع التصور الإسلامي.

- أنه في أغلبه فكر وفقه مأزوم؛ جاء انعكاسًا لواقع سياسي ضاغط ومؤلم؛ فلم ينمو نموًّا طبيعيًّا هادئًا في ظل أجواء مواتية لبحث علمي جاد.

- أنه حصيلة جهود فردية؛ إذ لم تتبلور ملامحه داخل مؤسسات بحثية علمية وفقهية مستقرة ومستقلة عن السلطة السياسية؛ لتأخذ على عاتقها تبعة إنتاج بحث علمي ذي رؤية موضوعية وشمولية:

من هنا؛ لا بد أن نعترف أن الجانب الاجتهادي التنظيري الذي قام به الباحثون والمتخصصون بهذا المجال - ليس بحجم الحراك السياسي الدائر على الأرض، ولم يرق إليه بأية حال، إذ إن التنظير الفقهي والعلمي قياسًا لحجم هذا الحراك لا يزال ضئيلًا، ولا يعدو كونه ردود أفعال، ولا يمكن اعتباره توجهًا نحو بناء رؤية متكاملة ولا يسير باتجاهها؛ إذ يُستنزَف في مناقشة مفاهيم جزئية خلافية، أضف إلى ذلك أن مؤلفات الفكر والفقه السياسي الإسلامي - في غالبيتها العظمى - إنما هي إعادة صياغة وشروح لكتب التراث في هذا العلم، والتي وُضِعت منذ مئات السنين، متجاهلين أن أغلب هذه الكتب كانت قد كُتِبَتْ لعصور خلت، وفي ظل ظروف سياسية ضاغطة وواقع مؤلم، ولا تصلح بأية حال لواقعنا الراهن.

وبصفة عامة؛ يمكننا القول: إن الاجتهاد الفقهي السياسي الإسلامي على مدار تاريخه قد انقسم إلى **مدرستين رئيستَينِ**:

المدرسة الأولى: وهي ما يمكن أن نُطلق عليها مدرسة وتيار الظروف الاستثنائية؛ التي كانت مرتبطة بردود الأفعال، أو بمصالح وقتية مشتركة بين الفقهاء والحكام، أو

نتيجة لخوف الفقهاء من الحكام لبطشهم واستبدادهم، أو أن فتاوى الفقهاء كانت لمعالجة ظروف وواقع استثنائي؛ كالخوف من شبح الفتنة، أو الحروب الأهلية، أو أنه كان يسير بإطار نصرة وتأييد جماعة أو مذهب أو فريق سياسي على آخر؛ بإعطائه شرعية دينية؛ وهو بالتالي فقه استثنائي يجب مراجعته؛ إذ لم يعد صالحًا لأن ينسحب على واقعنا الراهن، ولا شك أن هذه المدرسة كانت تحظى بدعم كبير وحماية من الحكام والأنظمة؛ إذ إنها بفتواها قد أسهمت في إضفاء الشرعية الدينية عليهم - بغض النظر عن نية أصحابها من المجتهدين والمُفتين - ولهذا السبب كانت هي الغالبة والأكثر انتشارًا؛ فقد تولى الحكام والسلاطين نسخ وطباعة كتبها بكثافة؛ فانتشرت انتشارًا واسعًا.

المدرسة الثانية: وهي ما يمكن أن نطلق عليها: «المدرسة المتجردة أو الموضوعية»، وتتمثل في السعي بربط الفقه السياسي والفتاوى المتعلقة به بقيم ومقاصد الشريعة الإسلامية؛ كالشورى، والبيعة، والمحاسبة، والعدالة الاجتماعية، وغيرها؛ فهي بحق المدرسة والتوجه الموضوعي والمرتبط بمقاصد الشريعة وبالأمة ومصالحها، وهي التوجه الأصيل والمجرد؛ إذ لم تقع تحت ضغط المصالح، أو التحالفات، أو الظروف الاستثنائية؛ كما في المدرسة الأولى، والجدير بالذكر: أن هذه المدرسة قد حوربت حربًا شديدة من قبل الحكام والسلاطين المستبدين؛ لأنها ربطت نفسها بمصالح المسلمين المناقضة لمصالح هؤلاء الحكام؛ لذلك لم يتم دعم ونشر إنتاجها العلمي مثل المدرسة الأولى؛ فلم تصلنا مؤلفاتها بكثرة؛ إذ إن إنتاجها كان يتسم بالتحفظ والكتمان، وكان يتم تداوله في معظم الأحيان في الخفاء وعلى نطاق ضيق.

إذن - وفي التحليل الأخير - نحن كما ذكرنا سابقًا أمام تراث ضخم من الاجتهاد يتحرك بجناحين: **أحدهما**: عملاق؛ وهو الاجتهاد في فقه العبادات، **والآخر**: قزّمته الظروف السياسية التي مر بها العالم الإسلامي؛ وهو فقه المعاملات - وبخاصة الشق السياسي منه - غير أنه قد شهد حراكًا وتطورًا في العقود الأخيرة، إلا أنه سار في الاتجاه الخاطئ؛ إذِ اتجه إلى معركة داخلية حول مفردات سياسية بين التيارات الإسلامية، معلنًا عن: «معركة هدر»، وهو ما اصطلحنا على تسميته: «فقه الاستنزاف»، والذي أهدر القدرات العقلية للأمة، واستنفذ طاقاتها في مسائل خلافية لا طائل منها، وهو أمر يفرض علينا أن نُعيد النظر في هذا التوجه، مؤسسين لمرحلة جديدة من الاجتهاد نحو البناء والتأسيس لنظرية سياسية متكاملة.

الفصل الثاني

تحديات وإشكاليات نظام الحكم في المنظور الإسلامي

تمهيد

انتهت الدراسة في التحدي السابق إلى ضرورة فتح باب الاجتهاد والتجديد في الجانب السياسي، إذا ما أردنا استنهاض الهمم تجاه بناء نظرية سياسية إسلامية حية ومتطورة، وانتهينا إلى ضرورة الشروع في إجراء مراجعات شاملة للمفردات الفقهية السياسية التاريخية:

يشكل مفهوم أو مصطلح: «نظام الحكم» (الخلافة التقليدية) واحدًا من تلك المفاهيم التي تحتاج إلى تلك المراجعة، ذلك المفهوم الذي تعلَّق به المسلمون كثيرًا؛ على اعتبار أنه الفكرة والمؤسسة والنظام والمخُلِّص للعالم الإسلامي مما يعانيه من تخلُّف؛ فظلوا أمدًا طويلًا يجترُّون أحلام الماضي وأمجاده التي بناها المجتمع المسلم بفكره ومؤسساته، آملين في عودة الخلافة الإسلامية بشكلها التقليدي، والتي يعتقدون أنها الأداة التي حققت هذه الحضارة، متجاهلين أدوارًا وأبعادًا أخرى كانت وراء انبعاث هذه الحضارة، فينادون بعودتها بذات الآليات التي اتُّبِعت في الماضي، وهو ما حال دون التوجه نحو تطوير وبناء نظرية سياسية معاصرة.

تأسيسًا على ذلك؛ ينبغي تناول الظروف والملابسات الفقهية السياسية المحيطة بمفهوم الخلافة التقليدية، والدعوات التي اتجهت إلى المطالبة بإحيائها، سواء باستنساخها نسخًا، أو بإجراء بعض الإصلاحات عليها، ولماذا لم تستطع سياسات وآليات الخلافة التقليدية النهوض بواقع المسلمين، أم إن بها من الخلل البنيوي ما حال دون ذلك؟ وهل من الممكن أن تحظى هذه التجربة بآلياتها القديمة قبولًا في عالمنا هذا الذي تطورت وتعقَّدت مفرداته وآلياته السياسية بشكل جذري مقارنة بالتجارب التاريخية للخلافة الإسلامية، وعليه؛ هل سنتجه نحو تطويرها بإجراء بعض الإصلاحات عليها؟ أم إننا سنتجاوزها لنؤسس نموذجًا سياسيًّا جديدًا؟... نحاول في هذا الفصل إلقاء الضوء على هذا التحدي وإشكاليته من **خلال المحاور التالية:**

- **محاور البحث في هذا الفصل:**

أولًا: في الأهمية التاريخية لقضية نظام الحكم.

ثانيًا: جدل المفاهيم: مفهوم الخلافة وموقعه من نظام الحكم.

ثالثًا: جدل التاريخ والقضايا: تطور الاجتهادات الفقهية حول الخلافة.

أولًا: في الأهمية التاريخية لقضية نظام الحكم:

بدايةً؛ لقد تجلَّتْ محورية قضية الحكم وأهميتها بعد وفاة الرسول مباشرة، وتحديدًا منذ حادثة سقيفة بني ساعدة، وهو ما تجسد في محاولة حسمها سريعًا؛ بل قبل دفن جثمان الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ حسبما تذكر الكثير من المراجع التاريخية، وفي التاريخ المعاصر تبنت معظم الحركات والتيارات السياسية الإسلامية مسألة الحكم كقضية محورية وحاكمة في برنامجها وممارساتها بشكل أو بآخر، ومن الجدير بالذكر: أن هذه التفاعلات بين المسلمين وقضية الحكم قد ارتبطت بظروف إنسانية تُبرزها على السطح مرة، وتُضعفها مرة أخرى، غير أنه في أوائل القرن الماضي كانت القضية السياسية محورًا لفكر ونشاط إسلامي كبير، ارتبط بحدث تاريخي مهمٌّ؛ هو السقوط الفعلي والرسمي للخلافة الإسلامية، الذي كان نتيجة حتمية لواقع سلبي داخليًا وخارجيًا؛ فعلى المستوى الداخلي: كانت السمة الأساسية لهذه الخلافة هي القمع والظلم، وغياب العدالة، واتساع الفجوات الاجتماعية بين أفرادها من عثمانيين وأتراك وعرب، وعلى المستوى الخارجي: كانت سمتها التراجع والانكسار والانحسار السياسي(١)(٢)، ذلك الوضع الذي أفضى إلى تجزئة الخلافة العثمانية إلى ولايات ودويلات صغيرة.

في ظل هذه الظروف تمخض اتجاه يُعرف بالتيار الإصلاحي الإسلامي، والذي ظل وفيًّا لمقاصد وأهداف ومضامين الخلافة ـ وليس شكلها التقليدي ـ وظل يدعو إلى وحدة الأمة وتكاملها(٣)؛ من خلال سياسيين ومفكرين وفقهاء ورجال إصلاح عرفوا بـ: «رواد النهضة الإسلامية» في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي.

---

(١) حول الخلافة العثمانية والأسباب التي أدت على نهوضها وكذلك عوامل سقوطها، راجع:

علي محمد الصلابي: **الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط**، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

(٢) مرَّتِ الخلافةُ الإسلامية بأطوار متعددة حتى انهارت في العصر الحديث، وبالتحديد في عهد الخلافة العثمانية، بعد أن كانت الدولة العثمانية في السابق ـ وبخاصة في عهد السلطان سليمان الأول «القانوني» (حكم منذ عام ١٥٢٠م حتى عام ١٥٦٦م) ـ قوَّةً عُظمَى من الناحيتين السياسية والعسكرية، حتى أصبحت عاصمتها القسطنطينية تلعب دور صلة الوصل بين العالمين الأوروبي المسيحي، والشرقي الإسلامي، إلا أنه بانتهاء عهد السلطان سالف الذكر ـ الذي يُعتبر عصر الدولة العثمانية الذهبي ـ أصيبت الدولة بالضعف والتفسخ، وأخذت تفقد ممتلكاتها، على الرغم مما شهدته من فترات انتعاش وإصلاح، إلا أنها لم تكن كافية لإعادتها إلى وضعها السابق.

للمزيد راجع كُلًّا من:

Cyril Glassé, **Concise Encyclopedia of Islam**, Rowman Altamira, 2003, illustrated, revised, 229.

محمد عمارة: **الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية**، مرجع سابق.

(٣) محمد عمارة: **الرؤية الحديثة لإحياء الخلافة الإسلامية**، منشور على موقع:

http://www.nfaes.com/Articliesfiles/91nlkilu.doc

وفي مرحلة لاحقة؛ رأى الكثير من الإسلاميين على مستوى الفكر والحراك والتنظيم أن الخروج من هذا المأزق الحضاري يكمن في إعادة الخلافة بشكلها التقليدي، وإحيائها مرة أخرى، وهذا يمثل تراجعًا مقارنة بطرح رواد النهضة؛ فقد أصبح إحياء الخلافة الإسلامية هو الحلمَ المفقود لدى شباب الإسلاميين في ذلك الوقت، وأصبحت الدعوة إلى عودة الخلافة محورَ برامج الحركات والتيارات الإسلامية، فلا شك أن قيام الحركات الإسلامية الحديثة كان مرتبطًا بالأساس بفكرة الخلافة، ردًّا على إلغائها، أو سعيًا لإحيائها، أو تصحيحًا للمسار الذي انتهى بسقوطها؛ فبعضها جعل من إقامة الخلافة بداية ومدخلًا لمشروعه الإصلاح النهضوي؛ كما هو حال جماعة الإخوان المسلمين، وبعضها جعل منه غاية لعمله ومساره عبر مراحل أخرى؛ كحال حزب التحرير، وبعضها اعتبر أن مشكلة المسلمين في أساسها وجوهرها ليست قضية خلافة وقضية حكم وسياسة، بل هي قضية أمة ابتعدت عن دينها، وتراخت في إيمانها وتدينها، وهذه هي رؤية جماعة التبليغ وجماعة النور(٤).

وصل الأمر إلى أن تمكنت أضعف التنظيمات الإسلامية فكريًّا من إقامة مشاريع خلافة معاصرة بشكلها ومضمونها التراثي الذي أقيم في عصور التخلف؛ مثل ما قامت به «طالبان» في أفغانستان، وداعش في العراق وسوريا ـ مع ضرورة إدراك الفوارق الكبيرة بين التجربتين ـ وبالفعل قاموا بتعيين خلفاء بذات الآليات المَتْحَفيَّة؛ فتولى «الملا عمر» الخلافة في أفغانستان، وتولى «البغدادي» خلافة ما أطلق عليه: «الدولة الإسلامية بالعراق»، ولم تكتفي هذه الحركات بإقامة هذه الأطر السياسية التراثية؛ بل مارست إدارة وسياسة داخلية وخارجية، لا يمكن وصفها إلا بالبشاعة، والتخلف، والخروج على الدين بإجماع علماء الأمة وتياراتها وجماهيرها، والأمر الذي يدعو للأسف هو ممارستها هذه البشاعات باسم الإسلام؛ إذ أطَّرتها بإطار شرعي هزلي وساخر ومأساوي تراجيدي في نفس الوقت، ابتداء من شكل اللباس، إلى أسواق النخاسة والعنف اللامحدود ضد الجميع؛ مسلمين وغيرَ مسلمين، ولا شك أن هذه الممارساتِ كلَّها لا يمكن تفسيرها بمعزل عن حالة الإفلاس الفكري والسياسي والحضاري التي وصلت إليها الأمة؛ كنتيجة مباشرة للتراجع السياسي الذي عاشته منذ عهد ما بعد الخلافة الراشدة وحتى الآن.

وبالعودة إلى السياق التاريخي؛ فقد نشأت في العصر الحديث جماعات وتيارات وكيانات وأحزاب إسلامية أخرى، لا تجعل من الخلافة حلمًا من أحلامها، ولا مطلبًا صريحًا من مطالبها، ولكنها استبدلت بها مطالبَ وأهدافًا سياسية محددة، ذات طبيعة

---

(٤) أحمد الريسوني: **الخلافة على منهاج النبوة والخلافة على منهاج داعش**، مرجع سابق.

عملية مقاصدية؛ مثل: «المشروعية السياسية»، و: «الحريات»، و: «الشورى»، و: «الحكم الرشيد»، و: «العدالة الاجتماعية»، وهذا ما يمكن تسميته: «الجيل الثاني» من الحركات الإسلامية(٥)، التي قد تكون أقرب إلى تيار فقه المقاصد.

ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الأذهان في هذا السياق هو: هل حقًّا بإمكان الخلافة الإسلامية ـ كمفاهيم وأطر وآليات لنظام الحكم بشكلها التقليدي الذي مُورس ما بعد الخلافة الراشدة ـ: إعادةُ الإسلام للحياة؛ كدولة قادرة على انتشال المسلمين من واقعهم الحالي، والسير بهم نحو نهضة حقيقية؟ إن هذا التساؤل يتطلب منا عملية اختبار لتلك الفرضية، ويتطلب ذلك استعراض هذا المفهوم ـ مفهوم الخلافة التاريخية ـ من حيث تعريفُها ومفهومُها وتطورها التاريخي، والاجتهاد العلمي الفقهي الذي نُسج حولها، ومدى اكتمالها كمفهوم وآلية سياسية بإمكانها تلبية واستيعاب المتغيرات الحياتية المعاصرة، وهل تفاعلت تفاعلًا إيجابيًّا بمرجعية من مقاصد الشريعة الإسلامية، أم إن الأمر كان على غير ذلك؟

ثانيًا: جدل المفاهيم: مفهوم الخلافة(٦) وموقعه من نظام الحكم(٧):

قبل الولوج إلى مفهوم الخلافة ومضامينها، يجب الإجابة أولًا على سؤال محوري: هل حدد الإسلام نظامًا أو آلية للحكم بعينها دون غيرها، أم إن الأمر تُرِك

---

(٥) المرجع السابق.

(٦) هذا المفهوم بحاجة إلى مزيد من الدراسة والتحليل، وتأمل علاقته بمفهوم الاستخلاف، وهل الخلافة نظام حكم: (government)، أم نظام حكم .(judgement)

(٧) الخلافة في اللغة مصدر: (خلفه، خلافة): أي: بَقِيَ بعده أو قام مقامه، وهي في الاصطلاح الشرعي: منصب الخليفة، وهي رئاسة عامة في الدين والدنيا، نيابة عن النبي، وتسمى أيضًا: الإمامة الكبرى، وعرَّفها ابن خلدون بأنها: «حملُ الكافَّةِ على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها».

وفي تعريف آخر: هي تلك الحكومة التي تسعى إلى سياسة أو إدارة الجماعة على أساس من أحكام الشريعة الإسلامية، أو من خلال تطبيق أحكام الشرع، ويعرِّفها الماوردي بأنها: «خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا».

وهناك مصطلح مرادف لها؛ وهو الإمامة، وهو في اللغة: مصدر: «أَمَّ يَؤُمُّ»، وأصلُ معناها: القصد، ويأتي بمعنى التقدم؛ يقال: «أَمَّهُمْ»: إذا تَقَدَّمَهُم، وفي اصطلاح الفقهاء: تطلق الإمامة على معنيين: الإمامة الصغرى، والإمامة الكبرى، وما نقصده هنا هو الإمامة الكبرى، التي تُعرَّف بأنها: استحقاق تصرُّفٍ عامٍّ على الأنام، وهي رئاسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي والإمام.

للمزيد راجع:

Mohammad Barakatullah, **The Khilafet**, second edition, Luzac & Co., London, 1925.

مذكرات ومحاضر مؤتمر الخلافة الإسلامية الذي عقد في القاهرة في الفترة من ١٣ إلى ١٩ مايو ١٩٢٦م لمناقشة إعادة إحياء الخلافة الإسلامية: **مجلة المنار**، السنة ٢٧، القاهرة: مطبعة المنار، الأعداد ٣ ـ ٦، يونيو ـ سبتمبر ١٩٢٦.

الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، مادة: (إمامة)، ص٢٠١، ٢١٥، ومادة: (خلافة)، ص٩٦.

الماوردي: **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٢٢.

لاجتهاد المسلمين؟ لأن هذا السؤال يشكل محورًا تأسيسيًا لدى كثير من الفقهاء، كما أن نوعية الإجابة عليه ـ بـ: نعم أو: بلا ـ يترتب عليها تحديد منهجنا في هذا الفصل؛ بل وفي الدراسة كلها بشكل عام، فهل نحن أمام نظام للحكم تم تحديده بشكل قطعي من خلال النص الديني؛ فيجب الالتزام به بكل حذافيره، فيكون اجتهادنا مقتصرًا على مضاهاة النصِّ بالممارسة السياسية على أرض الواقع؛ للتأكُّدِ من مدى التزامه به؟ أم إننا أمام مبادئ ومقاصد عامة؛ تتيح لنا اختيار النظام والآلية المناسبة لزماننا، شريطة التزامها بهذه المبادئ وتلك المقاصد؟ وعليه يمكننا توجيه نقد حقيقي للتجربة السياسية الإسلامية على اعتبار أنها تجربة تاريخية بشرية، وليست جزءًا من المقدس في الدين، وهو ما سيتيح لنا التمييز بين غثها وثمينها؛ فنرفض الأول، ونقبل الثاني؛ لنطوره ونبني عليه للسير قدمًا نحو تأطير نظرية سياسية حية ومتطورة ذات قدرة على استيعاب الواقع بمتغيراته.

الإجابة عند معظم المدارس الإسلامية هي: «لا»؛ فالبحث في النصوص الدينية يؤكد حقيقة أن الإسلام لم يُحدِّدْ شكلًا ونظامًا معينًا للحكم؛ بل انصبَّ جُل اهتمامه على تأكيد تحقُّقِ مجموعة من القيم السياسية الإيجابية؛ لذا فقد عَرَّفَتِ الموسوعة الفقهية «**السياسة**» على أنها: «استصلاح الخلق؛ بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل، وتدبير أمورهم»[٨].

وفي هذا المعنى يقول ابن القيم:

«إن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط؛ وهو العدل الذي قامت به السمٰوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأيِّ طريقٍ كان; فثَمَّ شرعُ الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر؛ بل بيَّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط؛ فأيُّ طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل، وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، ولا نقول: إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها، وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلًا فهي من الشرع»[٩].

فالغاية النهائية من السياسة ـ كما فهمها ابن القيم ـ هي إقامة الحق والعدل؛ لقيام الناس بالقسط، بغض النظر عن نوع الآلية أو النظام السياسي المُتَّبع؛ فإنه ـ كما سَبَقَ تأكيدُهُ في أكثر من موضع من هذا الكتاب ـ لم يحدد النص الديني (قرآنًا وسُنَّةً) شكلًا

(٨) **الموسوعة الفقهية**، مرجع سابق.

(٩) ابن القيم الجوزية: **أعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، مرجع سابق، ٤/ ٢٨٤ وما بعدها.

أو نظامًا معيَّنًا للحكم؛ بل ترك ذلك لاجتهاد المسلمين؛ وفي ذلك يقول التفتازاني: «إن ترك النصِّ الجليِّ على واحد بالتعيين ليس إهمالًا؛ بل تفويض معرفة الأحق والأليق إلى آراء أولى الألباب، واختيار أهل الحل والعقد من الأصحاب وأنظار ذوي البصيرة بمصالح الأمور، وتدبير سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الإشارة أو لطيف العبارة»[١٠]، وبالطبع: فإن هذا إدراك مبكر ورؤية لا تخلو من حداثة من جانب التفتازاني لتلك الحقيقة وللعلة من ورائها، وهي ترك هذا الأمر للناس لإعمال عقولهم واختيار ما يليق بهم من أنظمة حكم، تتماشى مع المقاصد العامة لدينهم من ناحية، وتحقق مصالحهم الدنيوية والمرتبطة بواقعهم من ناحية أخرى، وهو ما يؤكده أحد المتخصصين المعاصرين؛ بقوله: «إن النبي لم يهمل هذه الناحية إلا لغاية بعيدة المدى، وهي أنه لو عرض تشريعًا معينًا ونصًا واضحًا حول الإمامة، لوجب على المسلمين التقيد بهذه الأوامر مهما كانت مخالفة لواقعهم وظروفهم، لذلك والنبي ينظر بعين الغيب إلى مستقبل المسلمين، ويأمل تطورهم في أساليب الحياة والاجتماع، رأى ضرورة عدم تقييد المسلمين بما يتنافى وهذا التطور، فترك أمر الخلافة مفتوحًا أمامهم يتصرفون بها كما تفرض عليهم الظروف والحاجات»[١١].

وتأسيسًا على السؤال السابق؛ إذ إن إجابته تستدعي إلى أذهاننا سؤالًا آخر يكاد يكون صيغة أخرى منه، وهو: هل نظام الحكم والسياسة أو الخلافة من الأصول أم الفروع؟ إذ إن نوعية الإجابة على هذا السؤال سوف تحدد: هل السياسة وتنظيماتها بوجه عام من الثابت المقدس في الدين، الذي لا يجب الاقتراب منه، أم إنها من المتغير البشري والأمور المتروكة للاجتهاد؟ فلا تمثل مخالفتُها أيَّةَ مخالفة للدين؛ فيمكن فتح المجال واسعًا أمام العقل البشري للاجتهاد حولها وتطويرها.

ومن ناحية أخرى؛ تكتسب الإجابة على هذا التساؤل ـ وبخاصة في أيامنا هذه ـ أهمية قصوى؛ إذ يترتب عليها حسم قضايا هي من صميم الاعتقاد؛ إذ إن بعض التيارات الدينية العاملة على الساحة تتجه لتكفير الآخر؛ استنادًا إلى عدم اعتقاده في نظام الخلافة، أو لمجرد أن له وجهةَ نظر مغايرةً فيها، وذلك على اعتبار أنها ـ في رأيهم ـ من صميم المعتقد الديني ومن أصوله؛ فيكون رفضُها ـ كما يعتقدون ـ رفضًا للدين ذاته، من هنا اكتسبت الإجابة على هذا التساؤل هذه الأهمية.

يقول عضد الدين الإيجي ـ في الخلافة ـ: «وهي عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسِّيًا بمن قبلنا»[١٢]، وهذا ما يؤكده سعد الدين التفتازاني؛ بقوله: «لا

---

(١٠) سعد الدين التفتازاني: **شرح المقاصد في علم الكلام**، دار المعارف النعمانية، ١٩٨١م، ٥/ ٢٦٤ و٢٦٦.

(١١) محمد سليم العوا: **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٦٦، ٦٨.

(١٢) عضد الدين الإيجي: **المواقف**، مرجع سابق، ص٣٩٥.

نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق؛ لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصبَ الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات، وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية لا ينتظم الأمر إلا بحصولها؛ فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة، من غير أن يقصد حصولها من كل أحد، ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية»[١٣]، وكذلك قال الإمام أبو حامد الغزالي: «اعلم أن النظر في الإمامة أيضًا ليس من المهمات، وليس أيضًا من فن المعقولات؛ بل من الفقهيات، ولكن إذ جرى الرسم باختتام المعتقدات بها، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد؛ فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار»[١٤].

وعليه؛ يمكننا تأكيد القول: إن نظام الخلافة هو مجرد آلية للتطبيق، ولا تَعدُو ذلك، وليست قيمة شرعية في حد ذاتها، وأنها من المتغير البشري، وليست من الثابت المقدس في الدين ـ إلا في قيمها الشرعية السياسية ـ وبالتالي فإن محاولة تطويرها بما يتفق وواقع العصر من شأنه ألا يمثل أيَّةَ مخالفة للدين الإسلامي بأيَّةِ حال من الأحوال؛ فهي مجرد آلية يتغير شكلها ومظهرها من وقت لآخر حسب معطيات واقع التطور الإنساني، وتستمد شرعيتها من بقائها وتطورها في ظل الإطار المرجعي للقيم الشرعية والممارسة السياسية للرسول والخلفاء الراشدين، وهي قطعًا تختلف عن مفهوم الاستخلاف؛ الذي هو قيمة شرعية؛ لكونه مظلة لتحقيق المقاصد الإسلامية، ولكن بآليات متجددة حسب تجدد الواقع واختلافه.

وبعبارة أخرى: فالخلافة؛ باعتبارها مؤسسة وآلية لا ترتبط بالدين، إلا في اشتراطاتها وقيمها المرجعية، وإنما تتعلق بالأساس بالدولة والمجتمع الإنساني والضرورات السياسية والتنظيمية التي تفرضها المستجدات على هذا المجتمع؛ فهي ـ لذلك كلِّهِ ـ مجرد منصب تنفيذي شكلي محض، غير أنه ـ نتيجة لاجتهاد خاطئ ـ ترسخت في الوعي الإسلامي حقيقة مفادها أن السلطة السياسية في شكل الخلافة بآلياتها هي جزء من الدين؛ وعليه فكل سلطة سياسية تحكم، فهي من الله، ويجب أن تطاع[١٥]، ولعل هذا الاجتهاد الخاطئ هو ما حال بشكل كبير دون تطور الفكر السياسي

---

(١٣) سعد الدين التفتازاني: **شرح المقاصد في علم الكلام**، مرجع سابق، ٥/ ٢٣٣.

(١٤) أبو حامد الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، المطبعة الأدبية بسوق الخضار، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون س ط، ص٩٥.

(١٥) ركز الاجتهاد القديم على فكرة السلطان، وأنه إذا صلح، صلح بصلاحه العالم، بينما الفكر الاجتماعي وحقائق علم الاجتماع تقرر أن: «صلاح السلطة من صلاح المجتمع»، وبالتالي: هناك علاقة تبادلية بين الاثنين، غير أن الفقهاء منحوا الحاكم سلطات لا حدود لها، وصار الحاكم هو أدرى بالمصلحة، ثم رووا أحاديث فيها الضعيف، وفيها الموضوع، وفيها المحرَّف بأنه يجب طاعة السلطان، «وَلَوْ سَلَبَ مَالَكَ، وَلَوْ ضَرَبَ ظَهْرَكَ»؛ ونحو ذلك. راجع: عبد الله الحامد: **تجديد الفكر الديني**، منشور على موقع الجزيرة، بتاريخ ٤/ ٦/ ٢٠٠٤م.

الإسلامي؛ إذ إن فرضية اعتبار آلية الخلافة جزءًا من الدين قد وقفت حاجزًا أمام العقل المسلم؛ فمنعته من توجيه نقد حقيقي ومراجعات جادة لها في سبيل تطويرها، وذلك كما سبق وأكدنا.

ولكن السؤال الآن ـ وتأسِيسًا على ما سبق تقريره من أن الخلافة أو السياسة هي من الفروع، وأنها قد تُرِكَتْ لاجتهاد المسلمين واختلافاتهم الفقهية ـ هل يعني ذلك إهمالها أو عدم الاهتمام بها؟ الإجابة قطعًا بـ: «لا»، فكونها من الأصول أو الفرعيات لا يعني وجوبها أو عدم وجوبها ـ فوجود الحكم على سبيل المثال في مرتبة التحسينات لا يعني أنه ليس بواجب ـ ففيما يتعلق بالخلافة، فإن القيام بها هو أمر ضروري ومهمٌّ لعامة المسلمين؛ فالحديث الشريف يقول: «**لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَبِيتَ لَيْلَةً وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ لِأَحَدٍ**»[١٦]، وفي حديث آخر: «**مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً**»[١٧].

غير أن التفسير والفهم الخاطئ لهذه الأحاديث النبوية هو ما قاد إلى رؤية وممارسة سياسية شائهة؛ فقد اختزل الناس مفهوم الحديثين السابقين في طاعة أيٍّ خليفة، والإسراع بتقديم البيعة والولاء له، ومن ناحية أخرى: فهذا الفهم الخاطئ كثيرًا ما يتم استغلاله والترويج له من قِبل بعض الفقهاء المؤيدين لزعيم ما؛ لحث الناس على الإسراع إلى مبايعته، دون التأني للوقوف على مدى شرعيته السياسية، وكذلك تُروِّج لهذا الفهم بعض تيارات الإسلام السياسي؛ لتحفيز الأتباع على مبايعة أميرهم، فهي قطعًا دعوة لمصلحة مدنية ولكن بحافز ديني.

فلا شك أن المقصود هنا ـ بحسب الفهم العام للحديثين ـ أنه ينبغي للمسلم الإيمان بضرورة وجود نظام ومؤسسة للحكم؛ حتى لا يسقط المجتمع في فخ الفوضى، وأن يسرع بالمشاركة في بنائه والانتماء إليه، شريطة أن يكون هذا النظام السياسي خاضعًا لشروط وقيم مرجعية فقهية هي التي تُضفِي الشرعية عليه، وقد رأينا من قبل كيف أسرع المسلمون بمجرد وفاة الرسول ـ ودون انتظار دفنه ﷺ ـ إلى إقامة نظام سياسي جديد؛ بمبايعة أبي بكر بالسقيفة، بعد أن اطمأنوا إلى توفُّر شروط الإمامة به.

وبصفة عامة؛ فقدِ اتفقت أغلب المذاهب الإسلامية على وجوب الإمامة ـ أيْ: وجوب نظام حكم بشكل عام ـ وإن اختلفت في أسس هذا الوجوب؛ فمنهم من يستدل على ذلك بأدلة عقلية؛ كحاجة البشر عند الاجتماع إلى وجود وازع (ضابط أو رادع)، بينما يرى آخرون أن أساس الوجوب هو الإجماع.

---

(١٦) **صحيح مسلم**: ٦/ ٢٠ ـ ٢٢، باب الأمر بلزوم الجماعة.

(١٧) المرجع السابق.

يقول ابن تيمية: «يجب أن يُعرَف أن ولاية الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه الله لا يتم إلا بالقوة والإمارة»[١٨].

أجمع تيار أهل السُّنَّة والجماعة على القول بالأدلة العقلية والشرعية ـ إجماعًا ونصًّا ـ على وجوب الإمامة، ولم يخالف هذه الرؤية إلا طوائف فكرية ومذهبية محدودة؛ من المعتزلة والخوارج والمرجئة، أشهرها النجدات من الخوارج؛ الذين قالوا: «لا حاجة للناس إلى إمام قط، وإنما عليهم أن يتناصحوا فيما بينهم، فإن رأوا ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه، فأقاموه جاز»[١٩].

وعليه؛ نكرر أن المقصود بالخليفة أو الإمام هو: وجوب تنظيم الحياة السياسية من خلال تكريس إدارة عامة ونظام سياسي متكامل ينطلق من مقاصد الشريعة، وليس تكريس الإدارة السياسية في يد شخص الخليفة كفرد ـ والذي كان للأسف هو الأسلوب المتبع في الحضارات المحيطة في ذلك الوقت ـ هذا هو المسار الذي يرى الكثيرون أنه يجب أن يتبعه الفقهاء في تفسير أو حتى تأويل النص الديني السياسي، إذا ما كانت هناك رغبة حقيقية في إعلاء قيم الإسلام الإيجابية في شقها السياسي.

وهكذا كان واقع تفاعل صحابة الرسول مع الواقع الجديد بعد وفاته ﷺ؛ إذ شكَّلُوا نظامًا سياسيًّا ليحكم ويقود المسيرة السياسية للمسلمين بشكل أكثر قربًا للعمل المؤسسي، وحين بدأ هذا التطور السياسي في التراجع نحو حكم الفرد ـ بداية من العصر الأموي ـ تراجعت الأمة على كافة الأصعدة.

بل ـ لاجتهاد خاطئ متمثلٍ في تجسيد وتكريس الإدارة والسلطة السياسية في شخص الحاكم الفرد، أو إرضاء لحكام ـ أَعفَى بعض الفقهاء الحاكم من أيَّةِ مسؤولية أمام شعبه، مؤكدين على أنه: «ليس مسؤولًا إلا أمام الله، وأمام ضميره»، وحتى ممارسة البيعة الشرعية التي كانت تتم للخليفة وللحاكم ـ تحولت بمرور الوقت إلى مظهر شكلي؛ لعدم وضوح مضمونها وسلطتها، أو وجود آلية معينة لها، أما الشورى، فلم يكن واضحًا مقدار التزامه بالأخذ بها ـ وقد تناولنا ذلك تفصيلًا في مواضع أخرى سابقة، وسنتناوله من جانب آخر في الصفحات القادمة ـ كذلك بعد أن كانت طاعته مشروطة بألَّا يأمر بما يخالف شرع الله أو مصلحة المسلمين، تحول هذا المبدأ في العصور المتأخرة إلى طاعة عمياء وواجب مطلق، دون أن يقابله أيَّةُ واجبات من جهة الحاكم؛ بل اعتُبر الحاكم الظالم خيرًا من انعدامه أصلًا، ولم يبق بين المتأخرين سوى

---

(١٨) ابن تيمية: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، القاهرة، دار زهور الفكر، ١٩٨٩م، ص٧٧.

(١٩) أبو الفتح الشهرستاني: **الملل والنحل**، صححه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م، ١/ ١١٩.

أقلية تجيز الاحتجاج على الحاكم الظالم[٢٠].

ذهب الماوردي - في كتابه «الأحكام السلطانية» - إلى أن الخلافة ضرورة مستمَدَّة بالأحرى من الشرع، لا من العقل، وأن القرآن يفرض على الناس طاعة أولي الأمر منهم[٢١]، ويوافقه الإمام الغزالي في ذلك، فالأمر المهم في نظره هو أن يكون هناك إمام مطاع، أما مسألة من هو ذلك الإمام، وكيف يتم اختياره، فهي مسألة مهمة، لكنها تأتي منطقيًا في الدرجة الثانية من الأهمية، وأنه يجوز أن يولي الإمام نفسه، حتى لو كان مفتقرًا لصفات الإمامة، ولا يجوز خلعه إلا إذا كان ذلك ممكنًا من غير إثارة الفتنة[٢٢].

ويرى كثيرون أن الفتاوى التي تعطي الشرعية السياسية للحاكم بغض النظر عن طريقة تعيينه أو أسلوب ممارساته للحكم -: هي في معظمها كانت بدافع الخوف من الفتنة وحفظ دماء المسلمين، أو كانت بهدف إضفاء الشرعية القانونية والسياسية عليه من خلال الدين، وللأسف ما زال العديد من علمائنا المعاصرين يعطون مثل هذه الفتاوى الكثير من القدسية والصلاحية، ويعتمدون عليها في فتواهم، دون حتى مضاهاتها بمقاصد الشريعة، أو الممارسة السياسية للرسول والخلفاء الراشدين من بعده - كأنهم وضعوا هذه الفتاوى في منزلة أعلى من هذه المقاصد أو من تلك الممارسة السياسية للرسول وخلفائه - أو حتى محاولة دراسة وتقييم وتحليل الظروف التاريخية لتلك الفترة، أو حتى الظروف الشخصية لمصدر تلك الفتوى وعلاقته بالحاكم، بالإضافة إلى تناسيهم متغيرات واقعنا اليومي المعاصر مقارنة بالواقع الذي تمخضت عنه هذه الفتاوى؛ وعليه: فالتطور الفقهي المرتبط بالخلافة كان في معظمه تطوُّرًا سلبيًّا غيرَ متوافق مع القيم السياسية التي أقرها الإسلام.

ومن ناحية أخرى؛ فإن استعراض التطور التاريخي للخلافة في معظم حقبها سيؤكد حقيقة الاختلالات البنيوية التي حملها هذا النظام في أحشائه؛ إذ إن المتأمِّل في التاريخ الإسلامي سيجد أنه لم تقم للإسلام دولة إسلامية تحظى بالقبول العامِّ شرعيًّا وسياسيًّا إلا في عهد الخلفاء الراشدين، ثم تحول الحكم الإسلامي إلى مُلكٍ عضوض؛ يتوارثه خلفاء، كثير منهم مستبدون أو طغاة، وكأن الرسول الكريم كان ينظر بعين الغيب لما سيحدث في المستقبل؛ حين قال ﷺ: **«تكونُ النُّبوةُ فِيكُم ما شاءَ اللهُ أنْ تكونَ، ثمَّ يَرفَعُها اللهُ إذا شاءَ أن يَرفَعَها، ثم تكونُ خلافةٌ على مِنهاجِ النُّبوَّةِ، فتكونُ ما شاءَ اللهُ أنْ تكونَ، ثمَّ يَرفَعُها اللهُ إذا شاءَ أن يَرفَعَها، ثمَّ تكونُ مُلكًا عَاضًّا، فَيَكُونُ ما شاءَ اللهُ أنْ**

---

(٢٠) ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص١٥، ١٦.

(٢١) المرجع السابق، ص٢٢.

(٢٢) المرجع السابق، ص٢٦.

يكونَ، ثمَّ يَرفَعُها إذا شاءَ اللهُ أن يَرفَعَها، ثم تكونُ مُلكًا جَبرِيَّةً، فتكونُ ما شاءَ اللهُ أنْ تكونَ، ثمَّ يَرفَعُها اللهُ إذا شاءَ أن يَرفَعَها، ثمَّ تكونُ خلافةٌ على مِنهاجِ النُّبوَّةِ»(٢٣).

ومما لا شك فيه؛ أن الأمة لا زالت تعاني تبعات الأحداث والفتن السياسية التي مرت بتاريخها إلى الآن، وفي ذلك يرى أحد الباحثين الغربيين أن: «الصراع على الخلافة بين عليّ ومعاوية، وانسحاب الخوارج من صفوف الجماعة، واغتيال الإمام عليّ، ومصرع الحسين، ثم الصراع بين الأمويين والعباسيين، وتقتيل الأمويين، وحركة الانقسام بين السُّنَّة والشيعة ـ: كل هذه الحوادث إنما تعيش حية في الوجدان الإسلامي، فتجعله يَعِي الصعوباتِ التي تعترض تجسيد المشيئة الإلٰهية في حياة المجتمع، كما تحمله على الاعتقاد بأن ما له من معنى في التاريخ قد بلغ نهايته، وقد تجسد في رسالة النبيّ محمد، وأنه لم يعد بوسع التاريخ من بعدُ أن يُلقِيَ على البشر دروسًا جديدة، وأنه إذا حدث التغيير، فإنه لن يُفضِيَ إلا إلى الأسوأ، وأنه لا يمكن إصلاح الأسوأ بإيجاد شيء جديد؛ بل بِبَعثِ ما وُجِدَ من قبلُ، إن هذه النظرة إلى الماضي تنطوي في جوهرها على فكرة الانحدار»(٢٤).

ولعل هذا الطرح هو بالفعل أحد أسباب توقف الإبداع الإسلامي في المجال السياسي؛ إذ ترسخت في القناعة الإسلامية أنه: «ليس بالإمكان أحسن مما كان»، وأن إحياء الماضي والعودة إليه بكل تفاصيله ـ وبالتحديد فترة الخلافة الراشدة ـ هو المخرج لهذه الأمة، وهو ما حال دون طرح رُؤًى تجديدية؛ إذ إن الرُّؤَى التجديدية هذه ربما تُفضِي ـ كما تجذر في الوعي الإسلامي ـ إلى صراعات وفتن وعواقب لا يمكن تصورها؛ وذلك على غرار ما حدث بالماضي.

مع بداية الدولة الأموية، وانتهاء الخلافة الراشدة، تحول الأمر إلى حكم استبدادي، أفقد نظام الخلافة معظم قيمه الإيجابية؛ من شورى، وبيعة حرة، ورقابة، وحريات، وتوزيع عادل للثروة، وغيرها، وأصبح تداول السلطة: إما وراثيًّا، أو بالحروب والتغلّبِ، وهذا الوضع ورثته الدولة العباسية، وعملت على تكريسه؛ فانقسمت الدولة الإسلامية إلى دويلات صغيرة؛ فدخل العالم الإسلامي في نزاعات وصراعات نشبت بين هذه الدول؛ وهذا ما كان سببًا في تخلفه عن ركب الحضارة الإنسانية؛ فسقطت آخرُ مظاهر الخلافة الإسلامية بسقوط الدولة العثمانية.

ولا شك أن هذا التطور التاريخي واكبه تطور فقهي سياسي، غير أنه كان يسير باتجاه خاطئ، فلم يعدو كونه استجابةً لرغبة حكام، أو إقرارَ واقع، أو ردًّا على صراع

---

(٢٣) رواه الإمام أحمد.

(٢٤) ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص١٩ (بتصرف).

سياسي، أو دفاعًا عن رؤية فرقة أو مذهب ضد فرقة أو مذهب آخر، ولم يكن يسير باتجاه بناء نظرية سياسية ذات رؤية شمولية، تقود هذه الأمة نحو مستقبل أفضل، كما أن ما تم تقديمه من اجتهادات فقهية قد تمحورت حول شخص الحاكم أو الخليفة، مع إهمال النظر للنظام السياسي بإجماله ـ كنظام مؤسسي تتفرع عنه مؤسسات أصغر ـ فتم تكريس الإدارة السياسية في يد شخص الخليفة الفرد، دون الاتجاه نحو بناء نظام مؤسسي؛ توزع فيه الصلاحيات، ويضمن رقابة وثيقة على الحاكم؛ كضمانة وحائل يمنع استبداد هذا الحاكم سياسيًّا، وبالرغم من ذلك كله، فالأمر لم يكن يخلو من بعض الاجتهادات والمحاولات لتطوير فقه إيجابي يمكن البناء عليه؛ لهذا كانت الحاجة ماسَّة لاستعراض المسيرة العلمية الفقهية للخلافة الإسلامية.

ثالثًا: جدل التاريخ والقضايا: تطور الاجتهادات الفقهية حول الخلافة:

بدايةً يجب أن نُقِر ـ انسجامًا مع ما تم طرحه في السابق ـ أن محاولة سبر أغوار نظام الخلافة الممارس تاريخيًّا باعتباره النموذج الذي يملكه المسلمون للعمل السياسي ـ: لا تعني بالضرورة النظر إلى هذا النظام كنموذج مثالي ومقدس؛ بل ينبغي التعرض له كتجربة يتعين على الأمة الإسلامية تفحصها بدقة، ومعرفة إيجابياتها وسلبياتها، ولا شك أن التراث الفقهي السياسي المرتبط بالخلافة تراثٌ ضخمٌ؛ يضم بين جنباته عددًا من الرُّؤَى الإيجابية غير تقليدية التي يمكن البناء عليها للتأصيل للنظرية السياسية المرجوة، وذلك على الرغم من أن هذا الاجتهاد الفقهي لم يمثل نظرية مقننة ومتكاملة، ولم تكن هناك محاولة حقيقية في هذا الإطار، فالمحاولة المتكاملة التي جسدت هذا الهدف كانت هي تجربة الخلافة الراشدة، ولكنها لم تُستكمل من بعدها؛ إذ تراجعتِ الممارسة السياسية الإيجابية على أرض الواقع؛ فتراجع معها الاجتهاد الفقهي السياسي، متخندقًا في معظمه في خانة تبرير الواقع القائم، أو الخوف من الفتنة، أو موالاة لحكام وسلاطين.

فالاجتهاد الفقهي السياسي الإسلامي فيما يتعلق بالخلافة ونظام الحكم على مدار تاريخه انقسم ـ كما سبق تقريره ـ إلى مدرستين رئيسيتين: **المدرسة الأولى**: هي ما يمكن أن نُطلق عليها: «مدرسة وتيار الظروف الاستثنائية»؛ تلك المدرسة التي كانت مرتبطة بردود فعل، أو بمصالح وقتية مشتركة بين الفقهاء والحكام، أو نتيجة لخوف الفقهاء من الحكام لبطشهم واستبدادهم، أو أن فتاوى الفقهاء كانت لمعالجة ظروف وواقع استثنائي؛ كالخوف من شبح الفتنة، أو الحروب الأهلية، **والمدرسة الثانية**: وهي ما يمكن أن نطلق عليه: «المدرسة المتجردة أو الموضوعية»، وتتمثل في السعي بربط الفقه السياسي والفتاوى المتعلقة به بقيم ومقاصد الشريعة الإسلامية: كالشورى، والبيعة

والمحاسبة، والعدالة الاجتماعية، وغيرها، وهذه المدرسة حُورِبَتْ حربًا شديدة من قبل الحكام والسلاطين المستبدين؛ لذلك لم يتم دعم ونشر إنتاجها العلمي مثل المدرسة الأولى؛ فلم تصلنا مؤلفاتها بكثرة.

وعليه؛ فسوف تتناول الصفحات التالية ـ في هذه المسيرة الفكرية والفقهية ـ عددًا من القضايا والمفردات الفقهية السياسية ذات الدلالة، والتي ستعطينا مؤشّرًا حول التيار، والاتجاه الذي كان يسير به هذا الإنتاج العلمي الفقهي، وما يَنطوي عليه من إيجابيات وسلبيات، ومدى ارتباط هذه الاجتهادات الفقهية بالواقع الذي أُنتجت فيه، وهل من الممكن إسقاط الاجتهادات الإيجابية التي تضمنتها تلك المسيرة الفقهية على واقعنا المعاصر؛ للاستفادة منها في محاولتنا لصياغة نظرية سياسية إسلامية جديدة حية ومتطورة؟ **وأهم تلك القضايا والمفردات هي:**

أ ـ جواز تعدد الخلافة القُطرية:

تكتسب هذه القضية أهمية قصوى في أيامنا هذه؛ فلا زالت معظم تيارات الإسلام السياسي والمتعاطفين معهم يتطلعون إلى الدولة الأممية، وفكرة الإسلام الأممي بالمفهوم السياسي الذي يجمع كل المسلمين في العالم تحت مظلة دولة واحدة وخليفة واحد، متناسين أن هناك واقعًا جديدًا فرضته متغيرات العصر، كما أنهم في الوقت نفسه يعادون الدولة الوطنية بناء على فهم قديم يساويها بالعصبية القبلية التي جاءت الأحاديث النبوية لتحذر منها؛ في مثل قوله ﷺ: «**مَا بَالُ دَعْوَى الجَاهِلِيَّةِ؟! دَعُوهَا؛ فَإِنَّهَا نَتِنَةٌ**»[٢٥]، ولكن الذي لم يَنْتَبِهْ إليه كثيرون هو أنه لا يمكن مساواة العصبية القبلية بالدولة الوطنية ذات المرجعية الإسلامية المستمدة من إرادة شعبها؛ فمؤكد أنها ليست نَتِنَةً، وليست من دعوى الجاهلية، التي من شأنها تغييب القيم الإسلامية لصالح العصبية والإثنية.

ومن الجدير بالذكر؛ أن الغرب في طرحه الراهن يحاول تقويم تجربة الدولة الوطنية الحديثة وما شابها من سلبيات من أجل تحسين أدائها، وذلك بعد أن استقرت لديه ككيان سياسي قائم بالفعل؛ كالحديث عن دور المجتمع المدني في حفظ الخصوصيات والحقوق والحريات في مواجهة سلبيات هذه الدولة التي تغولت على كثير من تلك الحقوق، ويرى كثيرون أنه يتحتم علينا استيراد الجيد من هذه الأطروحات والمفاهيم، على أن ينخرط منظرونا في محاولة تطويرها لجعلها أكثر ملاءمة لواقعنا وقيمنا؛ وخصوصيتنا الدينية والثقافية والحضارية.

وبالعودة إلى القضية الأساسية، فقد أجاز الفقهاء وكذلك أكدت الممارسة السياسية

---

(٢٥) رواية جابر بن عبد الله في الصحيحين.

التاريخية ـ: تعدُّدَ الأوطان، وتعدد الخلفاء، والاعتراف بوجود أكثر من خليفة في وقت واحد، وقد أعطى العلماء الشرعية للخلافة في الأندلس بعد وفاة الرسول بأقل من قرن، ومع ذلك نجد الآن من يستنكر قيام الدولة الوطنية مُدَّعيًا مخالفتها للتصور الإسلامي؛ لذا فالأمر بحاجة للنقاش وإلقاء الضوء عليه في كافة جوانبه.

بدايةً؛ نَسَبَ ابن حزم إلى جميع أهل السُّنَّة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج ـ القولَ بأنه لا يجوز أن يكون للمسلمين إمامان في وقت واحد(٢٦)؛ وفي ذلك قول الماورديِّ: «وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين، لم تنعقد إمامتهما؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد»(٢٧)، وربما كان الماورديَّ يتكلم من وحي واقعه وواقع الأمة السياسي في ذلك الوقت، والذي يفترق كثيرًا عن واقعنا الحالي، وهي قضايا تحتاج لمزيد من البحث والدراسة.

غير أنه قد ذهبت بعض الفرق الإسلامية إلى مشروعية وجود إمامين في وقت واحد ومكان واحد ـ بعد أن استجدت أوضاع جديدة على العالم الإسلامي؛ فعلى أرض الواقع أصبح هناك أكثر من إمام إثر انقسام الخلافة الإسلامية إلى دويلات متعددة ـ وممن ذهب إلى ذلك: محمد ابن كَرَّام؛ الذي تُنسَبُ إليه الكرَّاميَّةُ، وأبو الصباح السمرقندي وأصحابهما، واحتجوا بقول الأنصار ـ يوم السقيفة للمهاجرين ـ: «منا أمير، ومنكم أمير»، واحتجوا أيضًا بأمر عليٍّ والحسن مع معاوية(٢٨).

وذهب بعض الفِرَقِ إلى جواز تعدد الإمام في حالة اتساع القطر؛ باتِّباعِ معيار الحدود البرية والبحرية الفاصلة بين الشعبين، وامتناع التواصل والاندماج بينهما، أو لكون التواصلِ عسيرًا، أو اتِّباع معيار اتساع رقعة البلاد على نحو يجعل من المتعذر الدفاع عنها إذا تعرضت لغزوٍ(٢٩)؛ فبعد تطور الواقع السياسي للأمة الإسلامية من حيث تعدد الدول والخلافات، تطوَّرَ مفهومُ شرعيَّتِها والقبول بها؛ إذ إنه: «بعد أن تجزأت الخلافة إلى ممالك، أصبح حكام هذه الممالك لهم الحق أن يطاعوا، لكن عليهم أن يطيعوا الله، وأن يقيموا حكمًا عادلًا، وكل الحكام الذين نهجوا هذا المنهج هم حكام شرعيين، وعليه؛ يمكن أن يكون هناك أكثر من حاكم واحد، بل أكثر من إمام واحد، دون أن يؤدي ذلك إلى هلاك الأمة، فوحدة الأمة إنما هي وحدة العقول والقلوب، لا وحدة الأشكال السياسية»(٣٠).

---

(٢٦) ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ٤/٨٨.

(٢٧) الماوردي: **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٩.

(٢٨) ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ٤/٨٨، ٢٠٦.

(٢٩) راجع: الإيجي: **المواقف**، مرجع سابق، ص٤٠٠.

ابن حزم: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ١/١١٣.

(٣٠) ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص٣٣.

وعلى هذا الرأي؛ يمكن نصب خليفتين أو ثلاثة خلفاء أو أكثر حسب تعدد الأقطار، وبذلك يمكن اعتماد صيغة نظام الخلافة للدولة الإسلامية المعاصرة دون الوقوع في محظور أزمة الطاعة، ولأي خليفة يجب تقديمها، وبناء عليه: أَلَا يجوز الاعتراف بأكثر من دولة إسلامية بناء على واقع واختيار شعبي وجماهيري، وتحت أيَّةِ مصالح أو روابط يراها المسلمون في أيَّةِ بقعة أو منطقة؛ ما دام بالإمكان الاعتراف بأكثر من خليفة مسلم؟! لقد أصبح لزامًا على الحركات الإسلامية أن تستنبط صيغة فقهية للدولة الإسلامية المعاصرة غير مقتصرة على نظام الخلافة الأممية، يمكن على أساسها إقامة أنظمة إسلامية في نطاق وطني أو قومي يحفظ لكل شعب مسلم كيانه السياسي الإقليمي وشخصيته الخاصة في إطار وحدة الأمة التي يمكن أن تتحقق بأشكال عديدة.

فالملاحظة الأبرز في هذا الشأن أن مركزية الخلافة تاريخيًّا ووحدتها في دولة واحدة كانت عملية مؤقتة؛ إذ إنها كانت في معظم مراحل التاريخ الإسلامي متعددة ومنقسمة لأكثر من دولة، ومع ذلك فقد أفتى العلماء المعاصرون لهذه الدول بشرعيتها، وهذا يعطي مؤشرًا لنا بإمكانية الاعتراف بالدول الوطنية المتعددة، دون التمسك بالخلافة كدولة واحدة جامعة لكل مسلمي العالم، فهذا أمر من اليوتوبيا (المثالية)، التي يصعب تحقيقها في عالم الواقع، بالإضافة إلى ما تنطوي عليه من خطر فكري وسياسي يهدد الأمة؛ حيث يُلقِي بالمفاهيم الوطنية جانبًا، ويكرِّسُ الأممية العابرة للأوطان؛ نتيجة محاولة خلق هذه الثقافة السياسية التاريخية الأممية في واقع فقهي فكري وسياسي متناقض تمامًا مع الواقع الذي انبثقت منه أول مرة، ولعل ما نشهده من حروب في كل من أفغانستان، والعراق، وسوريا ـ أحدَ تجليَّاتِ محاولة تطبيق هذه الأممية وفرضها على الواقع بشكلها التراثي.

ب ـ اختيار الحاكم وتداول السلطة:

كما سبقَ القول فقد بدأت الخلافة الراشدة بداية إيجابيَّةً ومتقدِّمةً جِدًّا فيما يتعلق بهذا المبدأ، فقد كانت الأمة صاحبة السيادة في اختيار حاكمها؛ ومن ثم حق تداول السلطة، غير أنه بمرور الوقت انقلب الأمر ليصبح وراثيًّا وملكًا عضوضًا، يتم من خلاله فرض الحاكم على الأمة فرضًا، إلا أنه في نهاية الخلافة العثمانية ظهرت إرهاصات تبلور فكر اجتهادي إصلاحي يدعو إلى حكم شورى تستعيد من خلاله الأمة سيادتها مرة أخرى، وبالفعل تم وضع دستور للخلافة وهو الدستور الذي ألغاه الخليفة عبد الحميد الثاني فيما بعد وقبيل سقوط الخلافة مباشرة، وعليه سنتناول التطور الفقهي المتمحور حول هذه القضية، وهل تطور بشكل إيجابي؛ محققًا مقاصدَ الشريعة الإسلامية، بمشاركة أكبر عدد من الأمة في الاختيار والبيعة؛ وبالتالي انتمائه للمدرسة الفقهية المقاصدية؟ أم أنه تطور سلبًا بتقليص دور الأمة رضوخًا لواقع أو مرضاة لحاكم وقبولًا بمتغلب؟

إذا تم النظر إلى عملية اختيار الخليفة أو الإمام تاريخيًا، فيمكن الحديث عن شكلين أو نمطين: **الأول**: يقوم على تحديد شخص المرشح للمنصب، ويتم ذلك باتفاق الفقهاء عن طريقين: هما اختيار أهل الحل والعقد، أو العهد بمعنى الاستخلاف من الخليفة السابق، وفي حالة تساوِي المرشحين جميعهم في المزايا يصبح الاختيار متروكًا لأهل الاختيار، بينما أجاز الإمام أحمد في هذه الحالة: الاقتراع بين المرشحين(٣١)، **أما النمط الثاني**، فيقوم على إسباغ الشرعية على هذا المرشح؛ خليفةً بحيث تصبح طاعته واجبة، وأوامره ملزمة، من خلال آلية واحدة؛ هي البيعة أو العقد(٣٢)؛ أيْ: إنه انتخاب على مرحلتين: في**المرحلة الأولى** يتم اختيار مرشح من بين عدد من المرشحين، ثم في **المرحلة الثانية** يتم عرضه على الأمة في بيعة عامة.

والبيعة في المفهوم الشائع ـ وكما تناولناها سابقًا ـ هي العهد والطاعة، فالمبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه بما يكلفه به من الأمر في المنشط والمكره(٣٣)؛ فالبيعة عقدٌ أساسه الرضا؛ حيث اتفق الفقهاء على أن الإكراه مبطل للعقود أو مفسد لها ولاغ لما يترتب عليه من آثار، والبيعة بوصفها عقدًا ملزمًا للطرفين تقوم على فلسفة توازن الحقوق والالتزامات، وتحتمل مبدأ الشروط التي يتفق عليها طرفا العقد، وعلى رأسها الشروط التي أقرت في نماذج البيعة النبوية؛ مثل: طاعة الحاكم في غير معصية الله، وضمان حق الفرد والجماعة في مراجعة الحاكم بالنصيحة والأمر بالمعروف.

غير أن الإمام أحمد كان قد رفض تعريف البيعة؛ بوصفها عقدًا لأن هذا يعني إمكان فسخ العقد بإرادة أيٍّ من الطرفين: العاقدين أو الخليفة المعقود له، وهذا ما لا يُقِرُّهُ الفقهاء، «ولما ثبت أنه لو عزل نفسه أو عزلوه لم ينعزل، دلَّ على أنه لا يفتقر إلى عقد»(٣٤)، ويعد هذا تطوُّرًا سلبيًّا لمفهوم البيعة، والتي يجب أن تعني إمكانية نقضها إذا أخل أحد الطرفين بشروطها، وهو ما يَعنِي ضِمنًا إمكانيةَ عزل الخليفة في حالة تجاوزه وإخلاله بأيٍّ من هذه الشروط، إنَّ الإصرار على أبدية البيعة هو ما أوقع المسلمون في الكثير من فترات تاريخهم في فخ النزاع المسلح، والحروب الأهلية، والانقلابات السياسية.

أما فيما يتعلق بالشروط التي يجب توافرها فيمن يتقدم لمنصب الحاكم أو

---

(٣١) ابن خلدون: **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٨٦.

(٣٢) أماني صالح، مرجع سابق، ص٩٧.

(٣٣) أبو يعلى الفراء: **الأحكام السلطانية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص٢٥.

(٣٤) المرجع السابق، ص٢٣ وما بعدها.

الخليفة، فيُشترط في المرشح لهذا المنصب مجموعة من الشروط التقليدية ـ التي درج عليها الفقهاء تاريخيًّا، وتم تحديدها وفقًا لواقعهم وظروفهم واحتياج مجتمعاتهم في ذلك الوقت ـ والتي يجب أن تتوفَّر في الشخص قبل أن يتم اختياره لشغل هذا المنصب؛ وهي: أن يكون قُرَشيًّا مهما أمكن ذلك؛ ذَكَرًا، حُرًّا، شجاعًا، خبيرًا بأمور الحرب وتعبئة الجيوش، ذا رأي وبصيرة في شؤون الحكم والسياسة، أن يكون مسلمًا حسن الدين، عدلًا غير فاسق، على علم جيد بعلوم الشرع وسداد الرأي ورجاحة العقل، والقوة والعزم اللازمين لإمضاء الأمور، وكذلك الشوكة أو القاعدة السياسية الشعبية التي يستند إليها الإمام مع أهمية مراعاة التوازن بين القوة السياسية والمعايير الشخصية، والمشهور اشتراط كونه عالمًا مجتهدًا بأحكام الشريعة وذهب بعضهم إلى عدم اشتراط ذلك، والاكتفاء بسؤال المجتهدين، غير أن الواقع والتجربة التاريخية يكشفان أن هذا الشرط لم تُراعَ في أكثر الحالات[٣٥]، وعلى الرغم من اتفاق جمهور الفقهاء على شرط القرشية في ذلك الوقت، إلا أن هذا الشرط قد اكتسب من وجهة نظر العديد من الفقهاء طابعًا تاريخيًّا نِسبيًّا، وسقط لزومه بسقوطها وزوالها؛ فلم تعد قريش والقرشية تُمثل عصبية.

وفيما يتعلق بدور الخليفة القائم في اختيار الخليفة التالي له، يرى البعض أنه يجوز للخليفة أن يجعل الخلافة من بعده شورى بين عدد محصور بعينهم فيرتضون بعد موته أو في حياته بإذنه أحدهم كما جعل عمر، كذلك رأي فقهاء آخرون أن الشورى ليست شرطًا في عقد الإمامة؛ بل يجوز للإمام أو الخليفة أن ينفرد بعقد البيعة لمن أداه اجتهاده إلى صلاحيته، ما لم يكن والدًا ولا ولدًا، واختلف العلماء في اشتراط رضا أهل الاختيار به؛ فمن العلماء من ذهب إلى أن رضا أهل الاختيار شرط في لزوم بيعته؛ لأنها حقٌّ يتعلق بالأمة؛ فلم تلزمهم بيعتُهُ إلا برضا أهل الاختيار منهم، ومنهم مَن ذهب إلى عدم اعتبار رضا أهل الاختيار؛ لأن بيعة عمر لم تتوقف على رضا الصحابة»[٣٦].

ومن الجدير بالذكر؛ أن الفقه السياسي التاريخي قد أعطى لأسلوب العهد ـ أي: اختيار الحاكم من يخلفه ـ أولوية على اختيار أهل الحل والعقد، الذي صار بمثابة آلية احتياطية يلجأ إليها في حالة عدم وجود عهد من الخليفة، وقد عبَّر الماوردي عن هذه المكانة التي آل إليها أسلوب الاختيار بمبدأ أن: «العهد نص لا يستعمل الاختيار إلا مع عدمه»[٣٧]؛ أي: إن العهد هو الأساس في اختيار الحاكم، وفي حالة عدم استخدام

---

(٣٥) محمد مهدي شمس الدين: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٠٥.

(٣٦) **الموسوعة الفقهية**، مرجع سابق، مادة: الشورى، ص٢٨٤.

(٣٧) الماوردي: **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص١٦.

تلك الأولية، تأتي آلية الاختيار من خلال أهل الحل والعقد، ولا شك أن رؤية الماوردي هذه إنما هي رِدَّةٌ للخلف؛ فالشورى والبيعة والاختيار يجب أن يُقدَّمَا على العهد، فهل يعقل أن يتم تغييب إرادة الأمة لصالح إرادة الفرد؟!

وبعكس رأي الماوردي نجد فتوى ابن تيمية التي تكتسب أهمية كبرى؛ لكونه لم يكن من فقهاء السلطة، ولكنه كان مستقلًا في رأيه، كما يشهد له الجميع بذلك؛ فقد اشترط مبايعة أهل الحل والعقد؛ باعتبارهم ممثلين للأمة، وإلا سقطت البيعة؛ يقول ابن تيمية - عن بيعة الخليفة الراشد أبي بكر الصديق -: «ولو قُدر أن عمر وطائفة معه بايعوا أبا بكر، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إمامًا بذلك، وإنما صار إمامًا بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة»(٣٨)، كذلك قال عن بيعة الخليفة الراشد عمر بن الخطاب: «وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر، إنما صار إمامًا لمَّا بايعوه وأطاعوه، ولو قُدِّر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه، لم يصر إمامًا، سواء كان ذلك جائزًا أو غير جائز»(٣٩)، والأمر المثير والرائع فيما يتعلق بهذا النص هو اشتراط ابن تيمية مبايعةَ ممثِّلي الأمة لكلٍّ من أبي بكر وعمر بن الخطاب؛ حتى تكتملَ بَيعتُهما ويصبحا خلفاء شرعيين، وإلا سقطت بيعتهما، وهما مَن هما؛ فما بال الحكام الآخرين، بالقطع هذا فهم متقدِّمٌ جِدًّا في ذلك الوقت لمبدأ سيادة الأمة فيما يتعلق باختيار الإمام وتنصيبه.

وإذا كانت الوسائل السابقة هي المسالك الطبيعية للوصول لمنصب الإمامة، فإن الواقع السياسي قد أفرز صورًا أخرى ارتبطت بشكل أساسي بلحظات التأزم الحاد في النظام السياسي، أهمها الوصول للخلافة عن طريق القوة أو الغلبة أو الاستيلاء، والأمر المستغرب أنه بدلًا من أن تتكاتف الأمة بعلمائها وأفرادها ضد من يعتدي على حقها في الاختيار، ويسلبها هذا الحق بفرض نفسه عليها بالقوة والتغلب، إذا كثيرٌ من الفقهاء - تحت ضغط الواقع، وخوفًا من فتنة إراقة المزيد من الدماء - يُقرُّونَ بهذا الوقع الجديد؛ بل ويُقدِّمُ بعضُهُم له تأصيلًا علميًّا فقهيًّا.

ومن أبرز مَن أصَّلُوا للغلبة والاستيلاء: الإمام أحمد بن حنبل؛ فقد قال: «تكون الجمعة مع من غلب»؛ واستند الإمام أحمد في ذلك إلى موقف الصحابي عبد الله بن عمر؛ الذي صلى بأهل المدينة زمن فتنة الحرة، وقال: نحن مع من غلب، وقدِ انطلق هذا من مبدأ تجنُّبِ الفتنةِ، وقوله: «مَن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة، وسمى أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامًا، بَرًّا كان

(٣٨) ابن تيمية: **منهاج السُّنَّة**، مرجع سابق ١/٥٣٠.

(٣٩) المرجع السابق، نفس الصفحة.

أو فاجرًا»[٤٠]، ثم جاء القاضي بدر الدين ابن جماعة في عهد المماليك؛ ليقول بوجوب الحاكم، وبأنه لا عدل بدونه، فهو ظِلُّ الله على الأرض، وعلى الجماعة القَبولُ به أيًا كان، والإمام إمَّا أن يختار اختيارًا أو أن يفرض نفسه بشوكته الخاصة، وفي كِلْتَا الحالتَينِ يجب أن يطاع؛ للحفاظ على ترابط المسلمين، وإذا خلعه آخر فهذا يجب أن يطاع؛ «نحن مع الفاتح»[٤١][٤٢].

وهكذا تم إضفاء هالة من القدسية على الخليفة؛ فهو ظل الله في الأرض؛ تأسيسًا على هذا التصور، وعليه لا يجب محاسبته أو مراقبته، وعلى الأمة أن تطيعه طاعة مطلقة، ولا شك أن هذه الفتوى - وبغض النظر عن نية صاحبها - قد صبت في صالح الحكام المماليك الذين كانت تنقصهم الشرعية السياسية والدينية في ذلك الوقت، ولم تكن منبثقة من قيم شرعية؛ بل كانت تعالج واقعًا معينًا، أو خوفًا من فتنة، أو رضوخًا لحاكم ما.

وفي ظل حكم السلاطين والمماليك المعاصرين له، جعل ابن تيمية من قوة الإكراه جوهر الحكم؛ إذ لا غِنَى للبشر عنها؛ للعيش معًا، وللحول دون تفكك عُرَى التضامن بينهم بفعل الأنانية الطبيعية، ولما كانت قوة الإكراه هذه ضرورة من ضرورات المجتمع؛ فإنها تنشأ بفعل عملية استيلاء طبيعية، يضفي عليها عقد التشارك طابع

---

(٤٠) أبو يعلى الفراء: **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٢٣.

(٤١) ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص٢٧.

(٤٢) والجدير بالذكر أن هناك العديد من الفتاوى الأخرى التي تأصل لمبدأ التغلب؛ **ومنها**:

قال الحافظ ابن حجر: «وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه؛ لِما فِي ذَلِكَ من حقن الدماء، وتسكين الدهماء»، (راجع: الحافظ ابن حجر: **فتح البارى بشرح صحيح البخاري**، طبعة دار المعرفة، ١٣/ ٧.

وقال ابن قدامة: «وجُملة الأمر أن مَنِ اتفق المسلمون على إمامته وبَيعتِهِ، ثبتت إمامته، ووَجَبَتْ معونتُهُ؛ لِمَا ذكرنا من الحديث والإجماع، وفي معناه: مَن ثبتت إمامتُهُ بعهدِ النَّبِيِّ ﷺ أو بعده إمام قبله إليه؛ فإن أبا بكر ثبتت إمامته بإجماع الصحابة عَلَى بيعته، وعمر ثَبَتَتْ إمامته بعهد أبي بكر إليه، وأجمعَ الصحابة عَلَى قَبوله، ولو خرج رجل عَلَى الإمام فقهره وغلب الناس بسيفه حتَّى أقروا له وأذعنوا بطاعته وتابعوه، صار إمامًا؛ يَحرُمُ قتاله، والخروج عليه؛ فإن عبد الملك بن مروان خرج عَلَى ابن الزبير، فقتله واستولَى عَلَى البلاد وأهلها حتَّى بايعوه طوعًا وكرهًا، فصار إمامًا يَحرُمُ الخروج عليه؛ وذلك لِمَا فِي الخروج عليه من شقِّ عصا المسلمين، وإراقة دمائهم، وذهاب أموالِهم... فمن خرج عَلَى من ثبتت إمامته بأحد هذه الوجوه باغيًا، وَجَبَ قتالُهُ» (ابن قدامة: **المغني**، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨م، ٩/ ٥).

ويقول التفتازاني: «إذا مات الإمام، وتصدى للإمامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف، وقَهَرَ الناس بشوكته، انعقدت الخلافة له» **جامع المقاصد**، ٢/ ٢٧٢.

وقال أبو الحسن الأشعري: «وأجمعوا على السمع والطاعة لأئمة المسلمين، وعلى أنَّ كُلَّ من وَلِيَ شيئًا من أمورهم عن رِضًى أو غلبة، وامتدت طاعته من بَرٍّ وفاجر، لا يلزم الخروج عليهم بالسيف، جارَ أو عدل، وعلى أن يغزوا معهم العدو، ويُحَجَّ معهمُ البيت، وتُدفَع إليهم الصَّدقات إذا طلبوها، ويُصَلَّى خَلْفَهم الجُمَعُ والأعيادُ».

راجع: أبو الحسن الأشعري: **رسالة إلى أهل الثغر**، تحقيق ودراسة: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م، ص٢٩٦.

الشرعية، وللحاكم - كحاكم - أن يفرض واجب الطاعة على رعاياه؛ إذ إن وجودَ الحاكم - ولو ظالمًا - خير من الفتنة، وانحلال المجتمع: «أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُم، وَاسْأَلُوا اللهَ حَقَّكُمْ»(٤٣).

وهنا نلحظ اختلاف فتوى ابن تيمية عن فتاوى أخرى له حول الموضوع نفسِهِ، في مواضع مختلفة من مؤلفاته، مما جعل بعض الباحثين يعتقدون بتضارب فتاوى الرجل، غير أن المدقق في تلك الفتاوى يستنتج تغير فتوى ابن تيمية؛ طِبقًا لظروف ومعطيات تلك الفتوى والواقع الذي أُنتجت من أجله، فحين تكلم عن الخلافة الراشدة، أكد على أن سيادة الأمة هي الأساس، وأنه لا تنعقد البيعة دون رضاها حتى لو كانت لأبي بكر وعمر، وحين تكلم عن واقع استثنائي، قدم اجتهادًا مغايرًا، أقرَّ فيه بالوضع القائم - بغض النظر عن صحة اجتهاده هذا - فلا شك أن هذه الفتاوى انعكاسٌ للواقع الذي تمخضت عنه؛ حيث كثرة الصراعات والفتن؛ كهجمات التتار والصليبيين على العالم الإسلامي، والحروب الأهلية الداخلية، وهذا ما اضطر العلماء إلى إعمال قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، وما نتج عن هذا من إذعان تام للواقع والتسليم به، فكانت النتيجة هذه الفتاوى التي بررت لمنطق القوة في الاستيلاء على السلطة، والطاعة العمياء دون شورى، فوقعت الأمة تحت رحمة خلفاء وسلاطين مستبدين، أفقدوا الأمة عقلها وقدرتها على التطور والتحضر.

من ناحية أخرى - ونحن نتأمل هذا التاريخ الطويل من الممارسة السياسية - سنكتشف حقيقة كبرى مفادها أن الرضوخ للأمر الواقع مخافة الفتنة وحقنًا لدماء المسلمين - كما أفتى الكثير من الفقهاء - كان هو السَّببَ الرئيسَ في إفراط الحكام في طغيانهم؛ فأريق المزيدُ من الدماء، وغابت العدالة الاجتماعية، ومن ثم اشتَعَلَتِ الفتن؛ فتمزَّقَ العالم الإسلامي إلى دويلات، وغرق في بحور من التخلف؛ فلم تتحقق مقاصد هذه الفتاوى؛ بل أدت إلى نتائج عكسية.

وبصفة عامة؛ فهذه الفتاوى هي فتاوى خاصة لواقع مؤقت، وكانت تجسيدًا له وتعبيرًا عنه، ولا يجب أن تنسحب على وقعنا المعاصر بأيَّةِ حال؛ فنحن في حِلٍّ منها؛ إذ المعيارُ الوحيد والموضوعي هو مدى اتفاقها أو تناقضها مع القيم السياسية في الإسلام، أما تعيين رؤساء المؤسسات والأقاليم والهيئات المنبثقة عن الإمامة - كوظائف السلطة التنفيذية والقضائية - فهو - في الرؤية الفقهية القديمة - أحد اختصاصات الإمام ومسؤولياته أو من ينوب عنه، وقد أكَّدَ الفقهُ السياسي على مبدأ اختيار الأصلح، وأهمية معيار الكفاءة، وقد مَيَّزَ الفقه السياسي بين ما كان من الوظائف الدينية التي يتطلب القيام

(٤٣) ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص٣٢.

بها العلم بالأحكام الشرعية؛ مثل: القضاء، وولاة الأقاليم، وأمراء الجيوش، وولاة الصدقات، وما كان من الوظائف التنفيذية التي لا تحتاج لذلك، فتقتضِي الكفاية والأهلية لمتطلبات المنصب، ويتعين أن يلتزم في عملية التعيين لهذه الوظائف بالمعايير الموضوعية في الاختيار، ومدى الأهلية للمنصب، والبعد عن المعايير الشخصية؛ مثل اعتبارات القرابة والمجاملة والعصبية(٤٤).

ولكن ـ بعد أن تعقدت الأنظمة السياسية في واقعنا المعاصر، وأصبحت تُدار بطريقة مؤسسية ـ هل يبقى من المقبول أن يُعَيَّنَ رؤساء هذه المؤسسات بهذا الشكل التقليدي؟! بالطبع لا؛ فعلاوة على الشكل المؤسسي للأنظمة الحديثة، أصبح مبدأ الفصل بين السلطات القضائية والتنفيذية والتشريعية يقف حائلًا دون طغيان مؤسسة على أخرى؛ ضمانًا لتحقيق هذا المبدأ، وأصبح الأمر تنظمه مواثيق دستورية وقانونية صارمة، وهذا ما يُخضِعُ عملية اختيار هؤلاء الولاة لقواعد محددة سلفًا، فلا تحكمها ـ بأيَّةِ حال ـ الأهواء والميول الشخصية.

ولا شك أن كل ما سبق يؤكد على حقيقة نسبية الاجتهادات الفقهية وتباينها، حتى في العصور التي يريد البعض أن تكون مرجعية وحيدة ومطلقة لنا؛ فالمدارس الفقهية التاريخية تباينت في ذلك الوقت إلى حد يمكن اعتبارها مدارس فقهية سياسية كل واحدة منها قائمة بذاتها، وعليه ألا يجوز لنا ـ وبعد أن تطور عصرنا بهذه الدرجة الكبيرة ـ أن نختلف ونتباين في رؤانا السياسية الفقهية، دون أن يُخرِجَ أحدٌ خصمَهُ من الدائرة الأكبر للتصور الإسلامي؟ إذ إن هذه المساحة من الاختلاف سوف تفتح الباب واسعًا أمام العقل المسلم ليبدع ويطور في المجال السياسي ونظام الحكم، منعكسًا بشكل إيجابي على المجتمع ككل.

وبشكل عام؛ يمكننا القول: إن الرؤية الفقهية المتعلقة باختيار رأس النظام قد تراجعت سلبًا؛ فبدأ الأمر بتقليص دور الأمة في هذا الاختيار شيئًا فشيئًا، وانتهى بشرعنة الانقلابات العسكرية، والاستيلاء على السلطة بالقوة، والاعتراف بالغلبة والمتغلب، وبذلك انتمى هذا الاجتهاد للمدرسة الفقهية الأولى، التي أطلقنا عليها: «مدرسة الظروف الاستثنائية»؛ فلا عجب أن نجد فكرة الإمام المتغلب ـ التي لا أصل لها في الشريعة ـ تحظى بهذا الانتشار الواسع، وكأن النص الديني قد أوردها صريحة، فلا شك أنها قد لاقت هوى لدى الحكام؛ فعمدوا إلى نشرها وطباعة مؤلفاتها بشكل واسع؛ كما سبق تقريره.

غير أن الملاحظة الأبرز في هذا الشأن ـ وقد تمت الإشارة إليها في موضع سابق

---

(٤٤) أماني صالح، مرجع سابق، ص١٤٤.

بهذا الكتاب - هي تمحور الاجتهادات الفقهية حول شخص الحاكم أو الخليفة، مع إهمال النظر للنظام السياسي ككل؛ فتم تكريس الإدارة السياسية في يد شخص الخليفة كفرد، دون الاتجاه نحو بناء نظام مؤسسي توزع فيه السلطات والصلاحيات، ويضمن رقابة وثيقة على الحاكم؛ ضمانةً وحائلًا؛ يمنع من استبداد الحاكم سياسيًّا، والحقيقة أن تلك الرؤية هي ما بدأت عليه الخلافة الراشدة، إلا أنها بدلًا من أن يتم تطويرها بمرور الوقت، نراها انتكست نحو حكم الفرد.

ج - الشورى:

تبين من السرد السابق أن معظم الآراء المتجردة فقهيًّا تُعرِّف الشورى على أنها: «ذلك المبدأ الإسلامي الذي يتعلق بأسلوب اتخاذ القرار في الحكومة الإسلامية، وفي كل عمليات النظام؛ بدءًا من اختيار الخليفة أو الإمام والبيعة، وانتهاء بعمليات الإدارة وصنع القرار واتخاذه على مختلف المستويات؛ فهذا المبدأ - كما يرى كثيرون - يعنى ويُمثِّلُ سيادةَ الأمَّة؛ إذ من خلالها يتم اختيار شكل النظام السياسي واختيار الحاكم، وتداول السلطة، وسيادة القانون، وحق المعارضة، والرقابة على النظام القائم؛ بل وإمكانية عزله.

وقد سبق تناوُلُ هذه القيمة السياسية تفصيلًا في مواضع سابقة، غير أنه يَعنِينَا هنا دراسةُ اجتهاد الفقهاء بشأنها، ومدى اقتراب هذا الاجتهاد أو ابتعاده عن المقاصد الحقيقية للشريعة الإسلامية؛ نظرًا لما تتمتع بها من أهمية قصوى؛ باعتبارها ركنًا مركزيًّا للنظرية السياسية الإسلامية؛ فإنها تنصرف إلى عمليات وآليات تتعلق بالجوانب الديناميكية الحركية من العملية السياسية.

بدايةً؛ فإن الملاحظة الأبرز في هذا الشأن: أنه رغم قطعية ثبوت الشورى في القرآن والسُّنَّة، ووثاقة صلة هذا الموضوع بقضية الحكم والسياسة، إلا أننا لا نكاد نجد لهذه القضية موضعًا في مصنفات السياسة الشرعية والأحكام السلطانية؛ أي: كتابات الفقه السياسي المتخصصة، وإنما يجد الباحث عنها ضالته في كتب الأدب والملوك، أو في التفسير حيث تفسير آيات الشورى(٤٥).

ومن الجدير بالذكر؛ أن الشورى تشترك مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ في كونهما وظيفتين لا تمارَسان من قبل الخليفة؛ بل يُفترَض أنهما يمارَسان من قبل فاعلين يتمتعون بدرجات متفاوتة من الاستقلال؛ كأهل الحل والعقد، وقادة الرأي، وآحاد الرعية(٤٦)، ورغم ذلك فإن هؤلاء الأطراف يدخلون عبر هاتين الوظيفتين إلى

---

(٤٥) راجع: محمد ضياء الدين الريس: **النظريات السياسية الإسلامية**، مرجع سابق، المقدمة.
أماني صالح، مرجع سابق، ص٣٩٢.

(٤٦) للمزيد حول علاقة الشورى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، راجع: توفيق الشاوي: **فقه الشورى والاستشارة**، مرجع سابق، ص٥٨، وما بعدها.

صميم عمليات السلطة الحاكمة، وهاتان الوظيفتان تؤدِّيانِ دورًا مُهمًّا في ترشيد قرارات الخلافة، سواء قبل صدور القرار، أو بعد صدوره، وذلك بما يؤكد دور المجتمع المدني في ممارسة هذه الوظائف؛ وبخاصة وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ والتي تم تغييبها تمامًا، أو تشويهُها من قبل بعض الأنظمة السياسية، التي جعلت تلك المفردة السياسية أداة في يدها لتوظيف الدين لمصالحها السياسية.

ولكن مَن أهل الشورى؟

لم يتناول الفقه السياسي التقليديُّ الشوريَّ أصلًا من أصول الحكم في النظام الإسلامي؛ لذا لم يُعْنَ بتحديدِ مواصفات أهل الشورى؛ كغيرهم من الفاعلين في العملية السياسية، كما أن نصوص القرآن والحديث لم تأت بتحديدٍ واضحٍ لأهل الشورى؛ لذلك رأى بعض الكُتَّاب المعاصرين أن هذا الأمر من الأمور التنظيمية التفصيلية التي تحتمل الخلاف، وتعدد الحلول من مجتمع لمجتمع، ومن زمن لزمن آخر؛ ولذا تُرِكَ للمسلمين الاجتهادُ فيها بحسَب حاجتهم وتطورهم(٤٧).

غير أن الرسولَ كان يستشير من الصحابة مَن تتوفَّر فيهم صفات؛ مثل السبق بالإيمان والجهاد والتضحية، وتقوى الله، وإخلاص النصيحة، ورجاحة العقل فهم ـ: مزيجًا من الجدارة والكفاءة وأهل الثقة أهل، وكذلك أصحاب الحقوق؛ أي: الذين تمس هذه القرارات حقوقَهم؛ مثل إصرار الرسول الكريم على استشارة الأنصار في الخروج لملاقاة المشركين يوم بدر؛ فشورى أهل الحقوق وأصحاب الأمر هي شورى ملزِمة للحاكم؛ بل الأكثر من ذلك أنها شُورَى تَحظَى بقوة المراجعة والنقض لقرارات الحاكم، ومن الوقائع الدالَّة على ذلك: شُورَى الرسول للأنصار فيما اتفق عليه مبدئيًّا مع زعماء غطفان أبان غزوة الأحزاب وحصار القبائل المتحالفة مع قريش للمدينة؛ من مصالحتهم على ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا، وقد رجع الرسول عن اتفاقه نزولًا على رأي زعماء الأنصار ومشورتهم؛ فهم أصحاب الحقوق(٤٨).

تعددت أنماط الشورى ونماذجها ما بين: أنماط دائمة أقرب إلى مجلس يحيط بولي الأمر يستشار فيما يطرأ باستمرار من أمور وحوادث، ونمط الشورى الخاصة التي يرجع فيها وليّ الأمر إلى أفراد معينين، وهم الأكثر اختصاصًا بموضوع بعينه، والنمط الثالث أقرب للاستفتاء الشعبي بين عامة المسلمين، ومثل هذه الأنماط الثلاثة مورست في عهد الخلفاء الراشدين(٤٩).

وفيما يتعلق بمجالات الشورى، يمكننا القول: إن الشورى مجالها مفتوح؛ إذ

---

(٤٧) محمد سليم العوا: **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٠٣.

(٤٨) أماني صالح، مرجع سابق، ص٤٠٥ وما بعدها.

(٤٩) المرجع السابق، ص٤٠٨.

تتسع لتشمل كل الموضوعات الدينية والشرعية محل الخلاف؛ أي: التي لم يرد فيها نصٌّ قطعيُّ الثبوتِ قطعيُّ الدَّلالةِ، هذا إلى جانب المصالح الدنيوية، التي يعتبر الشق السياسي ونظام الحكم جزءًا منها.

الشورى مُعْلِمَة أم مُلزِمة؟

تجلت إشكالية الشورى لدى الفقهاء في الجدل الدائر الذي أثاره هذا التساؤل: هل الشورى مُعلِمة، أم مُلزِمة؟ وبعبارة أخرى: هل على أهل الشورى أن يكتفوا بإعلام الخليفة برأيهم، أم أن عليه الأخذ بهذا الرأي؛ باعتبار أنه مُلزم له؟

ذهب الكثير من علماء السلف إلى أنها مُعلِمة فقط؛ فالطبري ـ في تفسيره للآية الكريمة ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ﴾ [آل عمران: ١٥٩] ـ يقول: «فإذا صح عزمُكَ بتَثبيتِنَا إيَّاكَ وتسديدِنا لك فيما نابك أو حَزَبَكَ من أمر دينك ودنياك، فامض لما أمرناك به، وافَقَ ذلك آراءَ أصحابك وما أشاروا عليك أو خالفهم؛ فقد أمر الله نبيَّهُ ﷺ إذا عَزَمَ على أمر أن يمضي فيه ويتوكل على الله لا على مشاورتهم»(٥٠)، وقال المحلي والسيوطي ـ في تفسير الجلالين ـ: «فإذا عزمت على إمضاء ما تريد بعد المشاورة، فتوكل على الله؛ أيْ: ثق به لا بالمشاورة»(٥١).

وقد رأى الشافعيُّ أنَّ الشُّورى حُكمُها النَّدْبُ؛ قياسًا على الندب في أمر الرسول؛ باستئذان البكر في تزويجها؛ فقال: هو كقوله: «**وَالبِكْرُ تُستَأْمَرُ؛ تَطْيِيبًا لِقَلْبِهَا، لا أَنَّهُ وَاجِبٌ**»(٥٢)(٥٣)، وقد أفاض الطبري في شرح الحكمة الإلٰهية من هذا الندب لرسوله بالشورى؛ ما بين تطييب نفوس أصحابه، وتأليف قلوبهم، والإفادة من الشورى؛ لما علم الله فيها من فضل(٥٤).

والقول بأنَّ الشُّورى غير ملزِمة للحاكم ـ معناه: إلْغاءُ أرادة الأمَّة، وخضوعُها لنزعات الاستِبداد الفردي عند الحاكم.

وأما القلة من السلف، فقد رأوا هذا الأمر واجبًا؛ فقد استدلوا على ذلك بقوله: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾ [آل عمران: ١٥٩].

---

(٥٠) محمد بن جرير الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤م، ٤/ ١٥٣.

(٥١) جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي: **تفسير الجلالين**، القاهرة، سلسلة كتاب الشعب، دار الشعب، ١٩٧٠م، ص٧٢.

(٥٢) القرطبي، مرجع سابق، ٤/ ٢٥٠.

(٥٣) راجع: الفخر الرازي: **تفسير الرازي مفاتيح الغيب**، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ٩/ ٦٧. **والموسوعة الفقهية**، مرجع سابق، مادة: (شورى): ص٢٨٠.

(٥٤) الطبري: **جامع البيان**، مرجع سابق، ٤/ ١٢٥.

وظاهر الأمر في قوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ﴾: يقتضي الوجوب، والأمر للنبي بالمشاورة هو أمر لأمته لتقتدي به؛ كما مدحهم ﷻ في قوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].

قال ابن خويز منداد: «واجب على الولاة مشاورة العلماء؛ فيما لا يعلمون، وما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوهِ الجيش؛ فيما يتعلق بالحرب، ووجوهِ الناس؛ فيما يتعلق بالمصالح، ووجوهِ الكُتَّاب والوزراء والعمال؛ فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها»(٥٥).

وقال ابن تيمية ـ في تفسيرِ قولِهِ تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾؛ قال: «إذا كان هذا الأمر للرسول، فغيره ﷺ أولَى بالمشورة»(٥٦)، وقال ابن عطية ـ وقد أورد القرطبي قوله ـ: «والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام؛ من لا يستشير أهل العلم والدين، فعزله واجب، وهذا مما لا اختلاف عليه»(٥٧).

وبالطبع ما طرحه ابن عطية هي رؤية تقدمية، تتوافق كثيرًا مع مقاصد الشريعة ومع اهتمام الإسلام بهذا المبدأ، فالشورى هي فريضة شرعية ومحورًا أساسيًّا من محاور التصور الإسلامي الشامل، أو مبدأ من مبادئه الدستورية، فهي فلسفة الحكم في دولة الرسول والخلفاء الراشدين من بعده.

ومن ناحية أخرى فهناك قضية مُهمَّة ترتبط بالشورى، وهي التمييز بين مسألتي الوجوب والإلزام؛ حيث يمكن تعريف الوجوب باعتباره وجوبَ لجوء الحاكم إلى أهل الشورى، بينما يشير الإلزام على إلزامية القرار الذي ينتمي إليه أهل الشورى ولزومه للحاكم؛ فالقول بإلزامية الشورى يفترض سلفًا القول بوجوبها، ولكن العكس ليس صحيحًا، فقد يكون هناك وجوب دون إلزام(٥٨).

فالسياق الذي ورد فيه وصف المؤمنين في القرآن بالشورى ـ في الآية: (٣٨) من سورة الشورى ـ وما سبق ولحق من صفات لا يدخل في باب الأمور المستحبة للمؤمنين أو حتى الواجبة؛ بل الملزمة؛ فالآية في إجمالها تحدد معايير الإيمان تفصيلًا، ومن ثم فما يرد من صفات إنما يحدد من يدخل في دائرة الإيمان ومن يخرج منها، وفي هذا الموضع من الآيات يلاحَظ أن ما يسبق الشورى وما يليها من صفات ليس من قبيل التحسينات؛ بل هي في درجة أعلى الضرورات؛ إذ يسبقها إقامة الصلاة، ويليها الصدقات بعمومها؛ فالشورى تقع بين هذين الفرضين(٥٩).

---

(٥٥) **الموسوعة الفقهية**، مرجع سابق، ص٢٧٩.

(٥٦) ابن تيمية: **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ٢٨/ ٣٨٧.

(٥٧) القرطبي، مرجع سابق ٤/ ٢٤٩.

(٥٨) أماني صالح، مرجع سابق، ص٣٧٩.

(٥٩) انظر: المرجع السابق، ص٣٩٨ ـ ٣٩٩.

والخلاصة: أن الشورى كمبدأ وجبت على الرسول؛ فالمؤمنون أولى بها؛ فهي واجبة بل وملزمة في ذات الوقت، وقد عبَّر الرسول عن هذا المعنى في حديث أخرجه البيهقي في «الشعب» بسند حسن، عن ابن عباس، أنه قال: «لمَّا نَزَلَتْ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾، قالَ رَسُولُ اللهِ: «**أَمَا إِنَّ اللهَ وَرَسُولَهُ لَغَنِيَّانِ عَنْهَا، وَلَكِنْ جَعَلَهَا اللهُ رَحْمَةً لِأُمَّتِي؛ فَمَنِ اسْتَشَارَ مِنْهُمْ، لَمْ يَعْدِمْ رَشَدًا، وَمَنْ تَرَكَهَا، لَمْ يَعْدِمْ غَيًّا**»»[٦٠]؛ فهي مقرونة بالرشاد، وتركها مقرونٌ بالغَيِّ والضلال.

وبصفة عامة؛ يرتبط مفهوم الشورى بقبول التعددية في الرأي، وحق الاختلاف، وحرية التعبير، وضمان عدم إيذاء فرد أو جماعة لرأيٍ أو اختلاف مع وليِّ الأمر، ولا شك أن ممارسة هذا المبدأ تاريخيًّا تؤكد على أنه قدِ انحرف عن مقصده الأول، بل ونتيجة لاجتهاد خاطئ ـ عن قصد أو غير قصد ـ تم تعطيله بشكل مطلق في شقه السياسي؛ على اعتبار أنه غير ملزم، أو أنه من سوء الأدب مع الحكام، وهذا مدعاة للاندهاش؛ كيف ذلك وقد قالها عمر بن الخطاب صريحة: «**إِنْ أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي، وَإِنْ أَسَأْتُ فَقَوِّمُونِي**»، ولم يقل: فَانْصَحُونِي سِرًّا، وقال أيضًا: «**مَنْ بَايَعَ رَجُلًا مِنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَلَا يُبَايَعُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ تَغِرَّةَ أَنْ يُقْتَلَا**»[٦١].

إذن؛ وبعد تحليل التراث الفقهي السياسي حول الشورى، نجد أنه قد غلب عليه سيطرة المدرسة الأولى ـ مدرسة: تبرير الواقع ـ التي فرَّغت هذه القيمةَ من مضمونها؛ فاعتبرتها غير ملزمة للحاكم، حتى نصيحة الحاكم رأت أنه يجب أن تكون بالسِّرِّ، وأُهمِلَتْ فكرة استقلالية القائمين عليها؛ فأهل الشورى أصبحوا من زمرة الحاكم ورجاله؛ وبالتالي فهم غير مستقلين في قراراتهم، كذلك لم يتم تقنين عمل أهل الشورى بشكل مؤسسي؛ يوضح كيفية انتخابهم، وكيفية حلهم وتجديدهم؛ بإضافة أعضاء جدد، واستبعاد آخرين، وهكذا.

من هنا؛ كانت عملية إعادة الاعتبار لهذا المبدأ وتلك القيمة تستدعي الشروع في اجتهاد فقهي حديث؛ ليضفي عليها **ثلاثة أبعاد رئيسية**:

البُعدُ الأوَّل: أن يجعلها ملزمة للحاكم، وواجبة التنفيذ.

البُعدُ الثاني: أن يضمن لأهلها الاستقلالية الكاملة وعدم التبعية للحاكم.

البُعد الثَّالثُ: تنظيمُها في شكل مؤسسي؛ لمواكبة تطورات العصر وتعقيدات أنظمته السياسية؛ فلا شك أن هذا المنحى الفقهي سيكون أكثر تحقيقًا لمقاصد الشريعة الإسلامية وقيمها العامة.

---

(٦٠) جلال الدين السيوطي: **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، بيروت، دار المعرفة، ٢٠٠٣، ص٩٠.

(٦١) **صحيح البخاري**، ٨/ ٢١٠.

ويدخل ضمن الشورى عدد من المفاهيم والمفردات السياسية الأخرى التي تتمخض عنها؛ ومنها: أهل الحل والعقد، والرقابة السياسية على الحاكم، وسيادة القانون (دولة القانون أم دولة الحاكم؟).

د ـ أهل الحل والعقد:

المقصود بهذا المصطلح ـ قديمًا وحديثًا ـ إحدى أدوات المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار، وإحدى وسائل الرقابة الشعبية التي ابتدعها المسلمون، وهي قيمة متقدمة جدًّا مقارنة بواقعها التاريخي، وقد قامت ممارستها على آليات بسيطة بما يلائم بساطةَ المجتمع وظروفه في ذلك الوقت.

وأهل الحل والعقد[٦٢] هم: من يقومون بعملية اختيار الخليفة، ويطلق مصطلح: «أهل الحل والعقد» على أهل الشوكة من العلماء والرؤساء ووجوه الناس؛ الذين يحصل بهم مقصود الولاية، وهو القدرة والتمكن، وهو مأخوذ من حل الأمور وعقدها، وهناك فرق بين أهل الحل والعقد وأهل الشورى؛ إذ إن الصفة البارزة لأهل الشورى هي العلم، لكن الصفة البارزة في أهل الحل والعقد هي الشوكة[٦٣].

والمراد بلفظ الحل والعقد: عقد نظام جماعة المسلمين في شؤونهم العامة، السياسية، والإدارية، والتشريعية، والقضائية، ونحوها، ثم حل هذا النظام لأسباب معينة؛ ليعاد ترتيب هذا النظام وعقده من جديد[٦٤]، ويطلق عليهم أيضًا: «الهيئة التشريعية»، و: «الهيئة السياسية»[٦٥].

والشروط التي يجب أن تتوفَّر فيهم هي:

ـ العدالة الجامعة لشروطها الواجبة في الشهادات؛ من الإسلام، والعقل، والبلوغ، وعدم الفسق، واكتمال المروءة.

ـ العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

---

(٦٢) أول من استعمل هذا الاصطلاح: القاضي أبو بكر الباقلاني، المتوفى سنة: ٤٠٣هـ، وهو أصوليٌّ متكلم، ثم استعمله من بعده كل من الماوردي (المتوفى ٤٥٠هـ) وأبو يعلى الفراء (المتوفى ٤٥٨هـ)، ثم شاع هذا المصطلح فيما بعد عند المشتغلين في أصول الفقه، والسياسة الشرعية، وعلم الكلام والعقائد، والسير، والتاريخ الإسلامي، وغيرهم، لكن أبرز من استخدموا هذا المصطلح هم الأصوليون، والمشتغلون بالسياسة الشرعية، أو الأحكام السلطانية.

راجع: عبد الله الطريقي: **أهل الحل والعقد... صفاتهم ووظائفهم**، كتاب شهري محكم يصدر عن رابطة العالم الإسلامي، العدد (١٨٥)، سنة: (١٤١٩هـ)، ص١٨، وما بعدها.

(٦٣) راجع: **الموسوعة الفقهية**، مرجع سابق ٧/ ١١٧.

الماوردي: **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص١١.

(٦٤) عبد الله الطريقي: **أهل الحل والعقد**، مرجع سابق، ص٢٦.

(٦٥) المرجع السابق، ص٤٣.

- الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.

- أن يكون من ذوي الشوكة؛ الذين يتبعهم الناس، ويصدرون عن رأيهم؛ ليحصل بهم مقصود الولاية.

- الإخلاص والنصيحة للمسلمين(٦٦).

ويذهب ابن خلدون إلى اشتراط العصبية في أهل الحل والعقد؛ لأن الحل والعقد لا يكون إلا لصاحب عصبية، يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له، ولا يملك من أمر نفسه شيئًا، ولا من حمايتها، بل كان عيالًا على غيره، فأيُّ مدخل له في الشورى؟!(٦٧).

ويذهب آخرون إلى اشتراط الذكورة(٦٨)؛ يقول الجويني: «فما نعلمه قطعًا أن النسوة لا محل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة»(٦٩)، وهذه قطعًا فتوى سلبيَّةٌ، لم تستند إلى نصٍّ دينيٍّ صريحٍ يمنع مشاركة المرأة في أهل الحل والعقد.

كما يجمع الفقهاء على شرط الإسلام في عضو أهل الحل والعقد، وهو شرط يمنع دخول أهل الذمة فيهم على الرغم من أنه لا يوجد نص ديني مانع لذلك، وواقع الدولة الإسلامية يدل على أنه تمت مشاركتهم في كثير من الأعمال والمناصب المهمَّة.

غير أن الفقهاء يستندون في شرطهم هذا على عدد من النصوص الدينية؛ فعلى سبيل المثال: الآية الكريمة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا۟ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ﴾ [آل عمران: ١١٨]؛ فقد قال فيها القرطبي: «نهى الله ﷻ المؤمنين بهذه الآية أن يتخذوا من الكفار واليهود وأهل الأهواء دخلاء وولجاء يفاوضونهم في الآراء، ويسندون إليهم أمورهم»(٧٠)، وهو بالطبع: اجتزاء للآية عن السياق والظرف التاريخي الذي نزلت فيه.

فسَّر ابن تيمية قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]؛ ففسر أولي الأمر بأنهم: «من جنسكم، ومن جملتكم أيها

---

(٦٦) راجع كلًا من:

الماوردي: **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٦.

الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، مادة أهل الحل والعقد، ص١١٦.

(٦٧) ابن خلدون: **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٢٤.

(٦٨) راجع: الجويني: **غياث الأمم في التياث الظُّلَم**، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ، ص٦٢.

الماوردي: **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٦٥.

(٦٩) الجويني: **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص٦٢.

(٧٠) القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن** ١٧٨/٤.

المسلمون»[٧١]، وهو تأويل للآية فوق ما تحتمل؛ ألا يمكن ـ وبنفس المنطق ـ أن نفسر قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٤٣﴾ [النحل: ٤٣]: بأنها تعني أهل العلم دون تحديد لديانتهم؟ وهو تفسير أكثر رحابة؛ يمكن أن يدخل تحته أهل الذمة.

إن مثل هذه الرُّؤَى الإقصائية هي ما يتخذها الكثير من المستشرقين ذريعة للهجوم على الإسلام؛ على اعتبار أنه لا يقبل بحق المواطنة، في حين أننا لو عدنا لعصر الرسول والخلفاء الراشدين، لوجدنا أن هذا الحق ـ حق المواطنة ـ قد حَظِيَ باهتمام كبير وعناية وتطبيق جيد على أرض الواقع، مقارنة بالحضارات الأخرى في ذلك التوقيت.

ولكن كيف يتم تعيين أهل الحل والعقد؟

الأصل أن أهل الحل والعقد هم كل من تتوفَّر فيه الصفات السابقة، إلا أن من يباشر الاختيار منهم هم فئة منهم في الغالب يطلق عليها أهل الاختيار.

ويتم تعيين أهل الاختيار ـ وهم مجموعة من أهل الحل والعقد ـ بأحد **طريقين**:

ـ **تعيين الخليفة لهم**: كما فعل عمر بن الخطاب بتعيين ستة من أهل الحل والعقد؛ ليختاروا واحدًا منهم خليفة للمسلمين بعده.

ـ **التعيين بالحضور**: إذا لم يعين الخليفة جماعة من أهل الحل والعقد، فإن من يتيسر حضوره منهم، تنعقد به البيعة، ويقوم الحضور مقام التعيين[٧٢].

وقد عدد أحد المتخصصين خمسة آراء حول كيفية اختيارهم؛ وهي:

الرأي الأول: أنهم يعرفون من خلال صفاتهم السابقة الذكر، فمن توفَّرت فيه هذه الظروف، يصبح تلقائيًّا من أهل الحل والعقد.

الرأي الثاني: أن يتم اختيارهم عن طريق التعيين من قبل الإمام أو رئيس الدولة؛ بصفته أعرف الناس بهم.

الرأي الثالث: أنه يتم اختيارهم عن طريق الانتخاب، وذلك بأن تشترك الأمة كلها في هذا الاختيار؛ ليكونوا نوابًا عنها، ولكنه رأي المعاصرين؛ مثل: محمد عبده، وغيره.

الرأي الرابع: الجمع بين التعيين والانتخاب؛ بأن يحصر الإمام الكفاءات، وتنتخب الأمة بعضًا منهم.

الرأي الخامس: أنه متروك للاجتهاد، وبحسب الظروف والأحوال، ووَفْقَ مصلحة الأمة[٧٣].

---

(٧١) ابن تيمية: **الاستقامة**، تحقيق: محمد رشاد سالم، المدينة المنورة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، ٢/ ٢٩٥.

(٧٢) **الموسوعة الفقهية**، مرجع سابق، مادة: (أهل الحل والعقد)، ص١١٦.

(٧٣) راجع: عبد الله الطريقي: **أهل الحل والعقد**، مرجع سابق، ص٥٨ وما بعدها.

ولا شك أن الانتخاب هو الأقرب لروح عصرنا؛ فهو ضمانة لاستقلاليتهم؛ ليكون ولاء هذه المؤسسة ـ أهل الحل والعقد ـ لمن انتخبَها، لا للحاكم، ومن ناحية أخرى: يحقق الانتخاب إعمالًا لمبدأ الفصل بين السلطات، وقد علَّمَتْنا الممارسة السياسية التاريخية أنه حين تُرِكَ اختيارهم وتعيينهم للحكام، كانت الكارثة التي لا زالت تدفع الأمة ثمنَها حتى الآن.

وفيما يتعلق بأعمال أهل الحل والعقد وصلاحياتهم، فهي:

١ ـ اختيار الخليفة: وهذا إجماع لا خلاف فيه لأحد من أهل السُّنَّة والجماعة.

قال الماورديُّ: «فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار، وتصفَّحُوا أحوالَ الإمامة الموجودة فيهم شروطُها، فقدموا البيعة منهم أكثرهم فضلًا وأكملهم شروطًا، ومن يسرع الناس على طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته»(٧٤).

٢ ـ تجديد البيعة لمن عهد إليه بالإمامة عند وفاة الإمام، إذا كان حين عهد إليه غير مستجمع لشروط انعقاد الإمامة؛ قال الماورديُّ: «تعتبر شروط الإمامة في المولى من وقت العهد إليه، فإن كان صغيرًا أو فاسقًا وقت العهد إليه، ثم أصبح بالغًا عدلًا، لم تصح خلافته حتى يستأنف أهل الاختيار بيعته».

فأهل الحل والعقد بصفتهم يمثلون الأمة، وينوبون عنها؛ فهم الطرف الأول في عقد البيعة والطرف الثاني هو المرشح للإمامة.

٣ ـ استقدام المعهود إليه عند موت الإمام.

٤ ـ تعيين نائب للإمام الذي وَلِيَ غائبًا إلى أن يرجع.

٥ ـ نصح الحاكم: قال النوويُّ: «وأما النصيحة لأئمة المسلمين، فمعاونتهم على الحكم، وطاعتهم فيه، وأمرهم به، وتنبيههم وتذكيرهم برفق ولطف، وإعلامهم بما غفلوا عنه، وترك الخروج عليه، وتأليف قلوب الناس لطاعتهم»(٧٥).

٦ ـ عزل الإمام عند وجود ما يقتضيه وينظر في إمامته.

وعزل الإمام أصعب الوظائف وأجَلُّها خطرًا؛ لما فيها من المواجهة بين الراعي والرعية، واتهام الراعي بالخيانة أو العجز، وإبعاده عن منصبه(٧٦).

ولا شكَّ أن هذه الوظيفةَ قد عُطِّلَتْ هي الأخرى بشكل كبير، ولو أنها تم تقنينها، لكانت سيفًا مسلطًا على رقاب الحكام، يدفعهم إلى العمل بمقاصد الشريعة، ولصالح الأمة، ولكانت ضمانة لتداول سلمي للسلطة من ناحية أخرى.

= منصور الحفناوي: **سلطة الدولة في المنظور الشرعي**، القاهرة مطبعة الأمانة، ١٩٨٩م، الطبعة الأولى، ص٢٦٧ وما بعدها.

(٧٤) الماوردي: **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٧.

(٧٥) النووي: **شرح النووي على صحيح مسلم**، مرجع سابق ٢/ ٣٨.

(٧٦) راجع: عبد الله الطريقي: **أهل الحل والعقد**، مرجع سابق، ص١٢٦ وما بعدها.

وعليه؛ فمؤسسة الحل والعقد ـ تأسيسًا على هذه الوظائف ـ هي مؤسسة تعيين وعزل ورقابة؛ فهي تجمع في يدها ثلاثة وظائف رئيسة: تعيين الحاكم، وعزله، ورقابته؛ إذ لا يُتصوَّرُ اتخاذ قرار بعزل الحاكم دون رقابته أولًا؛ للوقوف على مدى التزامه بقيم الإسلام السياسية، ومن هنا كان هذا الاجتهاد الذي يسير باتجاه تطوير هذه المؤسسة السياسية هو النواة التي يمكن البناء عليها وتطويرها للوصول إلى نظرية سياسية حيَّةٍ ومتطورة، وفي الوقت نفسِهِ تنبثق من التصور الإسلامي.

وقد اختلف العلماء حول عدد مَن تنعقد بهم الإمامة من أهل الحل والعقد، على مذاهب شتى، فقالت طائفة: لا تنعقد إلا بأكثرية أهل الحل والعقد من كل بلد؛ ليكون الرضى به عامًّا، والتسليم لإمامته إجماعًا، وهو ما ذهب إليه الحنابلة؛ إذ قال الإمام أحمد: «الإمام الذي يجتمع عليه؛ كلهم يقول: هذا إمام»(٧٧).

وقالت طائفة أخرى: أقل مَن تنعقد به منهم خمسة؛ يجتمعون على عقدها، أو يعقدها أحدهم برضى الأربعة، والذي عليه الحنفية والشافعية: أن الإمامة تنعقد بتولية جماعة من أهل الحل والعقد، دون تحديد عدد معين(٧٨).

وقال الإمامُ النوويُّ: «وتنعقد الإمامة بالبيعة، والأصح بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، الذين يتيسر اجتماعهم»(٧٩).

وهنا لا نَمَلُّ من تكرار فتوى ابن تيمية عن بيعة الخليفة الراشد أبي بكر الصديق ـ السابقِ تناوُلُها ـ والتي قال فيها: «ولو قُدِّرَ أنَّ عُمر وطائفة معه بايعوا أبا بكر، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إمامًا بذلك؛ وإنما صار إمامًا بمبايعة جمهور الصحابة، الذين هم أهل القدرة والشوكة»(٨٠)، كذلك قال عن بيعة الخليفة الراشد عمر بن الخطاب: «وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر، إنما صار إمامًا؛ لمَّا بايعوه وأطاعوه، ولو قُدِّر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه، لم يصر إمامًا، سواءٌ كان ذلك جائزًا أو غير جائز»(٨١)؛ إذ اشتَرَطَ ابن تيمية مبايعة ممثلي الأمة لكل من أبي بكر وعمر بن الخطاب؛ لكي تكتمل بيعتهما، ويصبحا خلفاء شرعيين، وإلا سقطت بيعتهما.

غير أن هذا الفهم قد تطوَّرَ سَلْبًا؛ من الاتساع إلى الضيق ـ فاكتفَوا بواحد أو اثنين من أهل الحل والعقد لإقرار الإمام، وهذا تراجعٌ سلبيٌّ دون شك؛ فقد قالها الماورديُّ

---

(٧٧) أبو يعلى: **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص١٠.

(٧٨) **الموسوعة الفقهية**، مرجع سابق، ص١١٧.

(٧٩) النووي: **منهاج الطالبين**، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م، ٤/ ١٣٠.

(٨٠) ابن تيمية: **منهاج السُّنَّة**، مرجع سابق، ١/٥٣٠.

(٨١) المرجع سابق، ١/ ٥٣٠.

صريحةً: إن: «الحد الأدنى لعدد أهل الاختيار رجل واحد»[٨٢]، في حين أن الشورى ـ كمبدأ ثابت وأصيل في الإسلام ـ مدعاةٌ لأن يمثل أهل الحل والعقد أكبر شريحة ممكنة من الأمة؛ ليكون الاختيار أكثر تعبيرًا عن جموع الأمة، ما دام بالإمكان توسيع دائرة الناخبين.

وقد أشار الحافظ ابن حجر العسقلاني إلى أهمية أن تَحوِيَ مبايعةُ أهل الحل والعقد للإمام واختياره ـ مراعاةَ مصلحة الأمة والجماعة، وأن ينتفي عنه أيَّةُ مصالح شخصية متبادلة بين الطرفين؛ مستندًا إلى حديث الرسول بأن هناك ثلاثةً لا يكلِّمُهُم الله يوم القيامة، ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم؛ منهم: «**رَجُلٌ بايَعَ إِمَامًا لَا يُبَايِعُهُ إِلَّا لِدُنْيَاهُ؛ إِنْ أَعْطَاهُ مَا يُرِيدُ وَفَى لَهُ وإِلَّا، لَمْ يَفِ لَهُ**»، ويؤكِّدُ ابن حجر أن الأصل في مبايعة الإمام أن يبايعه على أن يعمل بالحق، ويقيم الحدود، ويأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر[٨٣].

وهي قطعًا رؤى تقدميَّةٌ؛ فإنها تضع معاييرَ محددةً لعضو مؤسسة أهل الحل والعقد، التي على أساسها سيقوم بمبايعة الخليفة، فلا يجب أن يتطلع هذا العضو لمصالحه الشخصية في اختياره وبيعته؛ بل عليه أن يراعي بالدرجة الأولى مصلحة الدين والأمة، وهذا المبدأ نفسُهُ يجب أن يتبعه الناخب في أيامنا هذه؛ إذ يجب أن يتجرَّدَ من مصالحه الشخصية، وأن يرفض أيَّةَ رشاوَى انتخابيَّةٍ.

وتأسيسًا على ذلك؛ تجب إعادة النظر في الكثير من الاجتهادات القديمة التي نُسِجَتْ حول نظام الخلافة، فالكثيرُ منها يمكن إسقاطه على واقعنا المعاصر، وهذا ما يجنبنا رفض هذه الاجتهادات على إطلاقها؛ فعلى سبيل المثال: ذَوُو الشوكة المكوِّنُونَ لمؤسسة أهل الحل والعقد كانوا في الماضي هم مشايخ القبائل، وأصحاب العصبيات في المجتمع؛ لذلك لا يمكن إسقاط دورهم على الدور الذي تلعبه الأحزاب السياسية والتكتلات المدنية في الديمقراطيات الحديثة؛ باعتبارهم ممثلين للشعب، ومعبرين عن قوته وإرادته الشعبية، وغيرها من الكثير من القضايا؟ وهو أمر من شأنه أن يجنبنا القطيعة مع الماضي من ناحية، أو الدخول في صراع مع مقتضيات الحداثة في شقها السياسي من ناحية أخرى.

ولكن ـ وفي التحليل الأخير ـ فإن كثير من الفتاوى التراثية التي نُسِجَتْ حول أهل الحل والعقد قد فرغت هذه المؤسسة من مضمونها، فلغت دورها الحقيقي في التعيين والرقابة والعزل؛ باعتبارها تجسيدًا للمشاركة الشعبية، وسيادة الأمة، ومن ناحية أخرى:

---

(٨٢) الماوردي: **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٧.

(٨٣) الحافظ بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، طبعة دار المعرفة، بدون سنة طبع، كتاب الأحكام، ١٣/٢٠٣.

قضت على استقلالها؛ فأصبحت تسير في ركب الحاكم، وتدور معه أينما دار، بل وأثبتت الوقائع التاريخية أنها وقفت حاجزَ صدٍّ أمام الأمة؛ تمنعها من ممارسة حقِّها في اختيار الحاكم أو عزله، وحتى من يريدون إحيائها الآن، فإنهم يركزون على عودتها بشكلها التراثي القديم؛ لتضفِيَ شيئًا من مظاهر الشرعية الدينية والسياسية على أنظمة حكمهم، وليس كآلية سياسية من شأنها تجسيد قيمة الشورى، وتعزيز مبدأ سيادة الأمة ومشاركتها في الحكم.

هـ ـ الرقابة السياسية على الحاكم (الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر):

تكتسب الرقابة السياسية أهمية كبرى داخل أيِّ نظام سياسي؛ فهي الضمانة الحقيقة لقيامه بالمهامِّ الموكَّلةِ إليه، وإن لم توجدِ الرقابة وأدواتها، عم الفساد، وغاب تحقيق العدالة في توزيع الدخل، وتنمية وتطوير المجتمع على المستوى الداخلي والخارجي؛ فالرقابة السياسية على الحاكم **حقٌّ أصيل ومسؤولية واجبة**، ولا شك أن الهيئات الرقابية يجب أن تتمتع باستقلالية تامَّةٍ، ومن ناحية أخرى على الدولة أن توفر لها حصانة تحميها من بطش الحاكم.

وتعرف الرقابة في المصطلح الإسلامي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ شرعيٌّ؛ لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤]؛ فقد انعقد اتفاق الجمهور على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ بكل صُوَرِهِ، بدءًا من النصيحة، وانتهاء بالمراجعة والإنكار السياسي ـ إنما هو واجب شرعي، يقع في إطار فروض الكفاية، وهو تكليف عامٌّ، سواء من حيث مصدره أو غايته، فهو ثابت لآحاد المسلمين المكلفين دون استثناء، كما أنه يمارَس مع جميع المسلمين دون استثناء، ولاتهم قبل رعيتهم(٨٤)، وهو تكليف عند جمهور الفقهاء على اختلاف مذاهبهم ثابت لآحاد المسلمين دون تخصيص، يشمل كل مسلم مكلف قادر، كما اتفقوا على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات؛ التي يسقط بها الحرج عن كل الأمة إذا أداه بعضهما، ويأثم المسلمون جميعًا بتركه(٨٥).

ومن جملة الشروط التي وضعها الفقهاء فيمن يطلع بهذه المسؤولية: العلم بمواقع الإنكار وموانعه، وبحال المأمور والمنهي، وأن تكون المصلحة في الأمر والنهي راجحة على المفسدة؛ (فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته، لم يكن مما أمر الله به، وكان تركه واجبًا، وفعله محرمًا)(٨٦)، واشترط الفقهاء أن يؤخَذَ الأمر

---

(٨٤) أماني صالح، مرجع سابق، ص٤٤١.

(٨٥) المرجع السابق، ص٤١٠.

(٨٦) ابن تيمية: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ص٢٢.

بالمعروف والنهي عن المنكر بالرفق والحلم الصبر، وألَّا يَتضمَّنَ معصيةً؛ كالتجسُّسِ، وانتهاك الحرمات؛ أو كما عبر ابن تيمية بقوله: «لِيَكُنْ أَمرُكَ بالمعروفِ ونَهيُكَ عنِ المنكَرِ، غيرَ مُنكَرٍ»[٨٧]؛ وعليه يجب أن يكون القيام به دون إفراط أو تفريط.

ومن الشروط التي أثارت جدلًا في فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ: القول بضرورة الحصول على تفويض الإمام وإذنه أو ولي الأمر، غير أن جمهور الفقهاء رَأَوْا أنَّ هذا الشرط فاسدٌ شَرعًا؛ حيث دَلَّتِ الآياتُ على أن من رأى منكرًا فسكت عنه، فهو عاصٍ؛ إذ يجب نهيُ مرتكبِهِ أينما رآه، وكيفما رآه على العموم؛ فالتخصيص لا أصل له، كما أنه شرط فاسد عقلًا؛ إذ كيف يُعقَلُ أن يكون الولاةُ والأمراءُ هم أنفسُهُم موضوعًا للنصيحة والمراجعة، ثم يُحتاج إلى إذنهم[٨٨].

كما يذهب كثيرون إلى أن المعايير الخاصة بالأمر والمعروف والنهي عن المنكر تنطبق على الرقابة السياسية؛ بوصفها تمثل التطبيق السياسي لهذا المبدأ، وتُعنَى بمراجعة الرعية للحاكم، ومراقبة أفعاله، وأمره بالمعروف، ونهيه عن المنكر.

والملاحظ أن الاجتهاد القديم ـ والمنتمي للمدرسة الأولى ـ قد حَجَّمَ من هذا المبدأ في الشق السياسي منه؛ فقد استثنَى الفقهاء السلطانَ أو وليَّ الأمر من أغلب مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فقصروا المراجعة على التعريف بالمنكر، والنصح، واستبعدوا ما تلا ذلك؛ كالتعنيف، والتغيير باليد، والتخويف، والاستظهار بالسلاح، وجمع الجنود، وقد قال الغزالي في ذلك: «يكاد يُفضي إلى خَرقِ هَيبَتِهِ، وإسقاطِ حِشمَتِهِ، وذلك محظورٌ؛ وَرَدَ النَّهيُ عنه؛ كما ورد النَّهيُ عنِ السُّكوتِ على المنكر»[٨٩].

ويستند أصحاب هذا الرأي إلى حديث عياضٍ بن غنم الأشعري، عن الرسول، قال: «**مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ نَصِيحَةٌ لَدَى السُّلْطَانِ، فَلَا يُكَلِّمْهُ بِهَا عَلَانِيَةً، وَلْيَأْخُذْ بِيَدِهِ، فَلْيَخْلُ بِهِ، فَإِنْ قَبِلَهَا وَإِلَّا كَانَ قَدْ أَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ وَالَّذِي لَهُ**»[٩٠]، وكذلك حديث: «**مَنْ أَهَانَ سُلْطَانَ اللهِ فِي الأَرْضِ، أَهَانَهُ اللهُ**»[٩١]؛ لمثلِ هذه النصوص اعتاد كثير من فقهاء الإسلام

---

(٨٧) المرجع السابق، ص٢٢.

(٨٨) أماني صالح، مرجع سابق، ص٤١٣.

(٨٩) أبو حامد الغزالي: **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠١٠م، ص٣١٨.

(٩٠) أحمد بن حسين البيهقي: **السنن الكبرى**، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، باب النصيحة لله ولكتابه ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، وما على الرعية من إكرام السلطان المقسط، ٨/ ٢٨٣، حديث: (١٦٦٦٠).

(٩١) محمد بن عيسى: **سنن الترمذي**، مرجع سابق، ٤/ ٥٠٢، سنن الترمذي، كتاب الفتن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الخلفاء، وأخرجه البزار في مسنده؛ منا في البحر الزخار: ٩/ ١٢١، حديث (٣٦٧٠)، والبغوي في شرح السُّنَّة (٢٤٦٢)، وصححه الألباني في تخريج المشكاة (٣٦٩٥)، وصحيح الجامع الصغير (٦١١١).

على استخدام مصطلح النصيحة للحكام، وهذا ما أدَّى إلى تفريغ مبدأ الرقابة السياسية أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر السياسي من معناه الحقيقي؛ نتيجة لتلك الضوابط الكثيرة، التي بدأت بدعوى التنظيم، وانتهت بالتقييد؛ تماشيًا مع نظرة الفقه السُّنِّي عمومًا لقضية العلاقة بين الحاكم والرعية، التي تدعو إلى الصبر والاحتساب عند الله خاصة في مواجهة الحكام المستبدين.

وفي هذا يحمل ابن تيمية على من ينادون بإطلاق حق الرعية في مراجعة الحاكم، مؤكِّدًا على أهمية إعادة تكييف مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ليتواءم مع التصور السياسي العام الذي يقوم على الطاعة والصبر؛ فيقول: «فيَأتِي - أيْ: من يرى إطلاق حق المراقبة السياسية - بالأمر والنهي، معتقدًا أنه مطيع في ذلك الله ورسوله، وهو متعَدٍّ حدودَهُ؛ كما انتصب كثير من أهل البدع والأهواء كالخوارج والمعتزلة والرافضة وغيرهم؛ ممن غلط فيما أتاه من الأمر والنهي والجهاد على ذلك، وكان فساده أعظم من صلاحه؛ ولهذا أمر النبيُّ بالصبر على جور الأئمة، ونهى عن قتالهم، ما أقاموا الصلاة، وقال: «**أَدُّوا إِلَيْهِمْ حُقُوقَهُمْ، وَسَلُوا اللهَ حُقُوقَكُمْ**»، ولهذا كان من أصول أهل السُّنَّة والجماعة: لزوم الجماعة، وترك قتال الأئمة، وترك القتال في الفتنة، وأما أهل الأهواء؛ كالمعتزلة، فيرون قتال الأئمة من أصول دينهم»[٩٢].

وكما يبدو من فتوى ابن تيمية؛ فقد كان يخشى الفتنة من ناحية، ومن ناحية أخرى كان رأيه دفاعًا عن مذهبه - أهل السُّنَّة - في مواجهة المذاهب الأخرى؛ مثل: العلويين، والمعتزلة، والخوارج، وغيرهم.

ولا يكتفي ابن تيمية بذلك؛ بل يشترط فيمن يقوم بمهام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - الفقه والحلم والصبر؛ فيقول: «من يريد أن يأمر وينهي إما بلسانه وإما بيده مطلقًا من غير فقه وحلم وصبر ونظر فيما يصلح من ذلك وما لا يصلح، وما يقدر عليه، وما لا يقدر، فيأتي بالأمر والنهي معتقدًا أنه مطيع في ذلك لله ورسوله، وهو مُعتَدٍ في حدوده»[٩٣].

ويتماشَى الغزاليُّ مع ما ذهب إليه ابن تيمية في أنه لا يجب قتال الأئمة، وإغلاق كل ما من شأنه إشعال الفتنة؛ خاصَّةً ما كان مصدره الصدام بين الرعية والسلطان، ولكنَّ الغزالي لا يكتفي بذلك؛ بل يقدم أطروحة فريدة حول كيفية مواجهة الرعية لجور وتجاوزات الحكام، تعتمد منهجًا أقرب ما يكون على المقاطعة الاجتماعية، أو المقاومة السلبية التي نعرفها في العصر الحديث؛ فيدعو إلى عدم مخالطة هؤلاء الأئمة،

---

(٩٢) ابن تيمية: **الحسبة**، تحقيق: علي بن نايف الشحود، الطبعة الثانية، بدون ناشر، ١٤٢٨هـ، ص٣٧.

(٩٣) ابن تيمية: **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق ٢٨/ ١٢٨.

أو الدخول عليهم، إلا في الضرورة القصوى: «فإن اضطر للدخول عليهم، لا يكون إلا لدفع ظلم عن مسلم سواه، أو عن نفسه»، وخلاف ذلك: «عليه أن يعتزلهم، فلا يراهم أو يرونه، ولا يُثنِي عليهم، ولا يستخبر عن أحوالهم، ولا يتقرب إلى المتصلين بهم، ولا يتأسف على ما يفوت بسبب مفارقتهم»(٩٤).

كذلك حَرَّمَ التعامُلَ معهم بالبيع أو الشراء أو الخدمة لهم مقابل أجر، أو استعمال ما بنوه من رباطات ومدارس، أو استخدام ما مَهَدُوا من شوارع، إلا لضرورة قصوى، أو ورود مساجد بنوها في أراض مغصوبة، وقد استند الغزالي في ذلك إلى قول الرسول: «**إِنَّ اللهَ لَعَنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ؛ إِذَ خَالَطُوا الظَّالِمِينَ فِي مَعَاشِهِمْ**»(٩٥).

وعلى غير ذلك يرى الجويني ـ إمام الحرمين ـ وجوب التصدِّي للأئمة الطغاة؛ إعمالًا لهذا المبدأ؛ فيقول: «إذا جارَ والي الوقت، وظهر ظلمه وغشمه، ولم يرجع عمَّا زُجِرَ عنه؛ من سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه، ولو بشهر الأسلحة ونصب الحرب»(٩٦)؛ تماشيًا مع الآية الكريمة: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾ [آل عمران: ١٠٤]؛ التي ترغب في عنصر الاستمرارية والديمومة في ممارسة وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ من خلال جماعة مؤهلة؛ الأمر الذي يقترب كثيرًا من المفهوم المعاصر لوجود المؤسسة(٩٧)، ومع قول الرسول: «**أَفْضَلُ الجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ**».

وقد تشكلت هذه المؤسسة بالفعل في وقت من الأوقات، إلا أنه نتيجة لعدم استقلاليتها أصبحت أداة في يد الحاكم؛ فلم تعبر عن ضمير الأمة؛ بل عبرت عن رغبات الحاكم الشخصيَّةِ، ومن ناحية أخرى: كان هاجس الفوضى والخروج عن النظام ومخاطر إشعال الفتن ـ كان هو المسيطِرَ على تفكير الفقهاء.

و ـ دولة القانون أم دولة الحاكم؟

تنطلق هذه المفردة السياسية من حقيقة مفادها أن التراث الفقهي للفكر السياسي الإسلامي قد تجاوَزَ وغض الطرف عن فكرة خضوع النظام الحاكم للقانون؛ خوفًا من الفتنة، أو إغضاب هذا النظام الحاكم، أو رضوخًا للواقع السياسي القائم؛ لذلك اعتُبِرَ الحاكم فوق القانون؛ يتصرف في أمور الدولة حسبما يشاء، ووفق هواه، دون مساءلة

---

(٩٤) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ص١٤٥ ـ ١٤٦.

(٩٥) المرجع السابق، ص١٥٠.

(٩٦) الجويني: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م، ص٣٧٠.

(٩٧) أماني صالح، مرجع سابق، ص٤٢٦.

حقيقية، ودون خضوعه لقواعد قانونية محددة سلفًا؛ فأصبحت الدولة ـ في ظل هذا النظام ـ هي دولة الحاكم، لا دولة القانون.

ومصطلح: «دولة القانون»: مصطلحٌ حديثٌ رغمَ أنه يصف ظاهرة غير حديثة، ويتم تعريف الدولة القانونية على أنها: «الدولة التي تُخضع نفسها للقانون، وليست تلك التي تضع نفسها فوق القانون»، وفيها لا تستطيع سلطة الحاكم أو الإدارة أن تتخذ أيَّ إجراء تجاه الفرد إلا وفقًا لقواعد قانونية موضوعة سلفًا(٩٨).

والدولة الإسلامية ـ كما أرسى الرسول قواعدها ـ دولةٌ قانونية خاضعة لقانون أعلى، ويمثل هذا المفهوم أحد المدركات الأساسية للدولة في الإسلام، ويقبل النظام القانوني الإسلامي التدرج؛ ففي الدرجة الأعلى: هناك الشريعة بأَصلَيْها: القرآن والسُّنَّة، ومنها تصاغ قواعد فرعية تراعي الإطار المرجعي للشريعة، ولا تتعارض معه، وهكذا فإن العلاقة بين الشريعة من جانب والدستور أو القانون من جانب آخر ـ إنما كانت علاقةَ احتواء ومرجعية للأول على الثاني، أما علاقة الفاعلين السياسيين بكلا النظامين القانونيين، فهي علاقة التزام وخضوع، وإن اختلفت درجة الالتزام؛ ففي الأول تصل إلى خضوع تام غير قابل للنقاش، وفي الثاني هي علاقة التزام تعاقديٍّ أساسُهُ الاتفاق العام على صلاحية تلك القوانين وضرورتها لتنظيم الواقع السياسي، مع إمكان مراجعة تلك المبادئ وتغيرها بتغير الظروف(٩٩).

ومن ناحية أخرى؛ فقد وضع الرسول الكريم اللَّبناتِ الأولى لدولة القانون، وبَيَّنَ أنها تَسرِي على الحُكَّام قبل المحكومين، ولا تُفرِّقُ بين غنيٍّ وفقير، ولعل ما يحضرنا في هذا المقام هو حادثة المخزومية؛ عندما جاء أسامة بن زيد ليشفع لامرأةٍ من بني مخزوم في عدم تطبيق حد السرقة عليها؛ مراعاةً لنَسَبِها وحَسَبِها، قال له الرسول الكريم: «**يَا أُسَامَةُ، أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ؟!**»، ثم قام يخطب، فقال: «**إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ، تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ، أَقَامُوا عَلَيْهِ الحَدَّ، وَايْمُ اللهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ، لَقَطَعْتُ يَدَهَا**»(١٠٠).

والسؤال الذي يتبادر إلى الأذهان الآن: ما هو الإطار القانوني الذي سيلتزم به النظام السياسي الإسلامي في ممارساته السياسية؟ فقد شاعَ في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر القول بأن الإطار القانوني الوحيد والملزم والمعترَف به ـ هو أحكام الشريعة الإسلامية، وما يلتحق بها وبأبوابها المعروفة من اجتهادات فقهية، وينظر أصحاب هذه

---

(٩٨) أماني صالح، مرجع سابق، ص٣٨١.

(٩٩) المرجع السابق، ص٣٩٠.

(١٠٠) رواه البخاري ومسلم.

الرؤية إلى القانون الوضعي نظرة تتسم بالشك والإدانة، غير أنَّ هذا الاتجاه تَدحَضُهُ بعضُ الحقائقِ التاريخيَّةِ للسِّيرةِ النبويَّةِ والَّتي تؤكِّدُ حقَّ الجماعة في أن تضع قواعد لتنظيم علاقتها الداخلية والخارجية، وتحقيق مصالحها بما لا يخالف أحكام الشريعة، وأن تكتسب تلك القواعد الوضعية صفة الإلزام، بما لا يصل إلى درجة القداسة التي تحظى بها الشريعة(١٠١).

مثال ذلك: صحيفة المدينة، وعقد نصارى نجران، وسلسلة المعاهدات والتعاقدات التي أبرمها الرسول؛ فهي نموذجٌ للالتزامات القانونية الوضعية التي يجوز للجماعة أن تضعها لتنظم علاقاتها وتفاعلاتها، بما لا يخرج عن نصوص الشرع وقواعده ومبادئه، فوثيقة المدينة هي وثيقة تعاقدية؛ نظرًا لما اتسمت به من درجة عالية من التوازن في تقرير الحقوق والالتزامات بين مختلف أطراف الواقع السياسي في المدينة، وتنظيم العلاقات بين الفرد والقبيلة والأمة، وقد شملت الأمة في شكلها الأوسع أمة المؤمنين؛ فشملت أهلَ الذِّمَّةِ الذين يقيمون في دار الإسلام، وأن الركيزة التي تقوم عليها الدولة هي السلام الاجتماعي، والاستقرار الداخلي بين عناصرها؛ تقول الوثيقة: «**إِنَّ يَثْرِبَ حَرَامٌ جَوْفُهَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ**»، وفيها: «**وَإِنَّ الجَارَ كَالنَّفْسِ؛ غَيْرَ مُضَارٍّ، وَلَا آثِمٍ**»، وغيرها(١٠٢).

وبصفة عامة؛ فالدولة الإسلامية هي دولة قانونية؛ صُممت على ذلك من حيث المبدأ، والمرجعية القانونية التي تقوم عليها الدولة إنما تلزم كل عناصرها؛ حكامًا ومحكومين، أفرادًا وجماعات، نخبة وعامة، أغلبية وأقلية، وتقيدهم، كما تحكم توجهات الدولة الداخلية والخارجية على السواء؛ فسلطة الحاكم وسلطة المحكوم وسلطة الأمة أغلبيتها وإجماعها مقيدة بهذا الإطار القانوني.

وقد أكد الكثير من المصلحين المسلمين على ضرورة تطبيق القانون، واعتباره مرجعًا للحاكم والشعب على السواء؛ فقد اشترط عبد الرحمٰن الكواكبي مَثَلًا أن يعبر القانون عن إرادة الأمة، ويلبي طموحاتها؛ فيقول: «هل القانون هو أحكام يحتج بها القويُّ على الضعيف، أم هو أحكام منتزعة من روابط الناس بعضهم ببعض، وملاحظ فيها طبائع الأفراد، وحكمها شامل كل الطبقات، ولها سلطان نافذ قاهر مصون من مؤثرات الأغراض والشفاعة والشفقة؟ وبذلك يكون القانون الطبيعي للأمة، فيكون محترمًا عند الكافة مضمون الحماية من قبل كل أفراد الأمة»(١٠٣).

---

(١٠١) أماني صالح، مرجع سابق، ص٣٨٢.

(١٠٢) راجع نص الوثيقة في: ابن هشام: **السيرة النبوية**، مرجع سابق، ١/ ٥٠٤، وابن كثير: **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٦م، ٢/ ٣٢٢.

(١٠٣) عبد الرحمٰن الكواكبي: **طبائع الاستبداد**، ضمن الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص٥٢٧ ـ ٥٢٨.

والحقيقة أن مفهوم دولة القانون الحديثة هو في إطاره العام؛ يَعنِي: سيادة تطبيق القانون على الجميع دون استثناء، ويعني أيضًا: طاعة القانون؛ أيِ: النظام السياسي بكل بمؤسساته وتشريعاته عن رضا وقبول، وليس طاعة الحاكم الفرد؛ إذ إن الرؤية الفقهية السلبية هي ما سارت في اتجاه تكريس سلطات الحاكم الفرد؛ فظهرت مفردات الطاعة والخضوع للحاكم؛ وعليه تم النأي بهذا الحاكم عن أيَّةِ مُساءلةٍ قانونية؛ فوضع في مكانة فوق القانون؛ ومن ثم أصبحت الدولة هي دولة الحاكم، لا دولة القانون.

خلاصة:

في نهاية عرض هذا التحدي، يَتَجَلَّى لنا أن الخلافة ـ كمؤسسة ونظام ـ هي مجرد آلية للتطبيق ولا تعدو ذلك، وأنها من المتغير البشري، وليست من القيم المقدسة في الدين، قد كانت صالحة لزمن معين، وقد تجاوزها الواقع بخطوات هائلة، فبمرور الوقت لم تستطع أن تواكب متغيراته؛ لافتقادها للحياة، ولآلية التطور؛ فكانت حتمية السقوط، وقد رأينا أن فِقدانها للشورى، وحق المعارضة، والرقابة على النظام القائم، وتداول السلطة ـ كان وبالًا على الأمة؛ فقد جعلها تتجه نحو حكم وراثيٍّ عَضوضٍ ومتخلِّفٍ، فكان البديل هو تداول السلطة بالقتل والعنف، وأن الصرّاع حولها هو ما قسم العالم الإسلامي لفرق ومذاهب ودول؛ من هنا كان يجب على العاملين في مجال الفكر الإسلامي ـ وبخاصة في شقه السياسي ـ أن يعترفوا بتراجُعِ وقصور تجربتها التاريخية؛ لبُعدها عن القيم السياسية الشرعية ـ وهذا لا يُضِير الإسلامَ بشيء ـ ولا ننكر بعض إيجابياتها، والتي من الممكن الإفادة منها في بناء نظريتنا الجديدة.

كما أن الدعوة إلى إحياء الخلافة بشكلها الأممي القديم لم تعد مقبولة؛ فهي دعوة منفصلة تمامًا عن الواقع، فعصر الدول المركزية الأممية قد انتهي، وأصبح من الصعوبة أن يقود نظام سياسي مركزي واحد دولًا متعددة، تضم أعراقًا شَتَّى، في ظل تزايد تعقيدات الحياة ومُتطلباتها، ومع ذلك يبقى الأمل قائمًا في تحقيق هذا الحلم المفقود بإحياء الخلافة ـ المترسخ في الوجدان الإسلامي ـ من خلال إسقاطها على التكتلات الدولية، وذلك كمرحلة تالية بعد أن يَتَسنَّى بناء دولٍ، تكون السيادة فيها للشعب بمرجعية قيمية إسلامية؛ إذ يمكن أن تتجه هذه الدول مستقبلًا نحو التكتل في أيِّ شكل تراه مناسبًا؛ لتحقيق وحدتها كأمة؛ كأن تتكتَّلَ في شكل منظمة دولية سياسية، أو اقتصادية، أو ثقافية؛ على غرار الاتحاد الأوروبي، أو بتفعيل منظمة المؤتمر الإسلامي، أو بأيِّ شكل وتحالف آخر، وتأسيسًا على كل ما سبق، لا خيار أمامنا ـ في لحظتنا الراهنة ـ سوى تطوير نظرية الخلافة التقليدية الأممية، والقبول بالدولة الوطنية؛ كدولة تُعْلِي من شأن المواطنة والمواطنين؛ فلا فرق بينهم، وهم جميعًا سواسيةٌ أمام القانون، مهما اختلفت دياناتهم، وفئاتهم الاجتماعية، وعرقياتهم، وطوائفهم.

ومن ناحية أخرى؛ يمكننا القول: إن التطور الفقهي السياسي الذي نُسج حول الخلافة وفي ظلها ـ كان مرتبطًا بعدد من المؤثرات؛ مثل الأوضاع الاجتماعية، والسياسية، وغيرها؛ فالفقه السياسي كان غالبه متأثرًا بالخوف من حُكّام، أو تماشيًا مع رغبة هذا الحاكم وهواه في وجود فقه معين يضفي على حكمه الشرعية الدينية، أو خوفًا من فتن، أو ردَّ فعل على واقع معين، أو نصرة لمذهب أو رأي ما؛ فلم يكن يسير باتجاه بلورة نظرية سياسية، وعليه فالأمة الإسلامية ـ بواقعها الراهن ـ بحاجة إلى نظرية حيَّةٍ ومتطورة، تحقق مصالحها وطموحها من خلال مقاصد الشريعة، لا مصالح الحكام، نظريةٍ تنطلق من الواقع، وعَينُها دائمًا على المستقبل، شريطة أن تتسم بالرؤية الشمولية لمقاصد الشريعة، دون أن تغرق في التفاصيل، ولا تهمل في الوقت ذاته هذه التفاصيل بشكل مطلق؛ فمن خلالها ستنكشف الأطر العامة لهذه النظرية.

حقيقةٌ أن الكثير من اجتهادات الماضي التراثية في شقها السياسي ـ وعلى الرغم من بعض إيجابياتها ـ إلا أنها في الإجمال كانت تقنن لواقع ترزخ تحت سطوته الأمة، ولم يكن بحسبانها تقديم نظرية تنتشل الأمة من هذا الواقع، والحقيقة أن الفقيه هو ابن زمانه؛ فلم تكن قد ظهرت فكرة النظريات السياسة العلمية في هذا الزمن البعيد، ومن ناحية أخرى: فتلك الاجتهادات التقليدية؛ كما سبق القول، قد ساعدَ الحكّامُ والسلاطينُ على نشر أفكارها والترويج لها بشكل واسع، وفي المقابل كانت المدرسة الاجتهادية المقاصدية مضطهدة، ولم تجد من يجمع إنتاجها وينشر فكرها حتى الآن.

والملاحظة الأبرز في هذا الشأن ـ والتي تمت الإشارة إليها في موضع سابق بهذا الكتاب ـ هي تمحور الاجتهادات الفقهية حول شخص الحاكم أو الخليفة، دون الالتفات إلى مؤسسية نظام الحكم ـ كنظام مؤسسي تتفرع عنه مؤسسات متعددة ومتباينة الصلاحيات ـ فتم تكريس الإدارة السياسية في يد شخص الخليفة كفرد، دون الاتجاه نحو بناء نظام مؤسسي توزع فيه الصلاحيات، ويضمن رقابة وثيقة على الحاكم؛ كضمانة وحائل يمنع استبداد هذا الحاكم سياسيًّا، والحقيقة أن تلك الرؤية هي ما بدأت عليه الخلافة الراشدة، إلا أنها ـ بدلًا من أن يتم تطويرها بمرور الوقت ـ نجدها قد انتكست نحو حكم الفرد.

والآن؛ وبعد أن تناولنا تطور المفردات الفقهية السياسية في ظل الخلافة الإسلامية، تبقى إشكاليَّةٌ من الأهمية بمكان طرحها؛ إذ إن عدم حسمها يمثِّل تحدِّيًا كبيرًا وعائقًا أمام أيَّةِ نظريَّةٍ سياسيَّةٍ إسلاميَّةٍ، وتتمثل في الإجابة عن السؤال التالي: إلى من ترجع السيادة في الفكر السياسي الإسلامي؟ ومن المخول بتطبيقها على أرض الواقع؟ ومن أين يستمد النظام السياسي شرعيته؟ إذ إن عدم حسم هذين المفهومين سياسيًّا من منطلق شرعي، وتركهما دون تحديد دقيق ـ من شأنه أن يخلق حالة من

الاستقطاب الديني الحادُّ داخل المجتمع، مُؤذِنًا بانهياره؛ ومن ثم تَحَوُّل العملية السياسية إلى صراع أيديولوجي عقائديٍّ عنيفٍ ـ نتيجة إسقاط أحكام.تراثية حرفية، تم نسجها حول هذين المفهومين على الواقع المعاصر ـ من أجل هذا كلِّهِ: رأت هذه الدراسة أن تشتَبِكَ مع هذه التساؤلات؛ في محاولة للإجابة عليها؛ إذ إنها تُمثِّلُ تحدِّيًا حَقِيقيًّا، وعائقًا أمام أيَّةِ نظرية سياسية إسلامية، كذلك ارتأت الدراسة أن تُفرِدَ لها بحثًا مستقلًّا؛ كتَحَدٍّ مُنفصلٍ.

الفصل الثالث

تحديات وإشكاليات بناء مفاهيم
السيادة والشرعية

تمهيد

يكتسب مفهوما: «السيادة»، و: «الشرعية السياسية» أهمية مركزية في أيَّةِ دراسة سياسية؛ إذ لا يُتصوَّرُ بناء نظام سياسي أو نظرية سياسية دون تحديدٍ صارمٍ ومقنَّنٍ لهذين المفهومين؛ من خلال الإجابة على التساؤل الرئيس في هذا الشأن: ما تعريف مفهوم الشرعية السياسية؟ ومن أين يستمد النظام السياسي شرعيته؟ وما آلياتُ استمرارِها؟ ومتى تسقط هذه الشرعية؟ وماذا يعني مفهوم السيادة ومَن صاحبُها؟ إذ إن بناء النسق القياسي لكلٍّ من الشرعية السياسية والسيادة ـ هو حجر الزاوية في تأسيس الأمة سياسيًا، وتنصيب السلطة السياسية بها؛ لتكون معبرة عن دوافع الأمة وتوجهاتها، ومن ناحية أخرى: فهو يمثِّلُ القلب النابض لأيِّ نظامٍ سياسيٍّ، وجوهر السلطة السياسية به، ولا شك أن نوع الإجابة على تلك التساؤلاتِ ستتحدد على أساسه الملامح الفلسفية والإطار العامُّ لتلك النظرية السياسية؛ فالشرعية والسيادة تمثلانِ مفهومَينِ مُهمَّينِ في أيَّةِ نظرية سياسية ـ كما ذكرنا ـ **وذلك لدورهما في**:

أولًا: إضفاء الرضا والقبول على أيِّ نظام سياسي من قِبل الأطراف المختلفة، سواء أكانَ الأمَّةَ والمجتمعَ، أوِ القوى السياسيةَ المعارضةَ، وبالتبعية القبول والاعتراف الخارجي من المجتمع الدولي؛ نتيجة قبول أغلبية الأمة والمعارضة بهذا النظام.

ثانيًا: تحديد من صاحب اليد العليا في القرار السياسي، ومن صاحب السيادة في اتخاذ هذا القرار، سواء أكان قَرارًا تشريعيًّا أو تَنفِيذِيًّا.

من ناحية أخرى؛ يكتسب هذان المفهومان أهميَّةً قُصوَى في المجتمعات التي يمتزج فيها الدين بالسياسة؛ إذ دائمًا ما يتم النظر في هذه المجتمعات إلى هذين المفهومين على أنهما مفهومان دينيان؛ فيتم إسنادُهما إلى الدين أو إلى الله تعالى، وفي المقابل يُنظر إلى أيَّةِ محاولة لإسنادهما إلى الأمة على أنها اعتداء على العقيدة؛ من هنا كانت الحاجة للتمييز بين ما هو ديني وما هو مدني سياسي فيما يتعلق بهذين المفهومين؛ حتى لا يُترَكَ الأمر نهبًا لحاكم أو لتيار ديني، يقوم باستغلال حالة الضبابية حول هذين المفهومين في تحقيق مكاسب سياسية، أو إضفاء مسحة دينية ثيوقراطية على حكمه؛ على اعتبار أنه نائب عن الله في الأرض، وممثلٌ لشرعيَّتِهِ وسيادتِهِ، أو تحت

أيٍّ من المسميات الأخرى التي تنتهي إلى النتيجة نفسِها؛ كتسمية: «العلماء المراجع»، أو: «الفرقة الناجية»، أو: «الوليّ الفقيه»، أو: «الجماعة الإسلامية»، وغيرها من الأسماء.

لا شك أن التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي فيما يتعلق بهذه القضية سيساعدنا في تحديد مفاهيم الدولة المدنية في الإسلام، وهذا ما يقودنا إلى الخروج برؤية واضحة حول مفاهيم مدنية الدولة في الفقه السياسي بصفة عامة.

ومن الجدير بالذكر أن قضية: السيادة لمن؟ وما يترتب عليها من تحديد لمصدر شرعية النظام السياسي ـ: أصبحت الآن أحد الأسباب الرئيسية في إرباك صفوف الأمة، وعدم استقرارها سياسيًّا متسببة في أزمة لا تنتهي؛ إذ إن عدم تقنين وتحديد هذين المفهومين قد أدى ـ منذ عهد الخلافة حتى العصر الحديث ـ إلى انتشار ظاهرة التكفير في التاريخ الإسلامي؛ فرأينا كيف رفع الخوارج شعار: «إنِ الحكمُ إلَّا للهِ» وأن مَن يخالفُ هذا الشعارَ في مفهومه الظاهريِّ، فهو كافر بحسب اعتقادهم، واليوم تأتي «داعش»، و: «القاعدة»، وغيرها من التيارات التكفيرية؛ ليرفعوا ذات الشعار.

وبعبارة أخرى؛ فإن عدم حسم هذين المفهومين سياسيًّا من منطلق شرعي، من شأنه أن يخلق حالة من سوء الفهم، تُشكِّلُ مَدخلًا إلى غُلُوٍّ في التكفير يتبعُهُ حالةٌ من الاستقطاب الديني الحاد داخل المجتمع، مؤذنة بانهياره؛ ومن ثم تحوُّل العملية السياسية إلى صراع، سِمَتُهُ الأساسية هي العنف، وبتعبير موجز: فإن عدم حسم وتقنين هذين المفهومين سيُحوِّلُ الصراع السياسي السلمي إلى صراع أيديولوجي عقائدي مسلح؛ من أجل هذا كله نَسْعَى في هذا الفصل إلى تحليل هذه التساؤلات؛ في محاولة للإجابة عليها، **وذلك من خلال المحاور التالية:**

- **محاور البحث في هذا الفصل:**

أولًا: مفهوم السيادة في المنظور الغربي.

ثانيًا: سؤال السيادة في الفكر السياسي المعاصر.

ثالثًا: القائمون على السيادة: إشكاليات التفسير وموقع الأمة.

رابعًا: شرعية النظام بين منظورين غربي وإسلامي.

خامسًا: ثلاث مدارس إسلامية معاصرة حول قضية الشرعية.

أولًا: مفهوم السيادة في المنظور الغربي[١]:

تُعرَّف السيادة بأنها تلك السلطة والمرجعية العليا في الدولة التي لا تعلو فوقها

(١) الجدير بالذكر؛ أن مفهوم السيادة تَعَرَّضَ في الغرب لنقد وتشريح عنيف للغاية؛ فقد وظَّفَتْهُ بعض الأنظمة؛ =

إرادة سياسية أخرى، تخلق القانون، وتشكل مصدره، وتتميز بعدد من السمات الرئيسية؛ هي: الإطلاق بمعنى عدم وجود سلطة قانونية تعلو عليها، أو وجود حدٍّ أو قَيدٍ لسلطتها العليا، والعمومية بمعنى أنها تطول كل شخص أو هيئة في الدولة، والدوام، وعدم القابلية للانقسام(٢).

ويَعتبر الفقهُ الدستوري المعاصر السيادةَ أحدَ الأركانِ أو المكونات الثلاثة للدولة الحديثة؛ وهي: الأرض، أو الرقعة الجغرافية المعلوم حدودها، والشعب الذي يعيش فوق تلك الأرض ذات الحدود المعلومة والمعترف بها دوليًّا، والسيادة التي تمارس فوق تلك الأرض، وتمثل الشعب بواسطة السلطة الحكومية(٣).

وقد نشأت فكرة السيادة عالميًّا نتيجة الصراع الذي جرى في القرن السادس عشر الميلادي في أوروبا بين الملوك من جهة، والإقطاعيين والباباوات من جهة أخرى، فكانت هذه النظرية سَنَدًا فِكريًّا للملوك؛ لفرض سيطرتهم الداخلية ضد الأمراء الإقطاعيين، ولفرض سيطرتهم الخارجية ضد الإمبراطور والبابا، فإذا كانت الكنيسة تتمتع بمبدأ: «الحق الإلٰهي»؛ لشَرْعَنَةِ طاعتِها، وخضوع الناس لها، فإن الملوك اتَّخذوا نظرية السيادة سندًا شرعيًّا لفرض طاعتهم وخضوع الشعوب لهم؛ حيث صار الانضواء تحت الملك في تلك الحقبة عند الكثيرين طوق نجاة للخلاص من التشرذم والانقسام الذي أحدثته الحروب الدينية، واستمر هذا الحال إلى أن قامت الثورة الفرنسية التي نقلت السيادة من الملك إلى الأمة(٤).

ويُعد المفكر الفرنسي: «جان بودان» في القرن السادس عشر - أوَّلَ من صاغ نظرية

= للسيطرة على بعض المساحات، وعدم جواز النظر فيها؛ باعتبارها من أعمال السيادة، ومن ثم وقع التعدي على الكثير من الحقوق والحريات باسم فرض السيادة؛ فأصبحت السيادة بمفهومها القانوني الحديث ضد الشعب في بعض تطبيقاتها؛ من هنا تحاول الأطروحات الغربية وضع نسق معياري صارم له؛ منعًا للتلاعب به.

ونكرر أنه على الرغم من أن مصطلح السيادة من المصطلحات الغربية؛ التي نبتت في سياق تجربة سياسية وثقافية مختلفة تمامًا، فهي من الألفاظ الغربية على بنيتنا ومنظومتنا المعرفية، إلا أننا نضطر إلى استخدامها في تلك الدراسة؛ خيارًا مرحليًّا، إلى حين صياغة مصطلحات خاصة بنا.

(٢) راجع كلًّا من: توفيق مصطفى: **السيادة والحريات**، الخرطوم، مطبعة مصر، بدون سنة نشر، ص٧ وما بعدها.

فهد بن صالح العجلان: **سؤال السيادة في الفكر الإسلامي المعاصر**، دراسة منشورة بمجلة البيان، العدد (٣٠٣) سبتمبر، ٢٠١٢م.

(٣) سعيد بن سعيد العلوي: **السيادة الأصلية والسيادة العملية**، مقالة منشورة بجريدة الشرق الأوسط، بتاريخ ٢٨ مارس، ٢٠١٤م، ص. . .

(٤) للمزيد راجع:

فتحي عبد الكريم: **الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي**، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م، ص١٢٢ وما بعدها.

فهد بن صالح العجلان: **سؤال السيادة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق.

السيادة وَفْقَ فلسفة سياسية متناسقة، وقد عرف السيادة بأنها: «القوة العظمَى المفروضة على المواطنين والأشياء، وهي الإرادة الأعلى التي يمكن أن توجد في المجتمع، وهي التي تعتمد القوانين، وتراقب وظيفة تطبيقها»[٥]، إلا أن «بودان» كان يرى أن تطبيق القانون إنما يكون على الرعايا فقط، لا على الملوك؛ لأنهم منبع القانون، وأصل السيادة؛ فالملوك عنده لا يخضعون للقانون؛ لأن القانون من صنعهم؛ فالفرد الحاكم هو منبع السيادة؛ إذ قسم السيادة إلى: السيادة الشعبية، والسيادة الأرستقراطية، والسيادة الملكية، ورفض الاثنين الأوَّلَينِ؛ خشيةَ تفكُّكَ الدولة، وكثرة النزاع.

وهذه النظرية على الرغم مما اتسمت به من سبق في هذا التوقيت، إلا أنها ـ بوضعها السيادة في يد الملك أو الحاكم ـ قد رسخت للحكم الاستبدادي السلطوي في مقابل تهميش دور الأمة، ولعلها تذكرنا بالتوجه الاستثنائي في الفقه الإسلامي (الخوف من الفتن) ـ الذي تناولناه من قبل ـ فها هو «بودان» يبرر هذا الفعل وذلك الجانب المظلم في نظريته ـ في تكريسه الشرعية في يد الملك ـ بخَوفِهِ على الدولة من التفكُّكِ، وكثرة النزاع؛ فهذا أيضًا من فقه تبرير الواقع، ولكن بصيغ أخرى وفي فضاء إنساني مغاير.

ومن الجدير بالذكر؛ أن «بودان» لم يجعل السيادة للكتاب المقدس مَثَلًا، ولا لتعاليم المسيح، ولا للقيم الإنسانية الشائعة في وقته؛ لأنه رأى أن هذه المرجعيات عبارة عن مبادئَ وقيم نظرية مجردة؛ لا يمكنها ممارسة السيادة بمفهومها السياسي، وهي بطبيعتها مفتقرةً إلى الأشخاص الذين يملكون الإرادة والقدرة حتى يجسدوها على أرض الواقع، وافتقار المبادئ إلى الإرادة والقدرة البشرية ينقض سيادتها السياسية؛ لأن السيادة سلطة عليا لا تفتقر إلى غيرها في ممارسة سيادتها؛ فهي تمارس سيادتها بنفسها؛ فالسيادة بمفهومها السياسي أهم ركيزة تقوم عليها هي الممارسة السياسية للشعب، أما المرجعيات، فلا إرادة لها سواء أكانت دينية أم فلسفية أم ثقافية[٦].

وبعد إسهامات «بودان» جاءت نظرية العقد الاجتماعي التي ردت السيادة للشعب، والتي اقترح فيها الفيلسوف الفرنسي: «جان جاك روسو» مصطلح: «التفويض»، وليس التنازل؛ أي: تفويض الشعب للحاكم بالسيادة، وهو ما يعني أن السيادة تبقى بيد الشعب، أما التنازل، فهو عملية انتقال كاملة للملكية والسيادة إلى الحاكم[٧]؛ فقد أعاد

---

(٥) عبد الله المالكي: **سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة ـ نحو فضاء أمثل لتجسيد مباد الإسلام**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م، ص٩٠، ٩١.

(٦) المرجع السابق، ص١٠٠.

(٧) المرجع السابق، ص٩٧.

«روسو» تعريف السيادة بأنها: «ممارسة الإرادة العامة»[٨].

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق: أن العالم الغربي في العصر الحديث - وبعد فترة من الممارسة السياسية - اكتشف أن الأداة التي اتخذها لتطبيق مبدأ سيادة الشعب - وهي الديمقراطية الحديثة - قد شابها نقص يتعلق بفرض رؤيةِ ومصالحِ الأغلبية على الأقلية، بما يحمل قدرًا من الإضرار بحقوق تلك الأقلية؛ فاتجه إلى تدارك هذا الخطأ بوضع مبادئ عامة وضامنة لحقوق الإنسان؛ لهذا نجد الدساتير المتقدمة تحتوي على حقوق عامة لا يمكن تجاوزها، ويرى كثير من الفقهاء والمفكرين أن الإسلام تناول تلك الحقوق العامة من خلال المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وهي المقاصد الكلية الخمس (حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال)، وتشير تلك المقاصد إلى تبني الإسلام لحقوق بني البشر جميعًا: لا المسلمين وحدهم؛ الأمر الذي يوفر حماية لحقوق الأقلية من تغول الأغلبية.

ثانيًا: سؤال السيادة في الفكر السياسي المعاصر:

لم يتطرق الفقه السياسي الإسلامي إلى هذا المفهوم - مفهوم السيادة - بصياغته الحديثة، ولكنه كان حاضرًا بقوة بكامل مضامينه الإيجابية من خلال مبادئ: الشورى، والرقابة، والمحاسبة، التي تجلت في خطب وممارسات الخلفاء الراشدين الأربعة، غير أن هذا المفهوم قد تعرض لحالة تغييب بعد ذلك نتيجة ممارسات سلبية للحكام، انتزعت السيادة لهم بديلًا عن الأمة، ساعدهم في ذلك الكثير من الفقهاء؛ الذين أضفوا الشرعية على هذه الممارسات؛ وعليه يتوجه فالسؤال الأهمُّ والذي لا يزال يطرحه العاملون في الفكر الإسلامي بصيغ مختلفة: لمن السيادة في الدولة الإسلامية؟ إذ يُعَدُّ هذا السؤال من أكثر الأسئلة المثارة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

من خلال تتبُّعِ أجوبة المعاصرين على هذا السؤال، نجدها تنحصر في **ثلاثة اتجاهات رئيسة**:

الاتجاه الأول: السيادة لله أو للشريعة، دون تحديد الآلية التي تنفذ هذه السيادة، وتراقب حسن تطبيقها.

الاتجاه الثاني: السيادة للأمة؛ فالأمة هي صاحبة السيادة، ومصدر السلطات؛ طبقًا لفهم أصحاب هذا الاتجاه؛ بأن الله استخلف الأمة، لا الحاكم، أو العالم، أو الحزب.

أمَّا الاتجاهُ الثَّالثُ: فهو الاتجاه الشيعي؛ الذي يرى أن السيادة لله، إلا أنه - جلَّ

---

(٨) جان جاك روسو: **العقد الاجتماعي**، ترجمة: عادل زعيتر، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥م، ص١٠٥.

شأنه ـ يُفوِّضُها للأئمة من آل البيت؛ ثم للمراجع العلمية، أو للوليِّ الفقيهِ.

ولعل أبرز ما تم طرحه حول مفهوم السيادة في الفكر الإسلامي الحديث ـ ما قدمه رواد عصر النهضة السُّنَّة والشيعة؛ ومنهم: جمال الدين الأفغاني؛ الذي أكد على مبدأ سيادة الأمة، وأن الحاكم أجير لديها؛ فقال: «إن إرادة الشعب الغير مكره والغير المسلوب حريته قولًا وعملًا ـ هي قانون ذلك الشعب المتبع، والقانون الذي يجب على كل حاكم أن يكون خادمًا له أمينًا على تنفيذه»[٩]، وفي موضع آخر تتجلَّى رؤيتُهُ تلك بشكل أكثر وضوحًا حين يعلن أن الأمة هي الأساس؛ إذ يقول ـ مخاطبًا الشاه الإيراني ناصر الدين ـ: «الفلاح والصانع والعامل في المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ومن أمرائك، لا شك ـ يا عظمة السلطان ـ أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك، ولكن هل رأيت ملكًا عاش بدون أمة أو رعية؟!»[١٠].

وهذا ما يؤكِّدُ عليه الإمام محمد عبده؛ إذ يقول: «السلطان أو الخليفة: الأمَّة أو نائب الأمة هما اللَّذانِ يُنَصِّبانِهِ، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه»[١١]، وعليه؛ يؤكد على دور الأمة في محاسبة ومراقبة الحاكم في الإسلام؛ فيقول: «الإسلام لم يدع ما لقيصر لقيصر، بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ما له، ويأخذ على يديه في عمله»[١٢]؛ كما يذهب إلى أن الأمة هي الموكلة بتطبيق الشريعة؛ فيقول: «إننا المسلمين تجب علينا المحافظة على تطبيق الشريعة، وصونها من العبث، وإن الجمهور الأعظم يعتقدون أن أحكام الشريعة الإسلامية وافية بسد حاجات طلاب العدل في كل زمان ومكان»[١٣].

وفيما يتعلق باجتهادات العلامة رشيد رضا حول السيادة، فإنه يؤكِّدُ على أن السيادة للأمة؛ مستشهدًا بقول الله تعالى ـ في وصف المؤمنين ـ: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وأن القرآن يخاطب جماعة المؤمنين بالأحكام التي يشرعها حتى أحكام القتال ونحوها من الأمور العامة التي لا تتعلق بالأفراد، وقد أمر بطاعة أولي الأمر ـ وهم الجماعة ـ لا ولي الأمر؛ ذلك أن ولي الأمر واحد منهم، وإنما يطاع بتأييد جماعة المسلمين الذين بايعوه له وثقتهم به، وأن بعض الأحاديث النبوية بَيَّنَتْ أن

---

(٩) جمال الدين الأفغاني: **الخاطرات**، مرجع سابق، ص٣٧.

(١٠) الأفغاني: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص٤٧٥.

(١١) محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ٣/ ٢٨٧.

(١٢) المرجع السابق، ص٢٨٧.

(١٣) المرجع السابق، ص٢٥١.

الجماعة هم السواد الأعظم، وأن من الأدلة على سلطة الأمة قوله ﷺ: «**لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ**»[١٤].

وتشير رؤية محمد عبده ورشيد رضا إلى فكر وفقه سياسي متقدِّم ومتطوِّرٍ، يتشابه كثيرًا مع منطلقات الفكر السياسي الحديث، الذي يكرس السيادة في قبضة الأمة أو الشعب، وقد تمت الإشارة من قبل إلى نقده للاجتهاد الفقهي القديم؛ بجعل خلافة المتغلب أصلًا ثابتًا دائمًا؛ باعتبار أن ذلك هو ما هدم «بناء الإمامة، وذهب بسلطة الأمة المعبر عنها بالجماعة»[١٥]، كما يرى رشيد رضا أن الشرعية السياسية: «تؤخذ بالرضا والانتحاب من الأمة؛ فمن ينصب الخليفة ويعزله هم أهل الحل والعقد في الأمة، وهم زعماء الأمة، وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم في طاعة من يولونه عليها، فينتظم به أمرها، ويكون بمأمنٍ من عصيانها وخروجها عليه»، ويَستَنِدُ إلى قول المتكلمين والفقهاء: إنهم «العلماء والرؤساء ووجوه الناس، الذين يتيسر اجتماعهم؛ لأن الأمر ينتظم بهم، ويتبعهم سائر الناس»، وهذا التعليل في غاية التحقيق؛ منطوقًا ومفهومًا، فإذا لم يكن المبايعون ممن تتبعهم الأمة، فلا تنعقد الإمامة بمبايعتهم»[١٦].

كما يؤكد رشيد رضا على حق الأمة في مراقبة الحاكم وتقويمه أو عزلة إن اقتضت الضرورة ذلك؛ إذ يستشهد بقول أبي بكر رضي الله عنه، في خطبته الأولى بعد المبايعة: «أمَّا بعدُ، فَقَدْ وُلِّيتُ عَلَيكُم، ولَستُ بخَيرِكُمْ، فَإِذَا اسْتَقَمْتُ، فَأَعِينُونِي، وَإِذَا زِغْتُ، فَقَوِّمُونِي»، وفي متن المواقف للعضد: «وللأمة خلعُ الإمام وعزله؛ بسبب يوجبه»، وكذلك يستشهد بقول الرازي: «إن الرئاسة العامة هي حق الأمة التي لها أن تعزل الإمام (الخليفة)، إذا رأت موجِبًا لعَزلِهِ، وأن أحد المفسرين قد فَسَّرَ معنَى الأمَّة بأنهم أهل الحل والعقد؛ أيِ: الذين يمثلون الأمة، ويؤيِّدُ هذا تفسيرُ الرازي لأولي الأمر في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩]؛ فقد حقَّقَ أن المراد بأولي الأمر: أهل الحل والعقد، الذين يمثلون سلطة الأمة[١٧]؛ بل واستَدَلَّ برأي الحافظ في الفتح أن أولي الأمر في الآية هم الجماعة؛ أي: الأمة[١٨].

ثم يأتي السنهوري الذي يعلنها بوضوح وبترتيب منطقي: أن السيادة للأمة، والتي تُرَدُّ في نهاية المطاف إلى الله؛ انطلاقًا من أن الله تعالى قد استخلف هذه الأمة، فيبدأ

(١٤) رشيد رضا: **الخلافة**، مرجع سابق، ص٢١.

(١٥) المرجع السابق، ص٥٥.

(١٦) المرجع السابق، ص١٨ و١٩.

(١٧) رشيد رضا: **الخلافة**، مرجع سابق، ص٢١، ٢٢.

(١٨) المرجع السابق، ص٣٤.

قوله بالتأكيد على أن أيَّةَ صورةٍ للديمقراطية الحديثة لا يمكن أن تكون أبلَغَ مما قرره الإسلام؛ من أنَّ إرادة الأمة هي التعبير عن إرادة الله، وأن التشريع يكون بإجماعٍ صادرٍ عن إرادة الأمَّة، فلها وحدها دون حكامها حق التعبير عن الإرادة الإلٰهية بعد القرآن والسُّنَّة النبوية»[١٩].

فالأمة ـ كما يرى السنهوري ـ هي التي تعبر عن الإرادة الإلٰهية بإجماعها، لا الخليفة أو الحاكم بسلطته، وأن إجماع الأمة هو نوعٌ من صور التعبير عن الإرادة الإلٰهية؛ استنادًا إلى العبارة الرائعة للحديث الشريف: «**إِنَّ اللهَ أَجَارَ أُمَّتِي أَنْ تَجْتَمِعَ عَلَى ضَلَالَةٍ**»[٢٠]، وأن الخليفة في الإسلام لا يمكن أن يعطي لنفسه حقَّ التعبير عن الإرادة الإلٰهية؛ فإنها لجماعة المسلمين فقط؛ أيْ: مجموع الأمة[٢١]؛ وعليه: فسيادة الأمة هي سيادة الشريعة، التي هي إرادة الله؛ فإن فكرة السيادة مرتبطة بموضوع السلطة التشريعية في الإسلام.

ثم ينتقل السنهوري ليطرح سؤالًا: ما موقف الشريعة الإسلامية في هذه المسألة؟ ويجيب: إن روح التشريع الإسلامي تفترض أن السيادة ـ بمعنى السلطة غير المحدودة ـ لا يملكها أحدٌ منَ البشر، فكلُّ سلطةٍ إنسانيَّةٍ محدودة بالحدود التي فرضها الله؛ لأن السيادة بمعنى السلطة المطلقة هي لله وحده؛ فهو وحده صاحب السيادة العليا، ومالك الملك، وإرادته هي شريعتنا التي لها السيادة في المجتمع، ومصدرها، والتعبير عنها هو كلام الله المنزل في القرآن وسُنَّة الرسول المعصوم الملهم ثم إجماع الأمة[٢٢].

ثم ينتقل للتأكيد على أن الإجماع معناه أن الأمة صاحبة السيادة؛ فيقول: «إن الله لم يتركنا بغير مرشدٍ بعد وفاة الرسول الكريم؛ بل إنه استخلَفَنا في الأرض، ومنحَنا شرفَ خلافتِهِ؛ بأن اعتبر إرادة الأمة مستمَدَّةً من إرادة الله، وجعل إجماع الأمة شريعةً مُلزمةً؛ فكأنَّ السيادة الإلٰهية والحق في التشريع أصبح بعد انقطاع الوحي وديعة في يد مجموع الأمة، لا في يد الطغاة من الحكام أو الملوك، كما كان الشأن في الدول المسيحية التي ادعى ملوكها حقًّا إلٰهيًّا، بذلك يمكن القول: إن السيادة في الإسلام لا يملكها فرد مهما كانت مكانته، سواء أكان خليفةً، أو أميرًا، أو ملكًا، أو حاكمًا، أو هيئة من أيِّ نوع، وإنما هي لله القدير؛ الذي فوضها للأمة في مجموعها»[٢٣]، ويؤكد أن المجتهدون الذين يتولون استنباط التشريع باسم الأمة عن طريق الإجماع ـ لا

(١٩) عبد الرزاق السنهوري: **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، مرجع سابق، ص٦٧.
(٢٠) المرجع السابق، ص٦٧
(٢١) المرجع السابق، ص٦٧
(٢٢) المرجع السابق، ص٦٨.
(٢٣) المرجع السابق، ص٦٨ وما بعدها.

يُعتَبَرُون هيئةً مُتميِّزةً؛ فكل إنسان يمكن أن يعتبر مجتهدًا إذا توفَّرَتْ فيه الصفات العلمية والأخلاقية التي اشترطها الفقهاء، ثم إن أيَّ مجتهد لا يستطيع إلزام أحد برأيه.

وعليه؛ يرى السنهوري أن الشريعة الإسلامية لا تعترف بالسيادة لأية هيئة أو جماعة أو طائفة متميزة عن مجموع الأمة؛ فإن الإسلام لا يعترف بوجود هيئة دينية متميزة؛ مثل رجال الكنيسة في الديانة الكاثوليكية؛ بل السيادة في الإسلام حقٌّ إلٰهيٌّ للأمَّةِ، والخليفة - كأيِّ حاكم في الإسلام - ليس مُمثِّلا للسلطة الإلٰهية، ولا يستمد سلطانه من السيادة الإلٰهية؛ بل هو يمثل الأمة التي اختارته، ويستمد منها سلطته المحدودة في المسائل التنفيذية أو القضائية دون الناحية التشريعية(٢٤)، ثم تحدث - كما سبق تقريرُهُ - عن تنظيم هيئة للإجماع؛ لتعبر عن سيادة الأمة، وكيفية اختيار أشخاصها وتوسيعها؛ لتصبح في شكل مجلس شورى، يسع كل التخصصات(٢٥)؛ مؤكِّدًا أنه سينتج عن تطبيق الإجماع تطوير نظام حكم نيابي إسلامي(٢٦)، تكون فيه السيادة للأمة المخولة بشكل حصري؛ بتجسيد سيادة الشريعة، وإرادة الله ﷻ.

كذلك قدم العلامة ابن باديس تأصيلًا رائعًا لمبدأ سيادة الأمة في معرض تحليله السياسي لخطبة أبي بكر الصديق؛ قائلًا: «لا حق لأحد في ولاية أمر الأمة إلا بتولية الأمة؛ فالأمة هي صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل؛ فلا يَتَولَّى أحدٌ أمرَها إلا بإرادتها ورضاها؛ طِبقًا لقوله: «إِنِّي وُلِّيتُ عَلَيْكُمْ»؛ أيْ: ولَّانِي غَيرِي، وهو أنتم، وكذلك: حق الأمة في مراقبة أولي الأمر؛ لأنها مصدر سلطتهم، وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم؛ «إِنْ رَأَيْتُمُونِي عَلَى حَقٍّ، فَأَعِينُونِي، وَإِنْ رَأَيْتُمُونِي عَلَى بَاطِلٍ، فَسَدِّدُونِي»؛ فالكلمة الأخيرة للأمة، وليست لهم، ومؤكِّدًا - أيِ: ابن باديس - على أن أبا بكرٍ: «لم يكن ينطق بهذا من تفكيره الخاص وفيض نفسه الشخصي؛ بل كان يستمد ذلك من الإسلام، ويخاطب المسلمين يوم ذاك بما علموه»(٢٧).

ثم يطالعنا طرحًا معتبرًا للمفكر المصري الكبير: عباس العقاد؛ حول السيادة، يوفق فيه بين سيادة الشريعة، وسيادة الأمة؛ فيقول: «الذي يبدو لنا أن أقرب الأقوال إلى سند السيادة في الإسلام هو الرأي القائل بأنها عقد بين الله وبين الخلق من جهة، وعقد بين الراعي والرعية من جهة؛ فالسيادة السياسية للشعب؛ الذي يملك حق انتخاب المشرعين والحكومات وإقالتهم، أما السيادة الحقيقية، فستكون من الناحية الأساسية

---

(٢٤) المرجع السابق، ص٦٨ وما بعدها.

(٢٥) المرجع السابق، ص٧٣ وما بعدها.

(٢٦) المرجع السابق، ص٧٧.

(٢٧) عبد الحميد بن باديس: **أصول الولاية في الإسلام من خطبة الصديق**، من كتاب آثار ابن باديس، مرجع سابق، المجلد الثاني، ١/ ٤٠١.

مبادئ الإسلام»[٢٨].

كذلك يقول الشيخ محمد بخيت المطيعي في كتابه: «حقيقة الإسلام وأصول الحكم»: «الإمام هو وكيل الأمة، وهم الذين يولونه ملك السلطة، ويملكون خلعه وعزله؛ لأن مصدر قوة الخليفة هو الأمة، وإنما يَستمِدُّ سلطانه منها، وإن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات كلها»[٢٩].

ثم جاء المفكر والسياسي علال الفاسي ليعطي مفهوم السيادة أبعادًا جديدة؛ فاعتَرَفَ أوَّلًا بأن السيادة لله وحده؛ فله الحكم؛ لا يشاركه فيه أحدٌ؛ فقال: «هذا الإسلام الذي حرر البشرية من أتباع كل شريك، ما هو المنهاج الذي وضعه لسد باب التطلع البشري للتحكم في رقاب الخلق؟ ما هو الجهاز العملي الذي جاء به ليمنع الناس من أن يتخذوا بعضهم بعضًا أربابًا من دون الله؟ ما هي الطريقة الوقائية التي جاء بها من أجل منع تفويت حرية الإنسان مرة أخرى؟ الجواب عن ذلك كله في النظرية السياسية التي وضعها الإسلام؛ وهي توحيد الله، وكنتيجة لذلك أن يكون له وحده الحكم والأمر؛ لا يشاركه فيهما أحد من خلقه»[٣٠].

لكنه لو اكتفى بذلك، لتماهى مع فكرة الحاكمية؛ كما طرحها المودودي وغيره من المفكرين، إلا أنه يواصل حديثه فيقرر أنه يجب التمييز في الحديث عن السيادة بين **معنيين**:

ـ **السيادة الأصلية**: وتكون لله وحده؛ أي: التي ترجع إلى الله وحده، ويفيدها معنى الحاكمية، ويعلو شأنها ويرتفع فتستمد منه رابطة الأمة الإسلامية، غير أنه في ارتفاعه هذا يغدو ساميًا متعاليًا.

ـ **السيادة العملية**: وتستمد من الشعب؛ باعتباره الذي يعين أهل الحل والعقد؛ فهي تغدو بذلك مجالًا عمليًّا مباشرًا للعمل والتشريع[٣١].

ويرى الفاسي أن المعنى الأول هو الذي يلزم المسلمين إقرارُهُ في معناها الأصليِّ، أما الثاني وهو السيادة في معناها العملي، فهو الذي تمارسه الدول؛ فلا معنى لوجود الدولة دون ممارستها؛ وهنا نلحظ توفيقَهُ بين الفقه الدستوري المعاصر من ناحية وبين الفقه السياسي الإسلامي من ناحية أخرى؛ فالفاسي بذلك يوجد حالة من الانسجام بين الأوامر الإلٰهية ومقصد الشريعة؛ في تَوَخِّي مصلحة الإنسان، وبين التدبير البشري للوجود السياسي للبشر، وما يستلزمه ذلك التدبير مما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية[٣٢].

---

(٢٨) عباس محمود العقاد: **الديمقراطية في الإسلام**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م، ص٦٠.

(٢٩) نقلًا عن: علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها**، مرجع سابق، ص٢١٨.

(٣٠) علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مرجع سابق، ص٢٠٧.

(٣١) المرجع السابق، ص٢١٥.

(٣٢) سعيد بن سعيد العلوي: **السيادة الأصلية والسيادة العملية**، مرجع سابق.

ثم ينتقل الفاسي إلى الحديث عن نقطة أخرى تتعلق بأن السيادة تعني احترام سيادة الآخرين من منطلق احترام المعاهدات والمواثيق الدينية؛ فينبه على أن خطاب العموم في آية تكريم الإنسان تقتضِي الإقرار الرباني بالمساواة بين الأجناس والأنواع بطبيعة الأمر، هذا الإعلان الرباني هو الميثاق الذي أخذه الله على الإنسانية جمعاء، وهو ما يستوجب التسليم بكون الميثاق يلزم البشرية كافَّةً، وأن كل دولة من الدول ـ إذ تعتزم صياغة دستور خاص بها ـ تحرصُ على مراعاة: «الميثاق الإنساني العام»؛ حسَب ما تقضي بذلك روح القانون الدستوري، وما يقتضيه معنى السيادة ذاته؛ حيث تتنازل الدولة ذات السيادة طوعًا واختيارًا عن جزء من سيادتها؛ ضمانًا للسلام العالمي، وفي لغة العالم المسلم: فإن السلام العالي هو المعنى المراد بدار السلام؛ أيْ: ضمن أمة الإسلام، المستجيبة لدعوة القرآن(٣٣).

يقول الفاسي: «الخلاصة: أن الأصول القرآنية بمثابة هذه المعاهدات الدولية التي تقرها الأمم المتحدة، وتلتزم فيها بالمحافظة على حقوق الإنسان، أو على بعض أصول القانون الدولي»، ويضيف: «فكذلك الدولة المسلمة وغيرها ممن يقبلون الميثاق القرآني ـ يَحُدُّونَ من سيادتهم؛ بقبولهم الميثاقَ الذي واثَقَهُمُ الله به، وتبقى لهم بعد ذلك سلطة وافية؛ هي سلطة الاجتهاد، والشورى، والإجماع، ومبايعة أهل الحل والعقد»(٣٤).

بل يدفع بطرحه هذا إلى حده الأقصى؛ فيُقِرُّ أن السيادة تتطلب إجراء عملية توعية شاملة لأفراد الأمة بحقوقهم السياسية كونهم أصحاب السيادة العملية؛ ومن ثم عليهم واجب مراقبتِها وحراستِها؛ لضمان استمراريَّةِ إنفاذها؛ فيقول: «إنَّ في كلِّ عضوٍ من الجماعة سلطةً معنويَّةً؛ أيْ: حقًّا لحراسة سير السلطة ومراقبتها، وهذا الحق يستدعي واجبًا معنويًّا على كل من يملكه، ولذلك لا يصح أبدًا أن يتخلى فرد من أفراد الأمة عن العمل السياسي؛ أي: عن مراقبة السلطة وأعمالها؛ فالفكر الأساسي في السياسة ـ اعتبار المصلحة العامة ـ لا يمكن أن يتم عمليًّا، إلا إذا أصبح خلق الاهتمام بسير الشؤون العامة، والاستعلام عنها، والتعليق عليها، والتفكير فيها، والنقد لها ـ: مُتيقِّظًا حارسًا في أغلب طبقات الأمة؛ لأنه بذلك يتحقق وجود رأيٍ عامٍّ؛ كقوة يُحسَبُ لها حسابها، وهذا معنى سيادة الأمم التي لا تزال تنادِي بها مختلِفُ الدساتيرِ العصرية؛ فالأمة هي صاحبة السلطة والحفيظة عليها؛ لأن السلطة كامنة في الأمة، ومنها تصعد إلى أيدي الرؤساء وأولي الأمر، ومن حق الأمة وواجبها أن تظل حارسة على مواطن الاستعمال لما هو منها وإليها»(٣٥).

---

(٣٣) علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مرجع سابق، ص٢١٧.

(٣٤) المرجع السابق، ص٢١٦.

(٣٥) علال الفاسي: **النقد الذاتي**، مرجع سابق، ص١٣٧.

ومن ثم يدعو إلى إجراء عملية شاملة لبعث الوجدان السياسي للأمة؛ فيقول: «يجب العمل على بعث الوجدان السياسي؛ حتى تعود الأمة إلى الاهتمام بشؤونها، ومراقبة أعمال حاكميها، والمطالبة بإعطاء الاهتمام والمراقبة بالوسائل الدستورية العصرية التي تمنع من العبث بحقوق البلاد وحرمان أبنائها من المشاركة في تدبير شؤونهم، والإشراف عليها، وإن تقصيرنا في هذا الجانب لَيُوقِعُنا في تحمُّلِ أعظم مسؤولية في التاريخ»(٣٦)، مؤكِّدًا على أن إسناد السيادة إلى الأمة هو من منطلق عدالتها وعصمتها؛ فيقول: «وعند الفقهاء أن العدالة ليست ثابتة لكل فرد من الأمة؛ بل لمجموع الأمة؛ وحُجَّتُهُم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وأن هذه الفضيلة تجعل الإجماع وأحكامه حُجَّةً على الأفراد وسلطانًا؛ لأنها صادرة من العدالة»(٣٧)؛ أيْ: من الأمة.

ثم ينتقل ـ من خلال طرحه للسيادة ـ إلى التوفيق بين الفكر الإسلامي والفكر السياسي الحديث؛ فيقول: «ونلاحظ اجتماعية التفكير الإسلامي؛ إذِ انتقل من عدم إمكان عصمة الفرد غير الرسول، إلى عصمة مجموع الأمة، وعن طريق ذلك، إلى عدم إعراب الأمة كلها عن رأيها؛ وعليه فينتقل الأمر إلى ممثليها الذين ترضى عنهم وتختارهم، وهو نفس التدرج الذي وقع عند رجال الديمقراطية؛ الذين قالوا: إن الأصل أن يحكم كل واحد نفسَهُ، ولكن ذلك غير ممكن؛ فانتقل الأمر إلى اختيار كل واحد مَن يمثله، وهؤلاء الممثِّلُون هم الذين يتولون الحكم باسم الجميع، ولكن سلطة الأمة مقيَّدةٌ بالتوافُقِ مع أصول الشريعة، وهذا هو الفرق الأساسي بين نظرية السيادة في الإسلام وبين غيرها من النظريات»(٣٨).

ويرى أحد الباحثين المعاصرين أن مفهوم السيادة في التصور الإسلامي يتطابق كثيرًا مع ما هو متعارف عليه سياسيًّا وإنسانيًّا في جل النقاط تقريبًا، باستثناء صفة واحدة، وهي كونه تعريفًا غير علماني، ومعناه أن ممارسة السيادة في إطار الدولة الإسلامية ممارسة غير مقيدة بشرط العلمانية؛ أيِ: التفكير فقط فيما هو دُنْيَوِيٌّ، بحيث يجوز لها ـ بالإضافة إلى النظر في الشؤون الدنيوية ـ النظر في المصالح الروحية، والأحكام الدينية، وإعطاؤها الدلالة الزمنية التي تلائِمُها، أو توقيف العمل بها لمصلحة قطيعة راجحة؛ وذلك بالاستعانة بالخبراء (الفقهاء)؛ وبالتالي: فإن ممارسة السيادة في الدولة الإسلامية أوسَعُ وأرحَبُ وأغنَى منها في الدولة العلمانية(٣٩)، ولكن هذا الطرح

---

(٣٦) المرجع السابق، ص١٤٠.

(٣٧) علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها**، مرجع سابق، ص٤٨.

(٣٨) المرجع السابق، ص٢٢٠.

(٣٩) أمحمد جبرون: **مفهوم الدولة الإسلامية، أزمة الأسس وحتمية الحداثة**، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م، ص٢٧.

قد يثير توجسات لدى البعض؛ باحتمال تكريس سلطة كهنوتية من الفقهاء الذين يحتكرون تلك السيادة؛ ومن ثم يجب أن تخضع تلك الممارسة لإطار مؤسسي في شكل مؤسسات ينتخبها الشعب بإرادته الحرة.

وعلى الجانب الشيعي الاجتهادي التجديدي وليس التقليدي المحافظ، أكد محمد حسين النائيني أن الحكومات المستبدة التي تنفرد بالحكم دون إرادة الأمة ـ هي المسؤولة عن انحطاط المسلمين وتخلفهم، والسبيل الوحيد للخروج من الأزمة يكمن في تبني الحكومة الدستورية (المشروطة)؛ على غرار الحكومات الغربية، والتي تكون فيها السيادة للأُمَّةِ؛ بل وجعل العدوان على تلك السيادة بمثابة شرك عقدي(٤٠)؛ فالحكومات الدستورية (المشروطة) ـ طبقًا لرأيه ـ هي التي تعتمد رأي الأكثرية وإرادتهم؛ يقول النائيني: «لا تقوم السلطة على المالكية ولا القاهرية ولا الفاعلية بما يشاء، ولا الحاكمية بما يريد؛ وإنما على أساس إقامة الوظائف والمصالح النوعية المطلوبة من تلك السلطة، وأن تكون اختيارات الحاكم محدودة بحدود هذه الوظائف، ومشروطة بعدم تجاوزه حدود الوظائف المقررة عليه»(٤١)، وهو طرحٌ من شأنه تأكيدُ سيادة الأمة، والتزام الحاكم بالعلاقة التعاقدية بينه وبين الشعب في إطار منظومة الحقوق والواجبات، مؤكِّدًا على أن وجود حاكم صالح لا يغني عن مشاركة الأمة في السلطة ومساواتها مع السلطان، وسد أبواب الاستئثارات عليه، وإطلاق حرية الأمة في إبداء الرأي أمامه والاعتراض عليه؛ لأن أمثال هذه الشخصيات ترى سلوكها نوعًا من التفضُّلِ لا الاستحقاق، رغم أن الحصول على أمثال هذه الشخصيات أندَرُ من العنقاء وأعزُّ من الكبريت الأحمر(٤٢).

أدرَكَ النائيني السبب الرئيسي لتراجع المسلمين وتخلفهم عندما لم يسمح للأمة بالمشاركة في صنع القرار السياسي، وأبعدت عن مصدر القرار؛ فتفوق عليهم المسيحيون والأوربيون، وكان ذلك نتاجًا طبيعيًّا لخلود المسلمين إلى ذل الأسر والاستعباد، ورَزْحِهِم تحتَ نير حكم استبدادي موروث، واستئثار الحكام بالحكومة والسلطة التي نصت عليها الشريعة الإسلامية(٤٣)، ويضيف: «مما هو معلوم بالضرورة: أنه لا يمكن حفظ شرف استقلال أيَّةِ أمة أو قومية، وحفظ خصائصها الدينية والوطنية، إلا إذا كان النظام الحاكم فيها مُنتَزَعًا منها، وكانت الإمارة عليها من نوعها، وإلا ذهب ناموسهم الأعظم، وشرف استقلالهم، وقوميتهم هباءً منثورًا، وإن بلغوا أعلى درجات

---

(٤٠) محمد حسين النائيني: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، مرجع سابق، ص١٠١.
(٤١) المرجع السابق، ص١٠٣.
(٤٢) المرجع السابق، ص١٠٤.
(٤٣) المرجع السابق، ص١٣٧.

الثروة والقوة، ونالوا ما نالوا من التقدم والرقي»[٤٤].

تلك إذن هي رُؤَى رواد عصر النهضة من السُّنَّة والشيعة الاجتهاديين التجديديين، والذين أكدوا فيها على أن الإسلام يجعل السيادة للأمة، ولو أنه تم البناء على هذه الرُّؤَى، لكان لدينا ـ دون شك ـ أنظمة حكم أكثر تقدُّمًا مما نحن عليه الآن.

من ناحية أخرى؛ فلا شك أن الإسلاميين الذين يرون أن مصطلح السيادة لا يضاف إلا إلى الله ﷻ، أو إلى الشريعة يخلطون ـ ومن دون تعمد ـ بين السيادة؛ كمفهومٍ سياسيٍّ، والسيادة؛ كمفردة لغوية؛ أيْ: يخلطون بين المعنى الاصطلاحي، والمعنى اللغوي؛ فالسيادة ـ كمفردة لغوية ـ تعني: مطلق الشرف والفخر والمرتبة العالية والسؤدد؛ كما قال النبي الكريم: «**أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**»[٤٥]، وفيه يقول الإمام النووي ـ مفرقًا بين السيادة بمفهومها الواقعي والسيادة بمفهومها الديني القيمي ـ: «وأما قوله ﷺ: «**يوم القيامة**» مع أنه سيدهم في الدنيا والآخرة؛ فسبب التقيُّدِ أن في يوم القيامة يظهر سُؤْدَدُهُ لكل أحد، ولا يبقى مُنازع ولا معانِد ونحوه، بخلاف الدنيا؛ فقد نازَعَهُ فيها ملوك كفار وزعماء المشركين، وهذا التقيد قريب من قوله تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴿١٦﴾﴾ [غافر: ١٦]، مع أن الملك له سبحانه قبل ذلك، لكن كان في الدنيا من يدعي الملك، أو من يضاف إليه مجازًا، فانقطع كل ذلك في الآخرة»[٤٦]؛ من هنا: لا يمكن إسناد السيادة للشريعة؛ إذ إن السيادة بمفهومها السياسي ليست مجرد وصف؛ حتى نُسنِدَها إلى القيم والمبادئ؛ وإنما هي وصف وممارسة (ممارسة الإرادة العامة)، والشريعة ـ كمنظومةِ قيم ومبادئ وأحكام ـ لا تتصف بالإرادة والقدرة؛ لكي تمارس سيادتها، ولكي تكون مصدرًا للسلطات[٤٧].

من ناحية أخرى ـ كما يرى الدكتور محمد عمارة ـ؛ يذهب أصحاب شعار الحاكمية لله وحده إلى أن السلطان السياسي في المجتمع الإسلامي ليس حقًّا من حقوق الأمة؛ فالبشر ليسوا هم الحكام في مجتمعاتهم؛ وإنما الحاكم في هذه المجتمعات هو الله؛ أيْ: إن الأمة ليست مصدر السلطات (السيادة)، كما تعارفت على ذلك الأنظمة والدساتير والنظريات التي تسود أغلب أنحاء الدنيا في العصر الذي نعيش فيه[٤٨].

---

(٤٤) المرجع السابق، ص٩٩.

(٤٥) رواه مسلم.

(٤٦) النووي: **المنهاج شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ١٥/ ٣٧.

عبد الله المالكي: **سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص١٠٥.

(٤٧) عبد الله المالكي: **سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص١٠٥.

(٤٨) محمد عمارة: **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٧م، ص٣٦ وما بعدها.

ويؤكد الدكتور عمارة أن هذه الرؤية تبدو للوهلة الأولى: «ذات سلطان ديني يصادر تفكير الذين يختلفون مع أصحابها حول هذا الموضوع؛ فمَن ذا الذي ينكر حكم الله؟ ومن ذا الذي يجادل ويماري في انتفاء سلطات الأمة أمام سلطان المولى ﷻ؟ تلك هي انطباعه الوهلة الأولى، ولكنها ليست بالانطباعية النابعة من الدرس العلمي؛ والتأمل الفكري؛ والاحتكام الموضوعي والأمين لفكر الإسلام النقي وتراثه الحقيقي في هذا الميدان؛ بل إنها ـ على العكس من ذلك ـ ثمرة لبناء فكري؛ قوامه الخلط ودعامته التخليط»[٤٩]؛ إذ إنهم بذلك «يجعلون من صاحب السلطة السياسية في النظام الإسلامي (الحاكم) وكيلًا عن الله، سواءٌ صرَّحُوا بذلك؛ أم لم يصرحوا؛ لأن الحاكم هو في النهاية منفذ شريعة؛ ومطبق قانون؛ وهو في عمله هذا إنما ينوب عن صاحب السلطة الأصلي في المجتمع (الله)، فإذا قلنا: إن السلطة لله، كانت دِينًا ورُوحًا؛ ومن ثم كانت سلطة دينية، وكان متوليها حاكمًا بالحق الإلٰهي، ونائبًا عن الله، وخليفة له، وظِلًّا، أما إذا قلنا ـ كما هو الحال في الفكر الديمقراطي ـ إن صاحب السلطة الأصلي هو الشعب (السيادة)، كان متوليها نائبًا عن الأمة، وكيلًا أو شبه وكيل، وللأمة محاسبته ومراقبته وعزله؛ إذا هو أخل بشروط عقد البيعة والتفويض والاختيار[٥٠].

وعليه؛ يجب أن يكون واضحًا لدينا أن سيادة الله تعالى المطلقة في الأمر والتشريع والملك ـ لا تتعارض أبدًا مع مبدأ سيادة البشر؛ لأن السلطة الفعلية والواقعية على الأرض لا يمارسها إلا البشر، وليس الله ﷻ، وليست الشريعة بنفسها؛ فالله ـ جلَّ ثناؤه ـ لا ينزل بذاته المقدسة العلية بين الناس، ويلزمهم بالشريعة، ولو كانت السيادة السياسية من أفعال الله تعالى، لما بقي كافر على وجه الأرض، ولما بقيت منظومة قانونية وضعية أرضية تتعارض مع إرادة الله تعالى، فالسيادة على وجه الأرض لا يمارسها إلا البشر، والبشر وحدَهم وَفْقَ المرجعيَّةِ الدينية والفلسفية التي يؤمنون بها[٥١].

وبصفة عامة؛ فالنظرية السياسية لأهل السُّنَّة تعتمد القول بمرجعية الشريعة الإسلامية وسيادتها؛ باعتبارها تعبيرًا عن الأحكام التي ارتضاها الله لعباده المسلمين في شتَّى جوانب حياتهم العقدية والأخلاقية والسلوكية، ومن جملتها الأحكام الاجتماعية والسياسية تلك الأحكام التي أظهرها الله لعباده عبر مصدرين رئيسيين هما: القرآن والسُّنَّة.

يقول الإمام الجويني: «فإن أمور الدنيا على مراسم الشريعة تجري، فهي المتبع

---

(٤٩) المرجع السابق، ص٣٦.

(٥٠) المرجع السابق، ص٣٦ وما بعدها.

(٥١) عبد الله المالكي: **سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص١١٣.

والإمام في جميع مجاري الأحكام، والرأي يجب أن يكون على مقتضَى الشرع، فإنَّ الذي لا يقتضيه الشرع لا معول عليه»[٥٢].

ثالثًا: القائمون على السيادة: إشكاليات التفسير وموقع الأمة:

ولكن إذا كانت السيادة للشريعة الإسلامية كما يعتقد الكثير من أهل السُّنَّة، فمن يمتلك حق تفسير هذه الشريعة؟ إن عدم وضوح الرؤية حول هذا المفهوم هو ما جعل السيادة تاريخيًّا تتركز في يد الحاكم، إذ أصبح هو المحتكِرَ لتفسير النص الديني من خلال مجموعة من فقهاء السلطان الذين قدموا تفسيرًا يُضفِي هالةً من القداسة على أفعال الحكام، وهناك من يرى أن الخروج من هذا المأزق وتلك المعضلة يكون برد السيادة للشعب انطلاقًا من كونه شعبًا مسلمًا في أغلبيته سيتجه لاختيار الشريعة، لكن وفقًا لرؤيته الخاصة لها، ولسُبُلِ تطبيقها بما يتفق مع واقعه.

والسؤال هنا؛ على غرار ما طرحناه في مسألة الشرعية: ألا يمكن ـ برؤية حداثية تتوافق مع مقاصد الشريعة ـ فهم معنى البيعة ـ على سبيل المثال ـ باعتبارها عقدًا بين الأمة والحاكم، وإمكانية نقض البيعة، وما بينهما من مساءلة للحاكم، ألا يمكن فهم ذلك باعتباره وجهًا من الوجوه التي تعطي السيادة للأمة؟ كما أن الشورى في معناها الواسع ـ بما تحمله من احترام للاختيار الحر والإرادة الحرة للأمة ـ إنما هي تأكيد على هذه السيادة أيضا.

لقد ذهب ضياء الدين الريس مذهبًا سابقًا لزمانه في هذا الشأن منذ أكثر من نصف قرن؛ فقد عرَّفَ الدولة الإسلامية بأنها: «هي التي تقوم على الشورى في مبدئها، وفي سيرها، وقانونها، والحاكم ليس إلا منفذًا للشريعة، والأمة هي صاحبة السيادة ومصدر السلطات»[٥٣].

ومن الجدير بالذكر؛ أن غموض مفهوم السيادة، وعدم القدرة على تحديد صاحب هذه السيادة ـ هو ما يكرس الحكم الديني في عالمنا الإسلامي، فهذا الغموض يقود الكثيرين إلى إسناد السيادة للشريعة؛ لجاذبية الصيغة، وتراثيتها، وذيوعها من ناحية، أو لعدم معرفة الدلالات السياسية لمفهوم السيادة من ناحية أخرى، وهو في حقيقة الأمر إسناد لا يفضِي إلى أيِّ مضمون حقيقي أو نسق قياسي، يمكن الاعتماد عليه في الممارسة السياسية؛ إذ إن السيادة إرادةٌ، والشريعة لا تمتلك هذه الإرادة، وهذا ما يجعلها نهبا للحاكم، أو الحركة السياسية، أو العالم، أو الحزب السياسي الذي يدَّعي أنه يتحدث باسم الشريعة؛ فيكون هو صاحبَ السيادة!

---

(٥٢) الجويني: **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص٨٥.

(٥٣) محمد ضياء الدين الريس: **الإسلام والخلافة في العصر الحديث**، القاهرة، دار التراث، ١٩٨٦م، ص٢١١.

وهنا يثار التساؤل الأشهر في هذا الشأن: ماذا لو أراد المجتمع الرجوع عن الدين، أو تعطيل الشريعة؛ تأسيسًا على النتيجة السابقة بأن السيادة هي للأمة؟ يطرحه هذا التساؤل بعضُ التيارات الإسلامية؛ للتخويف من فكرة ترك السيادة للأمة، وبالقطع هذا التساؤل لا يتسم بأيَّةِ واقعية؛ انطلاقًا من أن أيَّ شعب مسلم لا يمكن أن يرغب في إلغاء هويته الشرعية، وقد أثبتت التجارب التاريخية أن أفراد الأمة الإسلامية على وجه التحديد يزدادون تمسكًا بهويتهم بمرور الوقت وليس العكس.

ومع ذلك يجب الإقرار بأنه لا يحق لأحد ـ وفق هذه السيادة ـ أن يفرض على الأمَّةِ شيئًا من دون الرجوع والاحتكام إلى إرادتها، وإلى الدستور الذي اختارته عبر صندوق الاقتراع، فإن اختارت الأمة منظومة القيم والمبادئ الإسلامية مرجعيَّةً عليا، وإطارًا للتشريع والقوانين، فلا يحق لأحد أن يَفتَئِتَ عليها، أو يفرِضَ ما يناقض ويعارض مرجعيتها الدستورية.

فعلى سبيل الفرض الذهني ـ كما يرى بعض المتخصصين ـ إنِ اختارت الأمَّةُ تعطيل الشريعة، فسيكون الموقف إعلان الإنكار والاعتراض الواضح لهذا الاختيار مع القبول والإقرار السياسي به؛ مراعاةً للمسار التعاقدي القائم، ثم بناءً على هذا المسار التعاقدي نسعى إلى إعادة تطبيق الشريعة وبالمسار نفسه الذي تمت به تنحيتها(٥٤)؛ أيْ: إنه يجب قبول ما تسفر عنه العملية السياسية، وما يصاحبها من تشريعات، طالما أنها تمت في ظل مناخ ديمقراطي، وإرادة حرة لأفراد الأمة، حتى لو أرادت الغالبية تنحية الشريعة ـ وهذا رأيٌ مستحيل التطبيق ـ ثم في مرحلة تالية يكون العمل على تهيئة مناخٍ ورأيٍ عامٍّ مؤيد لتطبيق الشريعة؛ من خلال العمل السياسي والاجتماعي داخلَ المجتمع، فلا مجال للتطبيق القهري والإجباري على الشعب، وهذا عكس ما يَتَبَنَّاهُ البعض؛ إذ يذهبون إلى ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية في المجتمع المسلم بالإكراه، ولا خيار في ذلك للشعب، ولا شك أنها رؤية تؤدي إلى العنف داخل المجتمع؛ بمحاولة للاستيلاء على السلطة بالقوة؛ لفرض الشريعة قهرًا على هذا المجتمع، وهو عنف ينجم عنه اضطراب سياسي وفتن داخلية، تمثل مناخًا مواتيًا للانقلابات العسكرية، أو سيطرة حاكم متغلب، أو تعزيز سلطة الحاكم المستبد؛ بدعوى مواجهة هذه الفتن.

ولكن كيف يمكن تفعيل وحماية هذه السيادة، وضمان نفاذها في الواقع السياسي؟ الجواب قطعًا هو بإضفاء الأمة الشرعيَّةَ السياسيَّةَ على نظامٍ سياسيٍّ ما؛ ليُحقِّقَ تطلُّعاتِها في عالم الواقع؛ فمن يمتلك السيادة، هو وحدَهُ مَن باستطاعته إضفاء الشرعية على نظام سياسي ما، أو نَزعَها منه؛ من هنا تأتي أهمية تحديد مفهوم الشرعية السياسية.

---

(٥٤) عبد الله المالكي: **سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص١٤٣.

رابعًا: شرعية النظام بين منظورين: غربي وإسلامي:

على الرغم من حداثة مفهوم الشرعية السياسية (political legitimacy) في الفكر الإنساني، إلا أنه يمكننا القول: إن هذا المفهوم كانت له وجود وجذورٌ وملامحُ في التراث والفقه السياسي الإسلامي تاريخيًّا كما كانت له ممارسة عملية في حقبة الخلافة الراشدة فقط، غير أنه لم يتم تقنينه بشكل علمي وصياغة قانونية واضحة، وفي المقابل سنكتشف أن الفكر الإنساني أيضًا وبصفة عامة لم يتطرق لهذا المفهوم ـ مفهوم الشرعية السياسية ـ ولم يقننه بشكل واضح أو يمارس تطبيقه إلا بعد عصر النهضة الأوروبية.

الشرعية السياسية ـ بوجه عام، وكما تُعرِّفها موسوعة العلوم السياسية ـ هي: أن تكون السلطة القائمة مُتمتِّعةً بقبول المحكومين، بإرادتهم الحرة ودون قهر؛ فقضية الشرعية السياسية هي قضية: لماذا يستحق نظام سياسي ما أن يتمتع بمظاهر الولاء والالتزام السياسي من قِبل أعضائه؟ ومن ناحية أخرى: فالسلطة تكون شرعية عندما يكون القائم عليها مُتمتِّعًا بحقٍّ ممارستها؛ وعليه: فالمفهومان المحوريان المرتبطان بالشرعية هما: السلطة: (Power)، والحق: (Right)[٥٥].

وفي تعريف آخر: يرى بعض الباحثين أن مفهوم الشرعية السياسية؛ يعني: القبول العام لسلطة سياسية ذات قدرة على تسيير القوانين والدساتير والقواعد المنظمة لحياة الناس، على أن يكون لها الحق في الاحتكار الشرعي لاستخدام القوة المسلحة[٥٦]؛ طبقًا لقواعد ومعايير موضوعة سلفًا.

وتعتبر الشرعية السياسية واحدة من الموضوعات التقليدية في الفكر السياسي عبر قرون عديدة، ويمكن تلمس ذلك في كتابات أفلاطون وأرسطو عن العدل وتصنيف الحكومات، وفي العصر الحديث حاول فلاسفة العقد الاجتماعي دحض شرعية الملوك الإلهية، ونادوا بمنطق جديد للشرعية السياسية يعتمد على القبول الشعبي، مع ذلك تعتبر نظرية ماكس فيبر (Max Weber) عن الشرعية السياسية التي صيغت منذ قرن من الزمان العمل الأساس في هذا المجال[٥٧]؛ إذ يُعرِّف «ماكس فيبر» السلطة الشرعية بأنها السلطة التي تطاع؛ لأنها تُعتَبَر موضع تقدير بطريقةٍ ما من قبل الخاضعين لها، ولاعتبارهم إياها ملزمة أو مثالية بالنسبة إليهم[٥٨].

---

(٥٥) راجع: **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق ١/ ٢٩٠ وما بعدها.

(٥٦) عبد المنعم سعيد: **في معنى الشرعية**، جريدة الشرق الأوسط، ٤ يوليو، ٢٠٠٧م.

(٥٧) Mattei Dogan ,**Political Legitimacy, New Criteria and anachronistic theories,** international social science journal ,vol.60,2009,p.195.

(٥٨) Christopher Pierson, **The Modern State**,op. cit., p.17.

وبالمجمل؛ فقد تضمنت نظرية الشرعية السياسية عند «ماكس فيبر» **ثلاثة أنماط مختلفة من الهيمنة:**

١ ـ الهيمنة التقليدية (Traditional Domination)؛ كالتي تمارَس من قبل الزعامات الدينية، أو الإمارات الوراثية؛ حيث تستقر السلطة في يد الحكام على أسس التقاليد الشائعة في هذه المجتمعات، وفي هذا النمط يكون الحكام سادة، والمحكومين رعية، وعلاقة الحاكم بالمحكومين منضبطة بقواعد الأعراف والتقاليد، ورجال الدولة خَدَمًا تابعين، والتوجُّهُ المهيمن على السلوك الاجتماعي هو احترام التقاليد.

٢ ـ الهيمنة الكاريزمية (Charismatic Domination)؛ كالتي يمارسها أمراء الحرب أو الزعماء الشعبويين (الديماجوجيين) حيث تستقر السلطة في يد الحكام نتيجة الخضوع المرتبط بصفاتهم البطولية الاستثنائية، وفي هذا النمط يكون الحكام قادة، والمحكومين أتباعًا، وعلاقة الحكام بالمحكومين غير منضبطة بقواعد محددة، ورجال الدولة تلاميذَ وحواريين للقائد، والتوجه المهيمن على السلوك الاجتماعي هو التوجه العاطفي.

٣ ـ الهيمنة القانونية (Legal Domination): التي تمارَس من قبل رجال الدولة والبيروقراطيين؛ حيث تستقر السلطة في يد الحكام؛ للإيمان بقانونية القرارات التي يصدرونها، وحقهم في إصدار هذه القرارات، وفي هذا النمط يكون الحكام رؤساء موظَّفِينَ، والمحكومون مواطنين متساوين قانونًا، والطاعة على الجميع للقانون، وعلاقة الحاكم بالمحكومين منضبطة بالقانون، ورجال الدولة بيروقراطيون، والتوجه المهيمن على السلوك الاجتماعي هو توجه منطقي براجماتي.

ويفضل «فيبر» هذا النمط من الهيمنة؛ لأنه يراها تضمن الفاعلية والنظام والتجانس في أجهزة الدولة، والأنماط الثلاثة هي أنماط متعاقبة من التطور السياسي؛ فالسلطة التقليدية تسود في الأطوار الأولى من عمر الأمم، والقيادة الكاريزمية الشعبوية تهيمن على الأطوار الانتقالية الوسيطة، أما الشرعية القانونية، فهي خاصية للدول الأكثر تطورًا[٥٩].

والنقد الموجه لماكس فيبر يتعلق بارتباط الشرعية القانونية بالعلمانية في الدولة الحديثة؛ إذ يرى بعض الباحثين أن النظرية الفيبرية تهمل دور الدين في إضفاء الشرعية السياسية في الدول المعاصرة؛ على اعتبار أن دعوى فصل الدين عن السياسة في المجتمعات الحديثة هي دعوى مضللة؛ لزعمها أن الصراع السياسي والعلاقات السياسية يدوران خارج السياق الديني والأخلاقي، في حين أن السلطة السياسية دائمًا ما تُشرعَن من خلال إطار مرجعي من الرموز الثقافية والقيمية[٦٠].

---

(٥٩) Ronald H.Chilcote, **theories of Comparative politics :Search for a paradigm**, Westview Press, 1994, pp.95-101.

(٦٠) Kokosalakis ,**Legitimation Power and Religion in Modern Society** Sociological Analysis: vol.46, 1985, p.367.

ويحاول «إيه جيه سيمونز» (A.J.Simmons) ربط الشرعية السياسية بالأخلاق؛ فيعرِّف شرعية الدولة بأنها الحق الأخلاقي المركب الذي تحوزه الدولة؛ لتكون الجهة الحصرية التي تفترض الواجبات الملزمة على أفرادها؛ إذ يجب عليهم الامتثال لها، والتي يمكنها استخدام العنف لفرض هذه الواجبات(٦١).

كما يرى «ألن بوكنان» (Allen Buchanan) عدم كفاية تعريف الشرعية السياسية اعتمادًا على منطق الحق في الطاعة فقط، فالفرق بين السلطة السياسية والقهر المجرد للدولة ـ ليس فقط الحصولَ على السلطة بطريقة مسوغة؛ بل ممارستها بطريقة مسوغة أخلاقيًّا أيضًا لهذا؛ فقد نصَّ على أن القابضِينَ على السلطة يعتبرون شرعيين فقط حين يقومون على الأقل بحماية حقوق الإنسان الأساسية لهؤلاء الذين يقعون تحت سلطتهم(٦٢).

تأسيسًا على ما سبق؛ يمكن القول: إن الإشكالية الأساسية المرتبطة بموضوع الشرعية السياسية هي تبرير الحق في الحكم وتسويغ الطاعة السياسية(٦٣) وفي المجمل: **هناك مجموعة اتجاهات للتعريف بمفهوم الشرعية؛ أبرزها:**

اتجاه أول: يرى الشرعية سيادة القانون، وتعني: أن السلطات العامة تخضع للقانون، وتلتزم حدودَهُ، وسيادة مبدأ الشرعية بالمعنى القانوني يستلزم مبدأ فصل السلطات، لكن هذه السيادة ليست مطلقة؛ بل هي مقيدة بأعمال السيادة، والحظر التشريعي، والظروف الاستثنائية، ومن حيث المضمون: فإن أبرز نقد لهذا الاتجاه هو طرح سؤال: من الذي يصنع القانون؟ فحسب خبرة البلاد المتخلفة فإن عملية صياغة القوانين تتم من أعلى من الهيئات الحاكمة، لا من الإرادة الجماعية للشعب(٦٤).

واتجاه ثانٍ: يرى الشرعية تنفيذ أحكام الدين؛ وعليه: فالدولة الشرعية هي تلك الدولة التي يكون فيها الدين أساسَ التشريعاتِ الداخلية والخارجية، وبدايات هذا الاتجاه ظهرت مع الرواقيين(٦٥)؛ الذين قالوا بوجود قانون سماوي واحد، يتساوَى في

---

(٦١) Mathew Coakely, **on the value of political legitimacy, politics philosophy economics,** vol.10.no.4,2011,p.374

(٦٢) Allen Buchanan , **justice, legitimacy, and self-determination: moral foundations for international law.** New York:oxford university press,2004, p.153

(٦٣) Jean marc coicaud, **legitimacy and politics: a contribution to the study of political right and political responsibility,** edited and translated by David Ames Curtis (Cambridge, UK: Cambridge university press,2002), p.10.

(٦٤) سيف الدين عبد الفتاح: **رؤية إسلامية لمفهوم الشرعية**، دراسة منشورة بمجلة الديمقراطية، ١ يوليو، ٢٠١٣م.

(٦٥) **الرواقيون**: أصحابُ مدرسة فلسفية انتشرت في إطار الثقافة اليونانية في القرن الرابع قبل الميلاد، والرواقية تعتمد على تعاليم زينون الرواقي، والفلسفة الرواقية بشكلٍ عامٍّ مذهب فلسفيٌّ يرى أن لكل الناس إدراكًا داخل أنفسهم، يربط كل واحد بكل الناس الآخرين وبالحق (الإله) الذي يتحكم في هذا العالم، وقد أدَّى هذا الاعتقاد إلى شيوع الأفكار التي تدعو إلى المواطنة العالمية؛ أي: إن كلَّ البشر هم مواطنو العالم، وليسوا مواطني بلد واحد، أو منطقة =

ظله جميع الناس في العالم، وأخذ الرومان هذه الفكرة، وقالوا: إن الإلٰه هو خالق هذا القانون الأبدي، والذي يجب أن يكون دستور العالم أجمع، واستخدم الفكر الكنسي مفاهيم: القانون الإلٰهي، والقانون المقدس، من هنا كان الحاكم يستمد شرعيته من هذه التصورات؛ فهو نائب عن الإلٰه لتنفيذ القانون الإلٰهي، ومع عصر النهضة، وسيادة العلمانية ـ أصبح اختيار المحكومين للحكام هو أساسَ الشرعية.

أما الاتجاه الأبرز: فهو الذي يربط بين الشرعية والطاعة السياسية، ويعني: «تقبل غالبية أفراد المجتمع للنظام السياسي وخضوعهم له طواعية؛ لاعتقادهم بأنه يسعى لتحقيق أهداف الجماعة، ويعبر عن توقعاتها وقيمها، ويتفق مع تصورها عن السلطة وممارستها»[٦٦]، ويتميز الاتجاه الأخير بجعله الشرعية في يد الأمة؛ وهي التي تُفوِّضُها إلى النظام الحاكم، فتقدم له فروض الطاعة عن رضا واختيار، وفي حالة إخلاله وعدم وفائه بشروط البيعة السياسية، تقوم بنزع هذه الشرعية عنه[٦٧]؛ فالشرعية ـ تأسيسًا على هذا التعريف ـ مفهوم حركي مشروط، يتضمن عنصرَي الرضا والطاعة بداخله، فطاعة النظام الحاكم وإضفاء الشرعية السياسية عليه مرتبطة بالأساس برضاء غالبية الأمة عنه.

أما في الفكر الإسلامي، فيتم تعريف الشرعية على أنها: التوافق، أو التطابق بين هذا السلوك، أو الإجراء، أو الظاهرة، وحكم الشرع فيها، والذي يتم استنباطه من الأدلة الشرعية المتفق عليها، وهي: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس؛ فالشرعية يُقصد بها: الحكمُ بما أنزل الله، أو أن تكون شريعة الله هي الحاكمة، وتأسيسًا على ذلك: تكون الشريعة الإسلامية هي الإطارَ المرجعيَّ الذي تتحدد على أساسه الشرعية في المنظور الإسلامي، وهي نسق محدد وواضح من المبادئ والقواعد والأحكام، وعليه يمكن القول: إن الشرعية هي: التفاعل الإيجابي بين الواقع الإنساني والنص الإلٰهي[٦٨]، وبعبارة أخرى: فمفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية هو شرعية دينية، غير أنها تتضمن الشرعية القانونية، والشرعية السياسية بداخلها؛ فهي تتسم بالشمولية في بُعدَيْهَا: الديني والدنيوي.

ولا شَكَّ أن مفهوم الشرعية السياسية في الإسلام يرتبط بالأساس بنَسَقِ المفاهيم الإسلامية الأخرى: كالطَّاعةِ، والحاكمية، والرضا والولاء، والمصلحة الشرعية؛ إذ لا يمكن فهم هذا المصطلح ـ مفهوم: الشرعية ـ في الفكر الإسلامي، والحكم على نظام

= معينة، وقد قادت هذه النظرة أيضًا إلى الإيمان بقانون طبيعي يعلو على القانون المدني، ويعطي معيارًا تُقوَّم به قوانين الإنسان؛ وعليه كان للفلاسفة الرواقيين أكبر الأثر في القانون والأخلاق والنظرية السياسية.

(٦٦) سيف الدين عبد الفتاح: **رؤية إسلامية لمفهوم الشرعية**، مرجع سابق.

(٦٧) المرجع السابق.

(٦٨) أماني صالح، مرجع سابق، ص١٧.

ما بأنه يمتلك الشرعية، أو أنه فاقد لها ـ دون دراسته ضمن هذا النسق العام المرتبط بتلك المفاهيم.

ومن جانب آخر؛ يمكن إثارة مسألةِ شرعيةِ النظامِ السياسي الإسلامي على مستويين متباينين؛ بما يوحي بوجود **شرعيتين**: **الأولى**: يمكن تسميتها بشرعية المنشأ، وتعني: شرعية وجود وتنصيب النظام السياسي من حيث المبدأ؛ أيْ: مدى شرعية الآليات التي أتى بها هذا النظام السياسي إلى سدة الحكم، **والثانية**: يمكن تسميتُها بشرعيَّةِ ومشروعيَّةِ أداء وممارسات النظام السياسي، وبمعنى آخر: فهذه الشرعية تتحدَّدُ في الإجابة على هذا السؤال: هل الممارسات السياسية التي يقوم بها النظام السياسي ممارسات شرعية أم غير شرعية؟

فمن المهم في هذا الإطار: التمييز بين شرعية المؤسسة الحاكمة من حيث التنصيب من جانب، واستمرارية هذه الشرعية من جانب آخر؛ إذ إن ذلك التمييز يترتب عليه الفصل بين شرعية المنشأ وشرعية الممارسة، ويُقصد بذلك أن اكتساب النظام الحاكم للشرعية السياسية لحظة انتخابه ـ لا يعني أنه صكٌّ على بياض بالشرعية طوال فترة حكمه، أو أنه حقٌّ مقدسٌ؛ بل تسقط شرعيَّتُهُ إذا ما قَدِمَ على ممارسة سياسية تبتعد عن مقاصد الشريعة الإسلامية؛ فهناك إمكانية لتحديد اللحظة التي يمكن القول فيها: إن هذا النظام قد سقطت شرعيَّتُهُ، وهو قطعًا نوع من المساءلة السياسية والرقابة على هذا النظام السياسي.

ولو أردنا إسقاط هذا المفهوم على التجربة السياسية للمسلمين، سنكتشف من خلال القراءة الأولية لتاريخ نظام الخلافة عن سمة تمثلت في وجود أزمة شرعية(٦٩)، استطال أمدها إلى أغلب عهود ذلك النظام(٧٠)، وذلك بسبب عدم القدرة على تحديد معايير دقيقة، يتم على أساسها منح النظام السياسي شرعيته، أو حتى نزع هذه الشرعية نتيجة لممارساته؛ إذ إن نظام الخلافة رغم ارتكازه نظريًا ومن حيث المبدأ على قواعد الشرعية السياسية الإسلامية، إلا أنه قد اعتراه على مدى فترات طويلة: العديد من مظاهر الاختلال في الشرعية السياسية؛ من حيث الجوانب البنيوية والأدائية(٧١).

وبصفة عامة؛ يمكنُ القول: إن مفهوم الشرعية السياسية قد تغير تعريفه واستخدامه

---

(٦٩) تُعرف أزمة الشرعية (legitimation crisis) بأنها: حالة الإخلال الجسيم من جانب النظام الحاكم بمعايير الشرعية التي يتضمنها النسق القياسي للشرعية، سواءٌ أدَّى ذلك الإخلال إلى سقوط المؤسسة أو القيادة، أو عدم سقوطها.

Held, David. **Models of democracy. Cambridge**, Stanford Univ Press.2006. p. 195. See:

(٧٠) أماني صالح، مرجع سابق، ص١٠.

(٧١) المرجع السابق، ص١٦.

طوال مسيرة التاريخ الإسلامي؛ طبقًا لنوع النظام السياسي القائم على أرض الواقع؛ ففي فترة الخلافة الراشدة، وبعض الفترات التاريخية التي اتسمت بمراعاة حكامها لمقاصد الشريعة؛ كفترة حكم الخليفة عمر بن عبد العزيز؛ فقد أخذت مؤسسة الخلافة بالمفهوم الكامل للشرعية السياسية بوصفها التزامًا بالشرع من قبل النظام الحاكم ومؤسساته من ناحية، وإلزامًا للمجتمع بتطبيق قواعد الشرع من ناحية أخرى.

وفي فترات الحكم الاستبدادي السلطوي ـ وهي الغالبة على التاريخ الإسلامي ـ اقتصر مفهوم الشرعية السياسية على إلزام الرعية بالطاعة المطلقة للنظام الحاكم، وفي المقابل: لم يلتزم هذا النظام الحاكم بتحقيق مقاصد الشريعة، وبالعديد من القواعد الشرعية في ممارستها وإجراءاتها(٧٢)، وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى عدم تقنين وترسيخ هذا التعريف؛ باعتبارِهِ قيمةً شرعيَّةً وفقهيَّةً؛ وبالأخص: تقنين مصدر هذه الشرعية.

وفي ظل الواقع المرير الذي عاشته الأمة؛ من التخلف والقمع، غاب الاهتمام بالإجابة على سؤال الشرعية: ما هو مصدر الشرعية السياسية في الإسلام؟ فانحصرت الشرعية في يد الحاكم الفرد، وأصبحت طَوعَ بنانِهِ؛ يتصرف فيها كيف يشاء، محتكرًا الضميرَ الجمعيَّ للأمة، وقابضًا على تفسير الشريعة، مدَّعِيًا حمايتَها، ومحتكرًا تفسيرها في يده؛ يُؤَوِّلُ النَّصَّ الدينيَّ حسبما يرى، فيتم ـ بمعرفة فقهاء السلطان ـ تطويع مبادئ الإسلام لممارساته السياسية، والمفروض العكس، وبمرور الوقت اكتسبت تصرفات هذا الحاكم شرعية وقداسة زائفة في أعين الكثيرين؛ على اعتبار أنها من التراث الديني.

خامسًا: ثلاث مدارس إسلامية معاصرة حول قضية الشرعية:

تعددت آراء المعاصرين حول قضية الشرعية السياسية، وقد شهد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بزوغ ثلاث مدارس حول هذه القضية(٧٣)، **هذه معالمها ورموزها ومرتكزاتها:**

أ ـ المدرسة الأولى:

يرى أصحاب هذه المدرسة أن الشرعية لله أو للشريعة، ويَتَبَنَّى هذه الرؤيةَ كثيرٌ مِنَ التيارات الإسلامية العاملة على الساحة السياسية، كان «سيد قطب» أشهرَ دعاة هذا التوجُّهِ وأشدَّ المتحمِّسينَ له؛ فقد ذهب إلى أن تفعيل مبدأ الحاكمية يكون من خلال بناء دولة تكون فيها الحاكمية لله وحده؛ وَفقًا لمقتَضَى النصِّ القرآنيِّ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾

---

(٧٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٧٣) لا شك أن هذه المدارس؛ بما تتضمنه من آراء متباينة ـ بحاجة إلى إجراء عملية مسح تاريخي فكري وميداني شامل لها؛ للخروج برؤية أكثر عمقًا حولها.

[الأنعام: ٥٧]، مؤكِّدًا على أنه: «لا يمكن أن يعيش المسلمون إسلامَهم فيما نظام الحكم مشدود إلى غير دينهم»؛ فالإنسان ـ كما يرى سيد قطب ـ الذي يعيش في دولة لا تؤمن بمعتقداته الفردية، يصاب بداء الفصام (الشيزوفرينيا)، ومنهم من ينادِي بمدنية الدولة، ويتحدث بشعارات مختلفة: «كالأمة مصدر السلطات»[٧٤].

وتأسيسًا على ذلك؛ فالشرعية لدى قطب يجب أن تكون لله، لا للأمة؛ كأحد النتائج المترتبة على مبدأ الحاكمية لله، الذي يجب أن يُسَيطِرَ على كلِّ مناحي الحياة؛ إذ يُعرِّفُ «قطب» الحاكمية ومدلولاتها؛ بقوله: «إن مدلول الحاكمية في التصور الإسلامي لا ينحصر في تلقي الشرائع القانونية من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها، والحكم بها دون سواها، إن شريعة الله تَعنِي كلَّ ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة»[٧٥].

وفقًا لتلك الرؤية القطبية؛ فالدولة لا تستمد شرعيتها من المحكومين؛ بل من الدين، ومن الدين فقط، ولكنْ: أيَّةُ رُؤيةٍ للدِّين يمكن أن نعتمدها رؤيةً شرعيَّةً؟! هنا تكمن الإشكالية التي لم يحاول سيد قطب التَّصدِّي لها، وهي ذاتها التي جعلت الكثير من التيارات السياسية تعتقد أن رؤيتها هي الرؤية الشرعية؛ وبالتالي: عدم شرعية الرُّؤَى الأخرى، بل وربما إخراجها من التصور الإسلامي والدائرة الإسلامية برمتها.

والحقيقة؛ أن قطب لم يكن هو صاحبَ صكٍّ ومفهوم الحاكمية؛ بل إن أول من استخدمه في التاريخ الحديث هو: أبو الأعلى المودودي؛ الذي تعرَّضَ لهذا المفهوم في إطار تعريفة للدولة الإسلامية؛ بقولة: «إن الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية تنطلق من فكرة أن الأرض كُلُّها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها؛ فالأمر والحكم والتشريعات كلُّها مختصَّة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، ولا للنوع البشري كافَّةً شيءٌ من سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولةٍ يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله»[٧٦].

وتبين الفقرة الأخيرة: «يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله»: الطريقة التي يجب أن يتبعها النظام الحاكم لتكون الحاكمية لله ـ وذلك كما يذهب المودودي ـ ولا يختلف معه أحد في ذلك؛ فالقول بأن الله هو الحاكم أمرٌ مريح نفسيًّا لكل مسلم، ولكنْ أيُّ تأويل

(٧٤) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص١٩٣.

(٧٥) راجع: سيد قطب: **معالم في الطريق**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة العاشرة، ١٩٨٣م، ص٧٦.

(٧٦) أبو الأعلى المودودي: **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠م، ص٧٧ ـ ٧٨.

وأيَّةُ رؤية للواقع السياسي وأيَّةُ طريقة للتعامل مع المستجدات ـ يمكن أن توصَفَ بأنها هي حكم الله، هنا تكمن الإشكالية، فمن يقرر حكم الله، والآليَّة المناسبة لتنفيذِهِ؟:

يحاول المودودي الإجابة عن ذلك؛ بقولة: «يجب أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسن قانونًا لهم فينقادوا له ويتبعوه، فهذا الأمر خاص بالله وحده»، إلا أن المودودي لم يتطرق في هذا الطرح إلى كيفية تطبيق شرع الله، وما سلطة من يقوم بهذا التطبيق؟ وما الآليات التي يمكن اتِّباعها من أجل تحقيق ذلك؟ وما العمل إذا جاءت جماعة أو حزب ما فطَبَّقَهُ تطبيقًا مغايرًا للشريعة؟

من كل ما سبق يمكن القول: إن هذه المدرسة ـ بغض النظر عن نياتهم أو تخوفاتهم ـ كانت سببًا في تسليم السلطة إلى أفراد يتحكمون في مصير الأمة، فرؤية هذه المدرسة وطرحها المفتقد إلى آلية ممارسة هذه السيادة قد قذف بالأمة إلى المجهول؛ فأعطى الفرصة للمستبدِّينَ ليستَولوا على سُدَّة الحكم؛ فتراجعت الأمة، واندلعت الانتفاضات، والحروب الأهلية؛ فقد ذهبت إلى أن الحاكمية أو الشرعية والسيادة لله أو للشريعة، دون الإجابة عن السؤال الجوهري: مَنِ المُناطُ به تفسيرُ الشريعة والشرعية، ومَن يمتلك الحق والصلاحية في إضفاء الشرعية على نظام حاكم ما أو نزعها منه، سواء وقتَ عملية التنصيب، أو أثناء الممارسة السياسية؟

ب ـ المدرسة الثانية:

وهي المدرسة التي ترى المجتمع والأمة مصدرَ الشرعيَّةِ السياسية؛ تُفوِّضها إلى مَن تشاء؛ باعتبارها المسؤولةَ عن حماية وحراسة الدين؛ ومن رُوَّادها: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، ومحمد حسن النائيني، والسنهوري، وغيرهم.

والأمة ـ انطلاقًا من رؤية هذه المدرسة ـ هي مَن يُضفِي الشرعية على سلوك النظام الحاكم وأدائه السياسي، ويذهب أتباعُها إلى وجود أصولٍ لتلك الرؤية في الفكر والتراث الإسلامي، ويضربون أمثلة بالبَيعة على سبيل المثال؛ باعتبارها ممارسة اختيارية حرة للأمة، لا ممارسة قهرية إجبارية، كما تتضمن مُساءلة الحاكم؛ بل وحَلُّ بَيعتِهِ وعزلُهُ إن أخطأ، وبما أن البيعة ـ في المعنى الأشمل والأعم ـ حقٌّ للأمة؛ فالأمة ـ تأسيسًا على ذلك ـ هي صاحبة الشرعية الحقيقية، وهي مَن تُضفِيها على النظام الحاكم؛ إذ تقوم فلسفة البَيعة على تمكين الأمة بالأساس، لا تمكين النظام الحاكم.

وكذلك يضربون أمثلة على دَورِ أهلِ الحل والعقد، ومبدأ الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر في الفكر السياسي الإسلامي؛ فكل هذه المبادئ تحمل معنًى المشاركة السياسية، ودور الأمة في اتخاذ القرار والرقابة والمحاسبة، وهي ـ في التحليل الأخير ـ تعني: أن الشرعية للأمة، أضف إلى ذلك مبدأ وآلية الشورى؛ باعتبارها ـ وفقًا لكثيرين ـ

مُلزِمةٌ، لا مُعلِمَةٌ؛ وبالتالي تُلزِم الحاكمَ بالخضوع للأمة؛ وبالتالي فهو تحت رقابتهم الدائمة، ولا يحق له الانفراد بالقرار دون الرجوع إليهم؛ بل يجب أن يَستَشِيرَهم فيما سيحدِّدُ ملامحَ مصيرِهم.

من ناحية أخرى؛ تؤكِّد هذه المدرسة أن مصدر الشرعية هو الأمة؛ استِنادًا إلى الحديث المشهور: «**لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ**»، وأن الانتخاب أو البَيعةَ هما نوع من إجماع الأمة، وهذا الإجماع يجب أن ينصاعَ له النظام الحاكم؛ انطلاقًا من أن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ويعتمد أصحاب هذا الرأي على أن الرؤية الإسلامية ـ في إطارها العام ـ تذهب إلى أن من يطبق الشريعة الإسلامية هو في الحقيقة مصدرُ الشرعية السياسية، وتذهب هذه المدرسة ـ تأسيسًا على ذلك ـ إلى أن الأمة هي المسؤولة عن تطبيق الشريعة الإسلامية؛ وبالتالي هي مصدر الشرعية السياسية، وأن هناك معادلة تبادلية تربط المفهومين تتمثل في:

الحصول على الشرعية السياسية من خلال: الأمة ⇔ تطبيق الشريعة ومقاصدها.

فالعلاقة بين الشريعة الإسلامية والشرعية في النظام السياسي الإسلامي ـ علاقةٌ وثيقةٌ؛ إذ تمثل الشريعة الإسلامية الإطار المرجعي للشرعية السياسية؛ من خلال ما تتأسَّسُ عليه من مقاصد عامة، تفتح المجال لاستيعاب الواقع بمتغيراته، وتنقسم إلى خمس ضرورات شرعية: (حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ المال، حفظ العِرض، حفظ العقل)؛ إذ تُمثِّل هذه المقاصدُ الضوابطَ الحاسمة التي تحفظ الاجتهاد في مجال استنباط الأحكام الشرعية من الشطط، وتربطه بالشرع بميثاق غليظ، وهي ذاتها التي تمثِّلُ مِعيارًا على مدى استمرار شرعية النظام السياسي من عدمها، وتؤكِّد بشكل مباشر على أن الحصول على الشرعية السياسية من خلال سيادة الأمة ـ هو السبيل إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

وهنا يثار تساؤل في غاية الأهمية: مَنِ المسؤولُ عن تطبيق الشريعة؟ والتي من خلالها يملك الشرعية السياسية؛ إذ إن الإجابة على هذا التساؤل تُجَنِّبنا الاستمرارَ في حلقة مفرغة طالما دار فيها الفكر السياسي الإسلامي لقرون، وحالت دون بناء تصور متكامل لصيغة الحكم في الإسلام، وبعبارة أخرى: يمكن القول: إن تطبيق الشريعة الإسلامية يحقِّقُ الحصول على الشرعية السياسية.

غير أن هذه المعادلة تثير عددًا من التساؤلات الأخرى؛ وهي:

التساؤل الأول: من المسؤول عن تحقيق تطبيق الشريعة؟

بكل وضوح يمكننا القول: إن المجتمع المسلم هو المسؤول الحقيقي عن تطبيق الشريعة، وليس النظامُ الحاكم أو رجال الدين أو الحزب الديني؛ **وَفقًا للمتتالية التالية:**

ـ ينبثق الإسلام في الدولة من خلال اعتقاد وإيمان أفراد الأمة والمجتمع به؛ وبالتالي هما مصدر هذا الدين لهذه الأمة.

ـ الشريعة ـ في مفهومها الواسع ـ تشمل العقائد، والعبادات، والأخلاقيات، والمعاملات، والحدود؛ فالتطبيق الحقيقي والأشمل والأغلب لمفردات وأحكام الشريعة الإسلامية يتم من خلال المجتمع وأفراده؛ من خلال الدستور أو غيره، وهنا يكون التعبير الأنسب هو: «الالتزام بالشريعة»؛ فهذا التزام نابع من داخل الفرد، ثم المجتمع بصفة عامة، أما الحدود ـ وهي الجزء الأصغر المتبقي من الشريعة ـ يتم تطبيقها من خلال النظام الحاكم في الدولة؛ لخصوصِيَّتها واشتراطاتها(٧٧).

ـ تطبيق أحكام الشريعة يأتي من خلال أفراد المجتمع؛ فهم الممارسون للعبادات بإرادتهم الحرة، وهم المطبِّقُون لأخلاقيات الدين، وهم الممارسون لأحكام المعاملات بين بعضهم البعض.

إذن؛ فمعظم مجالات التطبيق للشريعة تأتي اعتقادا أو تنفيذا أوِ التزامًا من الأمة والمجتمع، ما عدا الحدود، وهي الجزء الأصغر ذو المعطيات الخاصة.

التساؤل الثاني: مَن يَملِكُ حقَّ الشرعية السياسية وتفويضها بناء على القاعدة السابقة؟

الجواب: بناءً على القاعدة السابقة، والمتمثلة في أن اعتماد وتطبيق الشريعة الإسلامية يحقِّق الحصول على الشرعية السياسية، وبناءً على كون المجتمع المسلم هو المتبنِّي للشريعة الإسلامية؛ اعتقادًا وممارسة، إذن؛ فهذا المجتمع هو مَن يملك الشرعية السياسية ابتداء.

وهنا يثار التساؤل الثالث: كيف يمكن للمجتمع إذا أحرزَ الشَّرعيَّةَ السياسيَّةَ أن يمارسها؟

الجواب: يملك المجتمع أن يفوض هذه الشرعية السياسية التي استمدها من كونه المؤمن والمعتقد والمنفذ والمطبق لعقائد وأحكام وأخلاقيات ومعاملات الشريعة ـ: أن يفوِّض ويُضفِيَ هذه الشرعية السياسية للنظام الحاكم ـ بمؤسساته المختلفة: التنفيذيَّةِ، والتشريعيَّةِ، والقضائيَّةِ ـ والذي يرتضيه ويحقق تطلعاته في تطبيق الشريعة وغيرها من شؤونه.

وعليه؛ يكون التساؤل الرابع: ما دور النظام الحاكم المفوَّض بالشَّرعيَّةِ من قبل الأمة؟

---

(٧٧) للمزيد بهذا الشأن: راجع: عبد الله المالكي: **سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص٤٦؛ إذ يؤكد عبد الله المالكي على أنَّ آيات الحدود كانت من أواخر ما أنزل من القرآن، وعددها قليلٌ جِدًّا مقارنة بمجمل آيات القرآن، متسائلًا: هل من الصحيح أن نركِّزَ عليها، ونجعلها رمزًا ومعيارًا لتطبيق الشريعة، ونترك أو نهمل سائر الآيات؟

الجواب: أنه موظَّف وأَجِيرٌ وممثِّل لهذا المجتمع وإرادته بتفويض أفراده الذين أضفوا عليه الشرعية السياسية على مستويين؛ **هما**:

المستوى الأول: إضفاءُ الشرعية السياسية ابتداء على اختياره وتعيينه.

المستوى الثاني: إضفاء الشرعية السياسية على أداء وممارسات هذا النظام الحاكم بعد توليه السلطة وطوال فترة حكمه.

ويؤكد ذلك: الفقه السياسي والممارسات الفعلية في حقبة الخلافة الراشدة؛ متمثِّلةً في تطبيق قيم وآليات الهيمنة السياسية للمجتمع على النظام السياسي الحاكم؛ مثال: البَيعة، والشورى، وأهل الحل والعقد، وأهل الشورى، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وغيرها من آليات العزل التي تناولناها سابقًا.

إذن؛ الدولة والنظام الحاكم من إنتاج المجتمع المسلم؛ وانطلاقًا من ملكيَّةِ ومرجعية المجتمع للشرعية السياسية، تتم عملية تفويض هذه الشرعية للنظام الحاكم؛ لتحقيق أهداف وطموحات هذا المجتمع، ومن هذا المنطلق يمكن فهم كون المجتمع هو المرجعيَّةَ الشرعيَّةَ السياسية؛ فهو السلطة العليا في الدولة.

إذن ـ من خلال ما سبق؛ وكما يرى أصحاب هذه المدرسة ـ فلا تطور على المستوى السياسي، والفكري، القانوني، أو الممارسة السياسية الإيجابية دون إعادة بناء وتقنين السلطة السياسية في الإسلام على أساس من وجوب حصول النظام الحاكم على الشرعية من الشعب (الأمة) بالاختيار الحر؛ فمِنَ المهمِّ وضع قضية الشرعية السياسية أولويَّةَ الأولويَّاتِ، وأن نُقِرَّ بأن الشرعية السياسية من خلال الأمة هي الطريق إلى الشريعة؛ بمعنى: أن إقامة حكم يحترم إرادة الأمة وحرية أفرادها الذين فوضوه هو السبيل إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وهو ما يخالف الرؤية المتداولة لدى الكثير من التيارات الإسلامية التي ذهبت إلى أن القول بشرعية الأمة إنما هو اعتداءٌ على شرعية الشريعة، وأن تطبيق الشريعة قرارٌ فوقيٌّ تؤمِّم السلطة الدينَ بموجبه، متجاهلة حقيقة أن تطبيق الشريعة مشروعُ مجتمعٍ؛ يحميه المجتمع ويرعاه، فالمجتمع هو صاحب القرار الحقيقي في تطبيق الشريعة ـ لا النظام الحاكم ـ ومنه تنبثق الشرعية؛ يفوضها لمن يريد وينزعها عمن يريد.

ج ـ المدرسة الثالثة: التيار الشيعي:

يرى هذا التيار أن الشرعية السياسية إما أن تكون لفرد من سلالة الرسول، أو لأحد العلماء من رجال الدين، وقد تَبَنَّى الفقهُ الشيعيُّ العامُّ هذا التوجُّهَ بغض النظر عن اجتهادات المدرسة التجديدية سياسيًّا ـ كما سبق تقريرُهُ تفصيلًا ـ فقد أعطَى المذهب الشيعي الشرعية السياسية بعد الرسول ﷺ للإمام عليِّ بن أبي طالب، وللأئمة من ذريته

من بعده، حتى جاء عصر الغَيبة، وما صَحِبَهُ من فراغ سياسي لدى الشيعة، ثم تطور إلى إعطاء حق الشرعية السياسية وتفويضها لأيِّ نظام حاكم؛ من خلال المراجع العظام في المذهب الشيعي، وبالفعل لعب هؤلاء المراجع أدوارًا مختلفة ومؤثرة جِدًّا في الحياة السياسية الشيعية حتى قيام الثورة الإسلامية في إيران؛ عندما قَنَّنَ الإمام الخميني تطويرًا لهذا المفهوم، استند فيه إلى حق إعطاء الشرعية السياسية للولي الفقيه[(٧٨)]؛ ففي ظل سيادة فكرة «ولاية الفقيه» التي طورها الإمام الخميني، اعتُبِرَ «الوليُّ الفقيه» نائبًا عن الإمام الغائب في قيادة الأمة، وإقامة حكم الله على الأرض؛ فأصبح قائدًا روحيًّا وعلميًّا وسياسيًّا للشيعة، ولأن «الولي الفقيه» ممثلٌ للإمام الغائب ونائبٌ عنه؛ فلا يجوز الاعتراض على قراراته؛ للحديث المنسوب إلى المهدي؛ الذي يقول فيه: «**إنَّ الرَّادَّ على الفقهاءِ كالرَّادِّ عَلَينا وكَالرَّادِّ على اللهِ**»[(٧٩)].

وانطلاقًا من هذه الرؤية: أصبَحَ «الوليُّ الفقيه» هو القابضَ الحقيقيَّ على الشرعية السياسية؛ فلا يجوز محاسبته، أو مساءلته؛ إذ اكتَسَبَتْ أفعالُهُ شرعيتَينِ: شرعيَّةً دينية، وشرعيَّةً سياسية، ومن هذا المنطلق تأسست الدولة الإسلامية المعاصرة في المذهب الشيعي على نموذج من الدولة الثيوقراطية؛ إذ فتحت المجال أمام تطور الولاية الدينية وتوسعها؛ لتصبح ولاية دينية وسياسية، وانتقلت من فكرة عِصمة إمام لا يخطئ، إلى عِصمة نظام سياسي ودولة لا تُحاسَبُ من قِبَل شعبها ونُوَّابِهِ؛ لأنها تعمل وَفقًا لتفويضٍ إلهي؛ من خلال راعي الدولة «الوليّ الفقيه».

بذلك كان «الولي الفقيه» هو صاحبَ السلطة العليا في البلاد، وهو صاحب الشرعية الحقيقية؛ بتأويلِهِ للنَّصِّ الدينيِّ كيفما يرى، وإسقاطه سياسيًّا على الواقع حسبما يشاء، فهو من يُضفِي الشرعية على النظام السياسي والممارسة السياسية، وهذه قطعًا رؤيةٌ أَهملت دور الأمة في تقرير مصيرها.

ويؤكِّد الكثير من المتخصصين أن ذلك هو بداية الانتكاسة للثورة الإسلامية في إيران؛ فالحكومة الإسلامية ـ وَفقًا لنظرية ولاية الفقيه ـ لا تُراعي مبادئَ الدولة المدنية الحديثة، والخاصة بأن سلطة الشعب هي السلطة العليا، وأن لأفراد الأمة حقَّ الاختيار، وحقَّ مراقبة ومحاسبة الحاكم؛ بل أصبحت هذه الحقوق احتكارًا مطلقًا للولي الفقيه؛ وعليه فالحكومة الإسلامية ـ في رؤية الكثير من مدارس المذهب الشيعي الحديثة والمعاصرة ـ حكومةٌ مشروطة بأحكام الإسلام وقوانينه التي يصدرها الولي الفقيه أو

---

(٧٨) راجع: أحمد ولد أحمد سالم: **الولي الفقيه.. الدور والصلاحيات**، مرجع سابق.

مهدي شمس الدين: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٤٠٩ وما بعدها.

(٧٩) هناك مدارس ومراجع شيعية يختلفون؛ بل يرفضون هذا المفهوم المطور، ويصرون على جوهر بقاء هذا الحق بيد المراجع من العلماء بأشكال وصور مختلفة.

يوافق عليها، ولا يجوز للشعب التدخل أو المشاركة في التشريع أو الحكم، فسلطة التشريع من حق الله سبحانه وحده(٨٠)؛ والولي الفقيه هو الممثل لله في ممارستها.

ولا شكَّ أن هذه الرؤية الشيعية لدور الإمام الديني وما تم إضفاؤه من عصمة على أفعاله ـ هو ما أوقع النظام الإيراني في عصرنا الحالي في العديد من الأزمات البنيوية؛ إذ وَجَدَ نفسَهُ حائرًا بين شرعيتين: شرعيةِ الإمام، وشرعيةِ الشعب، وفي كل الأحوال كان الأمر يُحسَم لصالح الإمام، وهذا ما جعل المشهد يبدو وكأننا أمام دولة دينية ثيوقراطية، كما تعبر هذه الأزمة عن نفسها في شكل الصراع الحادِّ الدائر بين التيارين الرئيسيين في المجتمع؛ وهما: المحافظون والإصلاحيُّون؛ إذ إن المحافظين يريدون تثبيت الوضع القديم على ما هو عليه، في حين يطمح الاصطلاحيون إلى ردِّ الشرعية السياسية إلى الأمة، ورفع أيَّةِ وصاية على أفعالها واختياراتها.

وبالفعل؛ هناك العديد من المحاولات لإصلاح النظام السياسي الإيراني؛ بالاتجاه نحوَ تَبَنِّي نظرية ولاية الأمة على نفسها ـ التي من شأنها ردُّ السيادة للأمة، والتي سبق تناولها ـ في محاولة لتقليص دور رجال الدين في الحياة السياسية، وفي ذلك يقول أحد الباحثين الشيعة: «المشروع السياسي الإسلامي من وجهة نظر الشيعة الإمامية في العصر الحاضر له صيغتان: صيغة الولاية العامة للفقيه، مع عدم الالتزام بأيِّ دور للأمة، وصيغة ولاية الأمة على نفسها، مع دور محدود للفقهاء، ومصدر الشرعية المباشر للسلطة في الصيغة الأولى هو الإمام المعصوم، أما الصيغة الثانية ـ ولاية الأمة على نفسها ـ فإن دليل شرعيتها هو الآيات والروايات الدالة على هذه الولاية من الكتاب والسُّنَّة(٨١).

فصيغة ولاية الأمة على نفسها: من شأنها أن ترد الشرعية للأمة، ولعلها تكون المخرج الحقيقي مما يعانيه النظام السياسي الإيراني من معضلات سياسية ناجمة عن سيطرة رجال الدين الواسعة على هذا النظام السياسي، ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام: أنَّ هناك مدارسَ فكريَّةً وفقهيَّةً شيعيَّةً تتحفظ على هذا الرأي، وتقدم تصورات أخرى مغايرة له، وبصفة عامة: كانت النظريات السياسية الشيعية تتراوح في مجملها بين توجه يجعل من الفقيه مصدرًا للشرعية السياسية، وتوجه آخر يجعل من الشعب مصدرًا للشرعية السياسية؛ فيرد الأمور كُلَّها إليه، ووَفْقًا لإرادته.

إذن ـ وبشكل مُجمَل ـ؛ فتلك هي المدارس التي قدمت أطروحاتها حول مفهوم الشرعية السياسية في الفكر الإسلامي، ومَن صاحبِها؟ وعلى من يمكن إضفائها؟ ومتى

---

(٨٠) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص٢٣٠.

(٨١) محمد مهدي شمس الدين: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٤٠٩، ٤١٠.

يمكن إسقاطها ونزعها؟ وتشكل مقولات قدسية الفقيه أو الحاكم المتغلب أكثر المقولات تواتُرًا في الفكر والتراث الإسلامي؛ لما تحمله من أُطروحات مسانِدَة للنُّظم الحاكمة ـ المستبدة أو التي ارتقت سدة الحكم بالقوة والتغلب ـ وتعزيز لشرعيتها، سواء أكان ذلك عن قصد من قبل منظريها، أو دون قصد منهم، وفي المقابل: نلاحظ تهميشَ أصوات مدرسة الشرعية للأمة؛ لما تمثله من تهديد لتلك الأنظمة الحاكمة، ووضعها في موضع المساءلة والمراقبة من قبل الأمة.

والسؤال الذي يجب طرحه الآن بوضوح: هل قُنِّنَ مبدأ الشرعية السياسية في التراث والفكر السياسي الإسلامي تقنينًا قانونيًّا؟ **الإجابة**: لا؛ فالأمر لا يعدو كونه فَهمًا عامًّا له، وهو ما يعطي الفرصة لاستغلال هذا المبدأ وتعريفه وتفسيره بحسب توجه النظام السياسي ورغباته لإضفاء الشرعية على ممارساته السياسية، فعلى سبيل المثال تعامَلَ الفقه الإسلامي مع هذه الإشكالية وتلك المفردة السياسية بشيء من العمومية وعدم التحديد، ثم كانت فترة جمود الفقه السياسي والتي جعلت هذه القضية بمنأًى عن البحث العلمي الفقهي؛ من هنا تتجلَّى أهمية المراجعة والبحث المعمق حول تلك القضية، التي لم تحظ بالاهتمام إلا في القرنين الأخيرين؛ تمهيدًا لتقنينِهِ بشكل صارم، وبناء نسق قياسي له؛ كخطوة مُهمَّة نحوَ بناء نظرية سياسية جديدة.

خلاصة:

مما سبق يمكن استخراج قاعدة ذهبية يجب تدارسها جَيِّدًا؛ مفادها أن الإسلام سيبقَى مرتبطًا بالأساس بالمجتمع، وليس بالنظام السياسي الحاكم، وإذا ما أردنا تطبيقًا صحيحًا للإسلام، فعلينا العودة لهذا المجتمع، وتمكين هذه الأمة من امتلاك السيادة؛ بحيث يمكنها إضفاء الشرعية السياسية على من تشاء، ونزعُها ممن تشاء، دون تركها لحاكم مستبد أو متغلِّبٍ، أو إسنادها لمفاهيم دينية يستحيل معها ممارسة هذه السيادة على أرض الواقع؛ حينئذ يكون اختيار الأمة للنظام الحاكم انعكاسًا لتوجهاتها وقناعاتها التي هي بالأساس ذات بُعدٍ ديني عميق، ولكونها هي الحارسَ الأمينَ للدين، لا الحكام؛ كما ثبت تاريخيًّا.

الفصل الرابع

إشكاليات مدنية الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر

تمهيد

خلص الفصل السابق إلى أن مفهوم السيادة يجسِّدُ إشكاليَّةً كبرى، وعائقًا رئيسًا أمام بناء أيَّةِ نظرية سياسية؛ فقد تسبب عدم حسمها في أزمة مزمنة لهذه الأمة، انقسمت حولها التيارات السياسية الإسلامية؛ ما بين تيارات، تقول: إن السيادة لله، واعتبرت نفسها هي المفسِّرَ الوحيدَ للنَّصِّ الدينيِّ، وهي رؤية قادتها إلى حكومة دينية، وتيارات أعطت السيادة لرجل الدين، وقاد الأمر إلى ذات النتيجة، وتيارٌ ثالثٌ أقرَّ بأن السيادة لله، لكن الأمة بأفرادها هي الوحيدة التي تمتلك حق تطبيق شريعته بالآليات التي تراها؛ فالدولة لديهم هي دولة مدنية، لكن بمرجعية إسلامية من خلال الأمة؛ تلك إذًا هي العلاقة الوثيقة ما بين السيادة ومدنية الدولة.

ويستند التيار الثالث إلى كون الخلافة من فروع الدين، لا أصوله؛ بما يجيز الاجتهاد البشري في أمور الحكم؛ ومن ثم فهي تَنْبَنِي على الشورى وسيادة الأمة؛ فالأمة هي حارسة وحامية الدين، لا الأنظمة أو التيارات السياسية؛ فهي صاحبة السيادة، والمسؤول الحقيقي عن تطبيق الشريعة؛ إذ إن الواقع يؤكِّدُ على أنَّ معظم الأحكام الشرعية هي بالأساس مرتبطة بإرادة وإيمان وممارسة أفراد المجتمع، أما الدولة وأجهزتها، فلا تختص إلا بأمور تنظيمية محدودة؛ انطلاقًا من كل هذه المعطيات، كان الحكم في الإسلام حكمًا مدنيًّا يتماشَى مع التعريف المعاصر للدولة المدنية الحديثة، الذي يقضِي بأن يكون الرابط الاجتماعيُّ بين الناس مدنيًّا بالأساس، لا عَقَديًّا.

وعليه؛ فلا خيار أمامنا ـ في لحظتنا الراهنة ـ سوى التوجُّهِ نحو اجتهاد فقهي معاصر يؤسِّس لنظام حكمٍ جديدٍ، بإمكانه استيعابُ القِيَم السياسية الإسلامية من ناحية، والاستجابة لمتغيراتِ حياة المسلمين ومتطلباتهم النابعة والمرتبطة بمقاصد الدين من ناحية أخرى، فهل القبول بالدولة المدنية ـ دولةً تُعْلِي من شأن المواطنة والمواطنين ـ يشكِّلُ حَلًّا من الحلول؟ على اعتبار أنها ـ في نظر كثيرين ـ تتفق كثيرًا مع قيم الإسلام، كما أنها أفضل ما توصلت إليه البشرية من نظم الحكم بإمكانها تحقيق قدر معقول من مبادئ الحرية والمساواة والعدالة بين المواطنين، فلا فرق بينهم، وهم سواسية أمام

القانون؛ مهما اختلفت دياناتهم، وفئاتهم الاجتماعية، وعرقياتهم، وطوائفهم، وهل لهذا المفهوم أصول في الشرع؟ ذلك التساؤل هو ما ستجري مناقشته في هذا الفصل.

من ناحية أخرى؛ تثور تساؤلات من قبيل: هل نَستَنسِخُ التجربة الغربية استنساخًا تامًّا، أو أن الدولة المدنية التي نطمح إليها والتي ستُجسد نظريتنا السياسية لها خصائص فريدة؟ ألا يجب أن تكون نابعة من أعماقنا وقناعاتنا وقيمنا الإيمانية؟! فالدين ـ بلا نزاع ـ هو العنصر الرئيس في حياتنا، والمُشكِّل لوجداننا؛ فيجب أن يُمثِّل المرجعية القيمية لنظريتنا السياسية التي نتطلع إليها، ودون ذلك لن تحظى هذه النظرية بقَبولٍ يُذكَرُ على أرض الواقع.

جدير بالذكر؛ أن هذا المصطلح (الدولة المدنية) قد أدى إلى حالة من التوجس والخوف، وإثار الكثير من الجدل حوله، فهناك من يرفضه بالأساس، مؤكدًا أن التمدن هو للشعوب، لا الدول، وأن هناك حالة التمدن، وصياغات التمدن، فالدولة هيكل سياسي، أما الممارسات، فهي ما تضفي عليها تلك الصفات؛ مدنيَّةً كانت، أم ثيوقراطيَّةً، أم عسكرية، كما يرى البعض أن الدولة المدنية تنطوي على فكر مضادٌ للأديان، وهذا ما جعل الأزهر الشريف يرفض استخدام مصطلح الدولة المدنية في بياناته السياسية الشرعية؛ واستبدال مصطلح: «الدولة الديمقراطية الحديثة» به، ولا شك أنه جدل يدخل في إطار التشوش المفاهيمي للكثير من المصطلحات لدينا، والتي هي بحاجة لبحث ودراسة منفصلة، ويذهب كثيرون إلى أن مدنية الدولة مفهوم يرتكز مضمونُهُ على حقيقة السيادة للأمة، فإذا ما كانت الدولة مدنية، فإن ذلك يعني: أن المواطنين فيها سواء، وأنهم أصحاب الكلمة العليا داخل تلك الدولة؛ إنفاذًا لمبدأ الشورى؛ بما يعني أن الأمة هي صاحبة السيادة.

يحاول هذا الفصل إجراء مواءمة لإشكالية العلاقة بين الدين والسياسية (الدولة المدنية، والمرجعية الإسلامية)؛ من مدخل كونها واحدةً من أهمِّ الإشكاليات التي يجب التصدي لها وحسمها؛ في محاولة لبناء نظرية سياسية جديدة، ونظرًا لاتساع هذه الإشكالية، وما يرتبط بها من مفاهيمَ وقضايا؛ فقد آثرنا الاهتمام والتركيز على دراستها من زاويتين:

الأولى: إشكالية علاقة الدين بالدولة في الإسلام (الإسلام والدولة الدينية).

والثانية: إشكالية العلاقة بين الإسلاميين والديمقراطية، على أن نتوسع دراسة بقية الإشكاليات والقضايا في دراسة أخرى مستقبلية إن شاء الله.

- **محاور البحث في هذا الفصل:**

أولًا: جدل المفاهيم: مفهوما الدولة والمدنية من منظورات مختلفة.

ثانيًا: إشكالية الدولة الدينية: علاقة الدين بالدولة في الإسلام.

ثالثًا: اجتهادات أخرى حول إشكالية الدولة الدينية.

رابعًا: الدولة الثيوقراطية في الفكر الشيعي.

خامسًا: مقولة الإسلام دين ودولة: قراءة ومراجعة ونقد.

سادسًا: جدل المدارس الثلاثة حول الدين والدولة.

سابعًا: إشكالية الإسلاميين والديمقراطية.

أولًا: جدل المفاهيم: مفهوما الدولة والمدنية من منظورات مختلفة:

الدولة المدنية مفهوم مركب من كلمتين: «الدولة»، و: «المدنية»، وهذا يستدعي الحديث أولًا عن مفهوم الدولة، قبل الدخول إلى مفهوم الدولة المدنية، وهناك الكثير من التعريفات لمفهوم الدولة منها أنها: جماعة بشرية، تعيش على إقليم معين، في ظل سلطة سياسية حاكمة، وأنماط قانونية ثابتة ومعلومة[(١)]، والدولة ـ كما يقول «**جورج بورديو**» ليست مجرد إقليم وشعب ومجموعة من القواعد الملزمة؛ بل هي شيءٌ يعلو تلك العناصر اللازمة لوجودها؛ فالدولة فكرة ابتدعها البشر لتفسير الظواهر التي يتسم بها وجود السلطة السياسية وعملها، لقد اخترع الناس الدولة حتى لا يطيعوا الناس[(٢)]، ويقول «دوفابر»: «إن لفظ الدولة يثير بادئ ذي بدء فكرة السلطة الفعالة والمحمية والمنظمة، إن الدولة هي نوع من التنظيم الاجتماعي الذي يضمن أمنه وأمن رعاياه ضد الأخطار الخارجية أو الداخلية؛ ولهذا الغرض يتمتع هذا التنظيم بقوة مسلحة، وبعدة أجهزة للردع والإكراه»[(٣)]، وتدور النظريات حول أصل ونشأة الدولة في مجملها حول ركن السلطة؛ ذلك أن ركنَي الإقليم والشعب لا يثيران جدلًا كبيرًا، أما ركن السلطة،، فهو الذي يخلق واقعة الدولة[(٤)].

لقد ظهرت لفظة: (ètate/State) في المصطلح السياسي الأوروبي في القرن السادس عشر ـ لوصفِ واقعٍ بدأت عناصره في التشكل قبل ذلك بنحو ثلاثمائة عام، وقد تميز المفهوم بتعارضه مع السيادة العالمية القديمة بأبعادها الثلاثة: الروماني، والمسيحي، والجرماني، ودلت تلك اللفظة في حينها على وجود سلطة مطلقة، ولكنها متمركزة ومحصورة ضمن حدود مرتبطة بسكان معينين، وقبل ذلك التاريخ كان المؤلفون

---

(١) طعيمة الجرف: **نظرية الدولة والمبادىء العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم**، الطبعة الرابعة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٣م، ص٣.

(٢) George burdeau: **l'etat edition du sueil**Points Essais, Paris, 2009, p7-8.

(٣) جاك دونيدو دو فابر: **الدولة**، ترجمة: سموحي فوق العادة، بيروت، دار عويدات، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م، ص٦.

(٤) يحيى الجمل: **حصاد القرن العشرين في علم القانون**، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٦م، ص١٦.

يستخدمون ألفاظًا؛ مثل: المدينة، والمملكة، والجمهورية؛ لتعريف الوحدات الإقليمية التي ماثلت الدولة في مكوناتها، وإن اختلفت عنها في بعض الوجوه(٥).

أما في اللغة العربية: فتتخذ اللفظة معانيَ مختلفة؛ فقد وردت في القرآن الكريم لوصف تداول المال؛ ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، وكذلك وصف تقلب الأيام وتداول العز والذل بين قوم وآخرين؛ ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، ويُعرِّفها معجم: «تاج العروس» بأنها: انقلابُ الزمان»، وهي الملك الذي يتغير على الدهر، ودخلت اللفظة في المصطلح السياسي العربي مع قيام الدولة العباسية (١٣٢هـ)؛ فقد قال أبو العباس ـ مخاطبًا أهل الكوفة ـ: «حتى أدركتم زماننا، وأتاكم الله بدولتنا» على أن اللفظة لم تكن تَعنِي أكثر من السلالة الحاكمة وسلطتها، أو أهل القوة المتغلبين على السلطة العامة وما يقيمونه من نظم، أما استخدامها بنفس الدلالة الحديثة الأوروبية، فيرجع إلى بدايات القرن التاسع عشر، مع انتقال النموذج الأوروبي للدولة لعالمنا العربي(٦).

هذا عن الدولة، أما مفهوم الدولة المدنية ـ كما اشتهر تعريفها ـ فهي اتحاد من أفراد يعيشون في مجتمع يخضع لنظام من القوانين، مع وجود قضاء يطبق هذه القوانين؛ بإرساء مبادئ العدل، والمبدأ الأساسي في قيام الدولة المدنية: أن يتنازل الأفراد كلٌّ منهم عن جزء من حريته الشخصية؛ من أجل تحقيق الصالح العام للجماعة، وذلك في ظل وجود سلطة عليا؛ وهي سلطة الدولة، والتي يلجأ إليها الأفراد عندما تُنتهك حقوقهم أو تُهدد بالانتهاك.

وفي تعريف آخر للدولة المدنية، هي كيان يضم جماعة من الناس الأحرار المتساويين، يرتبطون فيما بينهم بأواصر الأُخُوة، ويطيعون الحكام المستنيرين أُولِي الرعاية والحزم، الذين اتخذوهم رؤساء، ويخضعون للقوانين التي ليست إلا قواعد العدل ذاته(٧)، كما أن المدنية تعني اصطلاحًا: «فصل المؤسسات الدينية عن السلطة السياسية»، وقد تعني أيضًا: عدم قيام الحكومة أو الدولة بإجبار أيِّ أحدٍ على اعتناق وتبني معتقد أو دين أو تقليد معين لأسباب ذاتية غير موضوعية.

ولا تعتبر فلسفة المدنية ذاتها ضد الدين؛ بل تقف على الحياد منه كما يرى كثيرون؛ ففي الولايات المتحدة ـ على سبيل المثال ـ نجد الفِكرَ المدنيَّ قد حَمَى الدين

---

(٥) محمد طه عبد الحفيظ عليوة: **دور الدين في النظام الدستورى المصرى في ضوء الاتجاهات العامة للأنظمة المعاصرة**، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، إشراف: د. يحيى الجمل، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، أبريل، ٢٠١٠م، ص٥ وما بعدها.

(٦) السابق: نفسه.

(٧) عبد الوهاب الكيالي وآخرون: **موسوعة السياسة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥م، ٦/ ٥٨٧.

من تدخل الدولة والحكومة، ومنع استغلاله سياسيًّا؛ من خلال حمايته وضمان استقلاله لا العكس[٨]، في حين يعتبرها البعض جزءًا من التيار الإلحادي؛ كما جاء في الموسوعة العربية العالمية[٩].

هذا من ناحية اللغة والاصطلاح، أما من ناحية التاريخ والنشأة؛ فيمكن القول: إن فكرة الدولة المدنية قد انبثقت مع قيام الدولة الحديثة، التي تقوم على مبادئ المساواة، وترعى الحقوق، وتنطلق من قيم أخلاقية في الحكم والسيادة، وقد تبلورت عبر إسهامات متعددة من مختلف العلوم الإنسانية، وقد جاءت الدعوات الأولى للدولة المدنية في الفكر الغربي؛ كمضاد للدولة الدينية، أو الثيوقراطية في العصور الوسطى، والتي كانت تسيطر عليها الكنيسة؛ فأصبحت الكنيسة عقبة كبيرة في سبيل التطور العلمي والحضاري.

وتعد تجربة الكنيسة في العصور الوسطى التطور الطبيعي للدولة الدينية التي بدأت منذ فجر التاريخ البشري، لكن بأشكال وصيغ مختلفة ـ: لنموذج الحكم الثيوقراطي؛ فقد ذهب أصحاب الاتجاه الديني الثيوقراطي إلى أن الدولة نظام مقدس، صنعه الله تعالى بإرادته؛ ليصون حياة عباده، ويمنع عنهم الفوضى، تم فرضه على المواطنين بشكل صارم؛ لذا يسمى هذا الاتجاه بـ: «الاتجاه الحتمي»[١٠]؛ أيِ: المفروض من السماء، وأن على البشر القبولَ به، وطاعته طاعة عمياء، دون أدنى اعتراض؛ فإن فكرة الحتمية ـ التي قال بها هؤلاء ـ أدت في بعض صورها إلى القول بوجود الطبيعة القاهرة، والتي يخضع لها الإنسان، وتتحكم فيه مادياتها، كما تتحكم قوانين الطبيعة في الجمادات[١١]، ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن كلَّ الظواهر الاجتماعية والسياسية مردُّها إلى الله؛ ومن هنا كانوا يدينون بالولاء للسلطة العامة؛ باعتبارها موكَّلة من قِبل الله إلى الحكام؛ فإن هؤلاء الحكام أيًّا كانت مسمياتهم؛ ملوكًا، أو أباطرة ـ حتى ولو كان حكمهم حكمًا استبداديًّا فرديًّا أو طَبَقِيًّا ـ يمثلون ظل الله في الأرض، ولا يحق لأحد الخروج عن سلطانهم؛ لأنه بذلك يكون قد خرج عن طاعة الخالق، بينما يرى المحكومين أن هذه الممارسات والأحكام هي تشريعات مقدسة، أَلهَمَ الله بها «ظله في الأرض» من الحكام[١٢].

وعليه؛ فقد تبلورت ـ منذ فجر التاريخ ـ **نظرية**: **«تَألِيهِ الحاكم»**؛ بالخلط بين

---

(٨) (كارين آرمسترونج: **النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام**، دمشق، دار الكلمة، ٢٠٠٥م، ص١٠٢.

(٩) **الموسوعة العربية العالمية**، مرجع سابق، جزء (إ)، فقرة: (الإلحاد).

(١٠) طعيمة الجرف: **نظرية الدولة**، مرجع سابق، ص٢٣ وما بعدها.

(١١) منصور الحفناوي: **سلطة الدولة من المنظور الشرعي**، مرجع سابق، ص٢١.

(١٢) المرجع السابق، ص٢١.

الإرادة الحاكمة والإرادة الخالقة؛ فجعل الحكام من أنفسهم آلهة(١٣)، وهذا ما حدث في الحضارات القديمة عند كل من الرومان، اليونان، والهند، والصين، ومصر الفرعونية، ولعل قصة موسى وفرعون تذكرنا بذلك؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القصص: ٣٨]، ثم تطورت نظريةُ تأليهِ الحاكم؛ لتصبح **نظرية**: «**التفويض الإلٰهي**»، والتي أنزلت الحاكم من أن يكون إلٰهًا، إلى أن يكون نصف إلٰه، أو أقرب إلى منزلة ابن الإلٰه، الذي فوضه في الحكم، ويستمد شرعيته منه مباشرة؛ بدأ ذلك عند الرومان قبل الميلاد؛ إذ كان الملك في نظرهم يستمد سلطانه من السماء، فيضع القوانين والأحكام ويفسرها وفقًا لمشيئته(١٤).

وقد تطورت فيما بعد تلك النظرية لتصبح نظرية: «**الحق الإلٰهي المقدس**»، وهي نظرية تمخضت عن عقلية الكنيسة، بعد صراع مرير مع الفكر الروماني وغيره؛ ممن كان فيه الحاكم قد جعل من نفسه إلٰهًا أو نصف إلٰهًا، وقد صدر عن آباء الكنيسة مرسومٌ صاغوا فيه نظريةَ: «الحق الإلٰهي المقدس» وجعلوه دستورًا للدولة والكنيسة معًا، وقد جاء فيه: «إن الرَّبَّ وقد خلق الإنسان، خلق كذلك السلطة لتنظيم علاقات البشر؛ لأنه لا يحب لعباده الفوضى، وللسلطة الإلٰهية سيفان: سيف السلطة الدينية، وسيف السلطة الزمنية، وإذا كان الرب يودع سيف السلطة الدينية للبابا في الكنيسة، فإنه يودع بنفسه وبإرادته المباشرة سيف السلطة الزمنية للإمبراطور»(١٥).

والمدقق في هذه النظرية يرى أنها أنزلت الحكَّام منزلة المختارين من قِبل الإلٰه، المفوَّضِينَ في حكم رعاياه، كما تصبح الكنيسة صاحبة جزء من السلطة أيضًا، وهو شِقُّ السلطة الدينية؛ وكما يسمونه: سَيْفَ السلطة الدينية، ثم ظهرت بعد ذلك نظرية «**الحق الإلٰهي غير المباشر**»، التي في إطارها غدت الكنيسة صاحبة الحق في تعيين الحكام، والرقابة عليهم وعزلهم(١٦).

وعليه؛ فالمسألة إذن ليست أكثر من صراع على من له الحق الإلٰهي في حكم الشعب بنفسه أو بواسطة من يعينه، غير أنه من المؤكَّد أن كل هذه النظريات السابقة هي واقع يحتكر النطق باسم السماء، وكلها أحد مظاهر الدولة الدينية (الثيوقراطية)، والتي هي نظام حكم، يستمد شرعيته وسلطانه من الإلٰه، وتتكون فيه الطبقة الحاكمة من الكهنة ورجال الدين، الذين يعتبرون أنفسهم موجَّهِين من قِبل هذا الإلٰه.

---

(١٣) المرجع السابق، ص٢٤.

(١٤) منصور الحفناوي: **سلطة الدولة من المنظور الشرعي**، مرجع سابق، ص٢٤، وما بعدها.

(١٥) المرجع السابق، ص٢٩.

(١٦) المرجع السابق، ص٣٠.

وطعيمة الجرف: **نظرية الدولة**، مرجع سابق، ص٥٣.

وضع البابا «جريجوار» أسس المذهب الثيوقراطي؛ قائلًا: «الكنيسة الرومانية أُسِّسَتْ من قِبل الرَّبِّ وحدَهُ، والحبر الأعظم الروماني هو وحده الكليُّ بحقٍّ، ومندوبة في كل مكان أعلى من كل الأساقفة، ويحقُّ للبابا أن يعزل الأباطرة ولا تجوز محاكمتُهُ من قِبَل أيِّ شخص، ويمكنه أن يحل الرعايا من يمين الولاء للظالمين»(١٧)؛ وعليه قام البابا «جريجوار» بعزل ملك ألمانيا «هنري الرابع» عام: (١٠٧٦م)، وحَلَّ رعاياه من يمين الولاء له، وأعقب ذلك بقرار علني بحرمانه؛ ـ أيْ: طرده ـ من رحمة الله، ووقف «هنري» لمدة ثلاثة أيام أمام دير كانوسا، يلتمس من البابا العفو عنه.

كما تزايدت سلطة الكنيسة في القرن الثاني عشر، ووصلت إلى ذروتها في القرن الثالث عشر؛ فجمعت في يديها السلطتين الروحية والسياسية؛ بوجود البابا صاحب السيادة المطلقة على الأرواح، والذي يقود جيشًا من «الأكليروس» متداخلًا في الحياة السياسية؛ من خلال مبعوثِيهِ المزودين بصلاحيات كاملة؛ فدخل الملوك في تبعية الكنيسة المباشرة، التي خلقت محاكم التفتيش، ووضعت قواعد عملها، وقادت الحروب الصليبية، وأشرفت عليها في مجتمع عالمي النزعة؛ مَثَّلَ نمط الإنتاج الإقطاعي قاعدتَهُ الاجتماعيَّةَ، وسادته لغةٌ رسميَّةٌ واحدة ـ هي اللاتينية ـ لغةُ القُدَّاسِ ورجال الدين(١٨).

وفي سنة: (١٨٦٤م): أصدر البابا منشورًا، لَعَنَ فيه كُلَّ من يقول بجواز خضوع الكنيسة لسلطة مدنية، أو جواز أن يفسر أحدٌ شيئًا من الكتب المقدسة على خلاف ما ترى الكنيسة، وكذلك لأيِّ شخص يقول: «إنه حُرٌّ فيما يعتقد»، وفي منشور آخر لذات البابا، سنة: (١٨٦٨م)، قال: «إن المؤمنين يجب أن يَفْدُوا نفوذَ الكنيسة بأرواحهم وأموالهم، وعليهم أن ينزلوا لها عن آرائهم وأفكارهم»(١٩).

في تلك الأجواء انتشر مصطلحان، قامت عليهما الديانة المسيحية في ذلك التوقيت؛ هما: «المقدَّس»، و: «المدنَّس»؛ فكان المقدس: هو اللهَ، والآخرة، والرُّوح، وكان المدنَّس: هو الإنسانَ، والدنيا، والجسد، والمرأة؛ لذلك دعت الكنيسة إلى أن يتجه الإنسان إلى هذه المقدسات، ويُفنِيَ ذاتَهُ فيها، ويترك كلَّ ما عداها(٢٠)، وبالقطع؛ هذه دعوَى سلبيَّةٌ للانسحاب من الواقع دون مواجهة مشكلاته، ولعلها كانت أحد الأسباب التي أدخلت أوروبا في قرون من التخلف.

---

(١٧) جان جاك شوفالييه: **تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، ترجمة: محمد عرب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م، ص١٦٨.

(١٨) F Garrisson: **Histoire du droit et des institutions tome 2: la societe, des temps feodaux à la revolution,** Montchrestien, Universite nouvelle Precis Domat, Paris, 1998, P.80-81.

(١٩) فهمي هويدي: **الدولة الديمقراطية قبل المدنية أو الدينية**، دراسة منشورة على موقع الجزيرة، بتاريخ ١٩/٤/٢٠١١م.

(٢٠) غازي التوبة: **ما هي الدولة المدنية؟** دراسة منشورة على موقع الجزيرة، بتاريخ ١٢/٨/٢٠١٢م.

كذلك قادت الكنيسة معركة أخرى مع علماء أوروبا الذين طرحوا نظريات وأقوالًا تناقض ما قالت به الكنيسة والكتب المقدسة؛ مثل: أن الشمس مركز الكون، وهو الذي توصل إليه «كوبرنيكوس»، وهو يناقض ما تقول به الكنيسة؛ من أن: الأرض مركز الكون، وأدت هذه المعركة إلى عقد محاكماتٍ ومحاسبات لكثير من علماء أوروبا؛ بتهمة الكفر، والزندقة، والانحراف عن الدين، وقد تم إعدام الكثير منهم؛ فأدى ذلك كلُّهُ إلى انفجار أوروبا في وجه الكنيسة؛ فقامت العديد من الثورات التي جاءت رُدُودَ أفعالٍ على المواقف الكنسية الخاطئة[٢١].

وعليه؛ ظهرت العديد من الحركات السياسية في أوروبا تطالب بدولة مدنية؛ كرَدِّ فعل على سيطرة الكنيسة، فطالبت بفصل الدين عن السياسة؛ بل اتَّخذ بعض هذه الحركات توجُّهًا عدائيًّا ضد الدين بصفة عامة، فانتشرت مقولات من مثل أن الدِّينَ مكانه دور العبادة فقط، وليس البرلمان، وقصور الحكم[٢٢]، في هذه الأثناء دعا الفيلسوف الإنجليزي: «جون لوك» إلى إنقاذ الدين من تلاعب السلطة به، واستخدامه لأغراضها، ورأى أن انحياز الدولة لدين معين يشجع على النفاق والتدين الشكليِّ، فضلًا عن أنه يهدد وحدة الدولة والتعايش السلمى بين المواطنين؛ لذا فقد دعا إلى الدولة المدنية[٢٣].

من هنا؛ يمكننا القول: إن نشأة مصطلح الدولة المدنية بمضامينه الغربية بدأ مغايرًا لواقعنا؛ فقد بدأ في لحظة الطغيان الكنسي في أوروبا؛ أيْ: في مواجهة طغيان الدولة الدينية ـ دولة الكنيسة ـ وهي بيئة مغايرة لبيئتنا تمامًا؛ لهذا وجب أن نصوغ مفهومنا الخاص لهذا المصطلح؛ ليكون انعكاسًا لقِيَمنا ومرجعيتنا الدينية، مستفيدين في الوقت نفسه من التجارب الإنسانية، ومما تجدر الإشارة إليه: أن كثيرًا من مُنظِّرِى الدولة المدنية في الغرب قد شرعوا في الحديث عن ضرورة وجود بُعد أخلاقي للدولة المدنية؛ إذ يرون أنها لا تقوم فقط بقيام المؤسسات، وتحقيق المساواة بين المواطنين؛ بل تقوم أيضًا بتحقيق الرقي في السلوك الاجتماعي، الذي بمقتضاه تسود قِيَم وأخلاق أكثر تهذيبًا[٢٤].

من هنا كان التعريف المعاصر للدولة المدنية يقضي بأن يكون الرابط الاجتماعي بين الناس مدنيًّا بالأساس، لا عقديًّا ـ مع إدراك الفوارق بين هذا الطرح والطرح

---

(٢١) المرجع السابق.

(٢٢) **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق، (**الدولة الدينية**، ص١٤٤) و: (**الثيوقراطية**، ص٢٧٦).

(٢٣) أنور مغيث: **الدولة المدنية والدولة العلمانية.. هل هناك فرق؟** مقالة منشورة بجريدة اليوم السابع المصرية بتاريخ الجمعة، ٢٢ أبريل، ٢٠١١م.

(٢٤) **فهمي هويدي**: **الدولة الديمقراطية قبل المدنية أو الدينية**، مرجع سابق.

الإسلامي ـ وأن تكون وظيفة الدولة تنظيم الحياة المشتركة، وإدارة التعايش والاختلاف بما يمنع الصدام والفوضى، بينما تحترم الدولة الحريّات الفرديَّةَ في الفضاء الخاص؛ فغاية كلِّ التشريعات التي تصدر عنها وتطبَّقُ باسمها ـ تنظيمُ الفضاء العام، وإذا تجاوزت ذلك، أصبحَتْ دولةً عقديَّةً؛ تتدخَّل في ضمائر الناس ووجدانهم، لقد توصلت البشرية عبر تاريخها الطويل وتجاربها المتنوّعة إلى أنَّ التعدُّديَّةَ هي القاعدة، وأنَّ وظيفة الدولة هي إدارة التعدُّدِ، لا جعلُ المواطنين نمطًا واحدًا[٢٥]، فتعايُشُ البشر بين بعضهم بعضًا يستند إلى قواعدَ مدنيَّةٍ لإدارة الاختلاف بينهم، لا لإلغائه.

لقدِ اعتبر الفكر السياسي الحديث والمعاصر أن تأسيس الدولة المدنية كفيلٌ بسيادة روح التسامح والتعاون؛ من أجل العيش المشترك؛ من خلال تأسيس أجهزة مستقلة ومحايدة، خارجة عن تأثير القوى والنزعات الفردية أو المذهبية، تستطيع أن تنظم الحياة العامة، وأن تطبق القانون على جميع الناس، بصرف النظر عن انتماءاتهم ومعتقداتهم، وأن ذلك سيؤدي في النهاية إلى سيادة السِّلم الاجتماعي بين أفراد الشعب الواحد.

من الجدير بالذكر؛ أن هناك كثير من الباحثين الذين يرون أن مبدأ مدنيّة الدولة في مجتمعاتنا الإسلامية الحالية يواجه تحدّيات كثيرة؛ منها: أنَّ الكثير من قطاعات الإسلام السياسي ترفض هذا المبدأ من الأصل، أو تقبل الكلمة، وتراوغ في المضمون؛ ومن هذه المراوغات: أن تؤسِّسَ حزبًا مَدَنِيًّا لا يعدو كونه مجرَّدَ ذراع سياسية للجماعة القائمة على أساس ديني، أو تجعل زعيم الحزب الممسك بالشرعية الدينية في نظر أتباعه أعلى مقامًا من الشخصية التي تتولى تسيير الدولة تفويضًا من الشعب، وهذا ما يهدد المجتمع بحالة من الاستقطاب الحادِّ التي تنتهي بفشل التجربة السياسية؛ وعليه فمبدأ مدنية الدولة ـ وكما يرى هؤلاء الباحثون ـ يُمثِّلُ إضافة ضرورية في المجتمعات العربية والإسلامية؛ لتجاوز المأزق التاريخي والثقافي والأيديولوجي الذي مرت به الأمة في أغلب فترات تاريخها[٢٦].

وإذا ما عدنا للفكر الإسلامي الحديث، سنجد أن الإمام محمد عبده اعتَبَرَ ـ كما سبق تقريره ـ أن قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها أصلٌ من أصول الإسلام، ورأى أن الإسلام: «هَدَمَ بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسمٌ ولا رسمٌ، وأنه ليس لمسلم ـ مهما علا كعبه في الإسلام، ومهما انحطت منزلته فيه ـ إلا حقُّ النصيحةِ والإرشاد، وأن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي؛ إذِ الأمَّة هي التي تُنَصِّبُهُ، وهي صاحبةُ الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من

---

(٢٥) محمد الحداد: **ولكنْ ما معنى «الدولة المدنيّة»؟** مقالة منشورة بجريدة الحياة: الأحد، ٢ مارس، ٢٠١٤م.

(٢٦) المرجع السابق.

جميع الوجوه»[٢٧]، وهي رؤية تقدمية تنويرية، يمكن البناء عليها؛ لتأسيس دولة مدنية حديثة بمرجعية إسلامية وفقًا لرؤية الأمة.

إذن ـ وفي التحليل الأخير ـ فالدولة المدنية بشكلها المعاصر ليست بالضرورة نقيضًا للدين، ولا تستبعده، فعلى الرغم من أنها قد بدأت متخاصمة مع الدين، ورافضة للمرجعية الدينية والأخلاقية، إلا أنه يمكن ترويضها لتتصالح معه من خلال إكسابها مرجعية قيمية وأخلاقية؛ بحيث لا تَعنِي تنحية الدين؛ بل ترك الناس وما يعبدون، شريطة عدم الإضرار بحريةِ أو عقائدِ الآخرين أو بالسلم المجتمعي.

وبعد؛ فهذا وقت الحديث عن أُولى الإشكاليات التي يجب حسمها، والتي تقف عائقًا أمام قيام دولة مدنية حديثة، منبثقة من القيم والمقاصد العليا للشريعة، وهي إشكالية: علاقة الإسلام بالدولة الدينية.

ثانيًا: إشكالية الدولة الدينية: علاقة الدين بالدولة في الإسلام:

يثير عنوان هذا المبحث تساؤلًا تُشكِّل الإجابة عليه حَسمًا لإشكاليةِ: مدنيَّةِ الدولة في الإسلام، وهو: ما طبيعة الدولة في الفكر الإسلامي؟ هل هي دولة مدنية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، أم أنها دولة دينية؛ على غرار دولة الكنيسة في العصور الوسطى، أم إنها بين هذا وذاك؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه في الصفحات القادمة؛ إذ نتناول بشيء من التفصيل إشكالية الدولة الدينية (الثيوقراطية) في الإسلام، وأبرز الأطروحات في هذا الشأن.

بدايةً؛ يجب أن نُقِّرَ أن الدولة في الفكر السياسي الإسلامي في صدر الإسلام (الخلافة الراشدة) يصعب وصفها بأنها دولة «ثيوقراطية»؛ بالمعنى المعروف للكلمة؛ فالدولة الثيوقراطية ـ كما سبق تعريفها ـ دولةٌ تتحكم في الناس باسم الحق الإلٰهي؛ عبر سيطرة مجموعة من رجال الدين أو أحدهم على مقاليد الحكم، في حين أن الرؤية الإسلامية للدولة تقوم بالأساس على عدم إعطاء أيِّ امتيازات لرجال الدين، كما لا يحق لهم ادعاء أنهم يمثلون إرادة الخالق في الدنيا[٢٨][٢٩][٣٠].

---

(٢٧) فهمي هويدي: **الدولة الديمقراطية قبل المدنية أو الدينية**، مرجع سابق.

(٢٨) يوسف القرضاوي: **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر**، مرجع سابق، ص٣٠.

(٢٩) لا أحد ينكر أن الدولة الإسلامية بعد الخلافة الراشدة تحولت من دولة مدنية إلى دولة تقوم على أساس استخدام الدين؛ غطاءً سياسيًّا؛ لإضفاء شرعية زائفة على الحاكم؛ إذِ احتكرت الطبقة الحاكمة تفسير وتأويل النص الديني بما يتفق مع هواها السياسي، وهذا يقترب بشكل واضح بمفهوم الدولة الدينية، وقطعًا: هو انحراف عن الرؤية الإسلامية الحقة.

(٣٠) يستثنى من هذا التصور: عموم الفكر الشيعي الذي يعطى رجل الدين مكانة أقرب إلى القداسة، وهي الرؤية التي رفضها رواد فكر النهضة الشيعية السابق تناولهم.

إذ إن الكيان السياسي للمسلمين تأسَّسَ في بدايته ـ وحتى نهاية حقبة الخلافة الراشدة ـ على ملامحَ تُقارِب بشكلٍ كبير فلسفة العقد الاجتماعي بمفهومه الحديث؛ فجعل الأمة هي مصدرَ الشَّرعيَّةِ السياسيَّةِ من خلال تطبيق مبادئ: البيعة، والشورى، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ومن ناحية أخرى؛ منح معتنقي سائر الديانات الأخرى حقوقَ مواطنةٍ متقدمة جِدًّا قياسًا بواقعها التاريخي.

ذهبت المدرسة الاجتهادية ـ كما سبق تقريرُهُ ـ إلى أن وثيقة دستور المدينة أعلَتْ كثيرًا من قيمة ومبدأ المواطنة في الدولة الجديدة[٣١]، بشكل لم يكن معهودًا في ذلك الوقت؛ فأنها مثلت إطارًا عامًّا احتوى المسلمين وغيرهم من معتنقي الديانات الأخرى؛ كمواطنين في هذه الدولة، لهم حقوق، وعليهم واجبات مبنية على مبدأ المساواة؛ من هنا كانت الدولة في الإسلام تتناقض مع الدولة الدينية «الثيوقراطية»؛ حيث إنها لا تقوم بإعطاء المسلمين خاصية تميزهم عن غيرهم من باقي الديانات[٣٢]، ولعل ذلك الفهم هو الذي دَفَعَ مكرم عبيد (السياسي المصري القبطي الشهير في العصر الحديث) إلى أن يقول مقولته المأثورة: «أنا مسيحيُّ العقيدةِ مسلمُ الجنسيَّةِ والوطن».

وإقرارًا بالواقع؛ فإنه على الرغم من أن كتب الفقه الإسلامي كانت تخصِّصُ أبوابًا لأهل الذمة؛ تنظم أحوالهم، وتحدد حقوقهم وواجباتهم في ظل الدولة الإسلامية، إلا أنه للأسف لم يتم تطوير هذا الفقه؛ بل انتكس وتراجَعَ، فنَمَا بشكل سلبيٍّ مناقضًا لمقاصد الشريعة فيما يتعلق بالمواطنة؛ فاستُخدِمَ لأغراضٍ ومصالح سياسية واقتصادية واجتماعية بشكل معارض لأصل المبدأ الشرعي؛ وخصوصًا بعد حركة الفتوحات الإسلامية، وارتباط هذا المبدأ بمصالحَ جناها الكثيرون؛ من خلال تأويل أحكامه حول أهل الذمة؛ لتوفير عائدٍ ماديٍّ أكبرَ؛ فعلى سبيل المثال: لم يتم رفع الجزية في وقت من الأوقات في الدولة الأموية عن الذين أسلموا حديثًا، وهذا ما يُعدُّ تراجُعًا كبيرًا مقارنة بفكر وفقه وممارسة حقبة الخلافة الراشدة.

بدأ الفكر الإسلامي يتَّجِهُ بشكل تدريجي نحو ما يشبه الحكم الديني في مرحلة ما بعد عصر الخلفاء الراشدين؛ فاكتسب رجال الدين ـ وبخاصة القريبين من الأنظمة الحاكمة ـ وَضعًا خاصًّا، وفي المذهب الشيعي تبلَّوَرَ مفهوم الإمامة، ثم «الوليِّ الفقيه»، الذي أُضفيت عليه هالة من العصمة؛ فاحتكر من خلالها تفسير النص الديني، وفرض رؤيته على الجميع، وهذا ما نجده ـ لكن بصورة أقل وطأة ـ لدى أهل السُّنَّة والجماعة، فيما يعرف بـ: «الحاكمية لله»، والتي من خلالها حاول البعض فرض رؤيتهم وتفسيرهم

---

(٣١) محمد سليم العوا: **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٥٥.

(٣٢) تنص المادة ٢٥ من الوثيقة على أن: «يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم»، شمل هذا الوضع جميع القبائل اليهودية بالمدينة؛ (المواد ٢٥ ـ ٣٥).

الديني الخاص؛ على اعتبار أنها حكم الله[٣٣].

وفي العصر الحديث: ارتبطت فكرة الدولة الدينية بمفاهيم شائهة للسيادة ـ والتي سبق تناولها ـ وتحديدًا مدارسها القائلة: إن السيادة لله، دون تحديد آلية ممارستها، أو لرجل الدين، أو الوليّ الفقيه، وكان من أبرز المنظِّرينَ لهذا الفكر: أبا الأعلى المودوديُّ (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩م)، الذي رفع شعار: «الحاكمية لله»؛ في سبيل خلق وطن منفصل للمسلمين في القارة الهندية؛ حيث كانت الهند تعيش في مخاض سياسي، وكان المسلمون يتجاذبهم **رأيان: الرأي الأول**: يتمثل في حزب المؤتمر الحاكم، الذي يدعو إلى دولة قومية لكل الديانات، **ورأيٌ آخر**: يدعو إلى انفصال المسلمين في دولة خاصة بهم ـ تبناه محمد علي جناح ـ وفي ظل صراع سياسي في مصر، رفع سيد قطب ـ الذي ينسب إليه ذيوع فكرة الحاكمية ـ نفسِ الشعارِ؛ متأثّرًا بالمودودي، وكردٍّ فعل للصراع السياسي الأيديولوجي في مصر، الذي كان الإسلاميون أحد طرفيه.

ومما لا شك فيه أن أفكار سيد قطب جاءت متأثِّرةً أيضًا بصورة أو بأخرى بأفكار حسن البنا مؤسِّسِ جماعة الإخوان المسلمين؛ لذا كان من الأهمية بمكان التعرض لأفكار واجتهادات هؤلاء الثلاثة حول الحاكمية؛ في محاولة لسَبرِ أغوار هذا الفكر، **وتتبع مراحل تطوره:**

أ ـ أبو الأعلى المودودي:

يعدُّ الداعية الإسلامي الباكستاني: «أبو الأعلى المودودي» أوَّلَ مَنِ استخدَمَ مفهومَ ومصطلح: «الحاكمية»[٣٤]؛ إطارًا جامعًا للدولة الإسلامية التي دعا إليها، وبصفةٍ عامَّةٍ: تتمحور الخصائص الأولية لتلك الدولة ـ وَفقًا لفكر المودودي ـ حول **ثلاث خصائص رئيسة:**

١ ـ ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة ـ نصِيبٌ منَ الحاكمية؛ فإن الحاكمَ الحقيقيَّ هو اللهُ، والسلطةَ الحقيقيَّةَ مختصَّةٌ بذاته تعالى وحدَهُ، والَّذينَ من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطان الله.

٢ ـ ليس لأحد من دون الله شيءٌ من أمر التشريع، والمسلمون جميعًا ـ ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا ـ لا يستطيعون أن يُشَرِّعُوا قانونًا، ولا يَقدِرُون على أن يغيروا شَيئًا مما شَرَعَ الله لهم.

٣ ـ الدولة الإسلامية لا يؤسَّسُ بنيانُها إلا على ذلك القانون المشرَّع الذي جاء به النبيُّ من عند ربه، مهما تغيرت الظروف، والأحوال، والحكومات التي بيدها زمام

(٣٣) راجع: عبد الإله بلقزيز: مرجع سابق، ص٢٠٢.

(٣٤) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص١٩٢.

الدول، ولا تستحق طاعة الناس إلا من حيث إنها تحكم بما أنزل الله، وتُنفِّذُ أمره تعالى في خلقه[(٣٥)].

والملاحظة الأساسية حول تلك الأفكار: أنها قد تؤدي في حالة تطبيقها إلى إنتاج طبقة سياسية دينية (ثيوقراطية) تتمتع بسلطة مطلقة مستمدة من: «الإنابة الإلٰهية»، سلطة لا تقبل النقد أو المحاسبة؛ لأنها - وَفقًا للمودوديّ - ستحكم باسم الله، لذا يقول المودودي - في موضع آخر -: «إنه لا يصح إطلاق كلمة التجربة السياسية على نظام الدولة الإسلامية؛ بل أصدق منها تعبيرًا كلمةُ: «الحكومة الإلٰهية»، أو: «الثيوقراطية»[(٣٦)]، وفي المقابل: لم يتطرق المودوديُّ إلى كيفية تجنب خطر وسلبيات هذا الطرح، أو إلى كيفية تطبيق شرع الله، ومَنِ المخوَّلُ بتطبيقِهِ؟ وما سلطة مَن يقوم بهذا التطبيق؟

جدير بالذكر؛ أن أفكار المودودي قد جاءت بالأساس من أجل الدعوة إلى استقلال مسلمي الهند في دولة خاصة بهم: «باكستان»؛ فكان يرى أن الإسلام لا يكون مُمكَّنًا إلا بدولة إسلامية، ولأن المفكر هو بالضرورة ابن واقعِهِ، ومعطيات عصره، والظروف المحيطة به، فالمودودي عاش لحظة تاريخية حاسمة بالنسبة لوطنه؛ إذ كان واقعًا تحت ضغط سياسي وطني لإقناع المسلمين بالانفصال عن الهند، هربًا من الاضطهاد الديني الذي طالما عانَوه؛ فدعا إلى إقامة دولة إسلامية خالصة؛ تكون فيها شريعة الله هي الحاكمة، وذلك دون تقنينٍ واضحٍ ومحدَّدٍ، ودون ردِّ الأمر إلى الأمَّة، فوقع في براثن ذلك الفكر الأقرب إلى «الثيوقراطية».

ب - حسن البنا:

شهدت فكرةُ الدولة الإسلامية تحوُّلًا جوهريًّا على يد «سيد قطب»؛ حيث تلامست إلى حد كبير مع الدولة الدينية، لكنها وجدت بعض مقدماتها في فكرة الدولة الإسلامية عند الإمام البنا[(٣٧)]؛ فقد فسَّرَ الكثيرون رؤية البنا حول الدولة الإسلامية من هذا المنطلق؛ بل وأسَّسُوا عليها منظومتَهُمُ الفكريَّةَ السياسيَّةَ الثيوقراطيَّةَ؛ انطلاقًا من فكرة: «الإسلام دين ودولة»، وهي فكرة خرجت من رحم مقولة البنا الشهيرة: «الحكم (أي: الدولة)، معدودٌ في عداد الأصول والعقائد، لا في عداد الفروع والفقهيات»[(٣٨)].

وفي المقابل؛ واجهت هذه الفكرة نَقدًا شديدًا من قِبَل الكثيرين؛ إذ اعتَبَرُوا تلك

(٣٥) أبو الأعلى المودودي: **نظرية الإسلام السياسية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩م، ص٢٩.
(٣٦) عبد الإلٰه بلقزيز، مرجع سابق، ص٢٠٥.
(٣٧) المرجع السابق، ص١٩٢.
(٣٨) راجع كُلًّا من: حسن البنا: **رسالة المؤتمر الخامس**، مرجع سابق.
علاء النادي: **الإخوان المسلمون والدولة... الرؤي والإشكاليات**، مرجع سابق.

المقولةَ (الإسلام دين ودولة) غيرَ ذاتِ معنًى كبيرٍ؛ لأن الاصطلاح غير محدَّدٍ؛ فالتسليم بذلك القول يؤدِّي إلى احتمال الانزلاق إلى نظرية سياسية مخالفة للقيم السياسية الشرعية، وهذا حتمًا ما سيقود إلى مفهوم الدولة الدينية (الثيوقراطية)[٣٩].

فصيغة: الإسلام دين ودولة - وفقًا لهؤلاء - كان قد صَكَّهَا مؤسِّسُ «جماعة الإخوان المسلمين» بالأساس؛ من أجل الرَّدِّ على دعاة الفصل بين الدين والدولة من العلمانيين المدافعين عن صيغة الدولة الوطنية، وكان من أبرزهم: الشيخ علي عبد الرَزاق[٤٠]، ويذهبون إلى أن «البنا» كان يهدف من شعار: «الإسلام دين ودولة» إلى ضرورة أن تكون المرجعية في النظام السياسي والقانوني بالمقام الأول هي للشريعة الإسلامية، وضد أن تكون العلمانية هي المرجعية، ويستندون في ذلك إلى أن: «الإخوان المسلمون» على الرغم من أنهم اتَّخَذُوا شعار: «الإسلام هو الحل»، وكذلك شعار: «الإسلام دين ودولة» -: هدفًا لهم، إلا أنهم لم يجعلوا من هدفهم هذا حاجزًا يمنعهم من الانخراط الإيجابي والواقعي في الحياة السياسية المدنية؛ فقد اعترفوا بالدساتير الوضعيَّةِ، وشاركوا في العملية السياسية والبرلمانية، مع تأكيدِهِمُ الدائمِ على تطلُّعِهِم لإقامة دولة إسلامية[٤١].

وهي في اعتقاد البعض رؤية تقدمية من قبل أعضاء جماعة الإخوان المسلمين؛ في تفسيرهم لمقولات إمامهم حول علاقة الدين بالدولة؛ إذ إنها ابتعدت كثيرًا عن هاجس الدولة الدينية، غير أنها لا تزال يكتنفها الكثير من الغموض؛ إذ إن الأمر بحاجة إلى الكثير من المراجعات والاجتهادات؛ حتى يتم تقنينها وتأطيرها بشكل علمي، يمكن من خلاله إدراك الحدود الفاصلة بين ما هو ديني وما هو مدني، وإلا كانت حتمية السقوط في فخ الدولة الدينية، ولعل تجارب الإخوان في الحكم - كما سبق تقريره - قد بعثت الكثير من القلق لدى عديدين، وأكدت على وجود هوة واسعة بين الفكر والممارسة.

ج - سيد قطب:

يرى «سيد قطب» أن المخرج من مأزقنا الحضاري هو بناء دولة تكون فيها الحاكمية لله وحده؛ وفقًا لمقتضى النصِّ القرآنيِّ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]؛ فلكي يكون الإسلام دِينًا ودولة، «لا يمكن أن يعيش المسلمون إسلامَهم فيما نظام الحكم مشدودٌ إلى غير دينِهِم»؛ فالإنسان الذي يعيش في دولة لا تؤمن بمعتقداته

---

(٣٩) Abdallah Laroui, **Islamisme, modernism, Liberalisme: Esquisses critiques** (Casablanca: Center culturel arabe, 1997),p. 179.

مشار إليه في: عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص١٩٢.

(٤٠) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص١٩٢.

(٤١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الفردية، يصاب بداء الفصام: «الشيزوفرينيا»[٤٢].

ويقوم الخطاب السياسي «القطبي» بصفة عامة على ثنائية حادة: المجتمع الجاهلي، مقابل المجتمع المسلم؛ إذ يُعرِّفُ المجتمعَ الجاهليَّ بأنه: «كلُّ مجتمع غير المجتمع المسلم، أو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، فالمجتمعات غير المسلمة هي مجتمعات جاهلية؛ لأنها تَمنَحُ أخصَّ خصائص الإلوهية لغير الله، فتَدِينُ بحاكميَّةِ غير الله، وتتلقى من هذه الحاكمية نظامَها، وشرائعَها وقِيَمَها، وعاداتِها، وكل مقومات الحياة؛ فالمجتمعات الجاهلية عند «قطب» هي عبودية الناس للناس؛ بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله»[٤٣][٤٤]، ويرى قطب أنه لا يكفي أن يكون الإسلام عقيدة المواطنين في المجتمعات لكي تعد مجتمعات إسلامية؛ بل يجب أن يتم تطبيق الإسلام بصورة كاملة، ولا مجال في ذلك للحلول الوسط؛ «فلا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام بمنهجه وقانونه، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية، وليس بعد الحق إلا الضلال»[٤٥].

وحول جذور فكر قطب: يذهب «طارق البشري»، إلى أنها توجد في التنظيم الخاص الذي أسسه الإخوان المسلمون في الأربعينيات؛ لأغراض أمنية تتعلق بحماية التنظيم السياسي من قمع السلطة، والذي تحوَّلَ إلى ما يُشبِهُ المنظمة العسكرية المغلقة؛ مما دفع شباب الإخوان إلى الاهتمام بالنشاط الأمني على حساب العمل السياسي الشرعي، ويرى «البشري» أن الفجوة بين فكر «البنا» و: «قطب» كبيرة، ففِكر «حسن البنا» فكرُ انتشارِ وذيوعٍ وارتباطٍ بالناس، وفِكرُ «سيد قطب» فِكرُ مجانبةٍ ومفاصلةٍ، وفكرُ امتناعٍ عنِ الآخرين، ويؤكِّدُ «البشري» على أن واقعية «البنا» السياسية هي ما دفعته إلى تأسيس حركة أرادها أكبر من حركة سياسية، بل هي حركة ثقافية وتربوية وعقائدية، أما فِكر «سيد قطب»، فيرى أن الجماعة هي حركة سياسية، تشكل كتائب تعمل على إقامة المجتمع الإسلامي، وباختصار: أنتج «البنا» فِكرًا سياسيًّا، بينما أنتج «قطب» بيانًا سياسيًّا قتاليًّا[٤٦].

---

(٤٢) المرجع السابق، ص١٩٣.

(٤٣) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص١٩٦.

(٤٤) يعتمد قطب في خطابه على مجموعة من المفاهيم (الجاهلية ـ الحاكمية ـ الجماعة ـ المنهج ـ الثقافة ـ المجتمع ـ الأمة)، ويمنحها بُعدًا يجعل منها عوائق وصعوبات، أكثر منها مفاهيمَ.

راجع: تركي علي الربيعو: **الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦م، ص١١٠.

(٤٥) سيد قطب: **معالم في الطريق**، مرجع سابق.

(٤٦) راجع: طارق البشري: **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ص٣٢ وما بعدها.

عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص١٩٤.

ولا شكَّ أنَّ أفكارَ «سيد قطب» قد مثَّلَتِ الركيزةَ الأساسيَّةَ التي انطلق منها فكر التيار الجهاديِّ في سوريا في السبعينيات من القرن الماضي، وحركات التكفير والهجرة في مصر، وغيرها من الحركات التي تبنت فكر القوة، ومفاهيم الجهاد الخاطئة لإقامة: «دار الإسلام في بلاد المشركين».

وأخيرًا؛ يُعرِّفُ «قطب» الحاكمية ومدلولاتها؛ بقوله: «إن مدلول الحاكمية في التصور الإسلامي لا ينحصر في تَلقِّي الشرائع القانونية من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها، والحكم بها دون سواها، إن شريعة الله تَعنِي: كلَّ ما شَرَعَهُ الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة»، ووَفقًا لهذا المفهوم الواسع، فالشريعة ليست قوانينَ ولا حتى مبادِئَ حكم، ونظام للسياسية؛ إنها ـ بالإضافة إلى ذلك ـ نظامٌ اجتماعيٌّ وأخلاقيٌّ ومعرفيٌّ؛ فالدولةَ ـ عند قطب ـ لا تَستَمِدُّ شرعيَّتَها من المحكومين؛ بل مِنَ الدِّين، ومنَ الدِّينِ فقط[٤٧].

ولكن التساؤل الذي يطرح نفسه الآن: أيَّةُ رؤيةٍ للدِّين يمكن اعتمادُها مرجعيَّةً للنظام الحاكم؟

لا شكَّ أن ترك الأمر هكذا دون تحديد وتقنين هو ما يزيد من قابلية تحول الدولة الإسلامية كما يقترحها «قطب» إلى دولة دينية؛ إذ سيحاول النظام السياسي المسيطر على هذه الدولة فرض رؤيته للدين على الآخرين.

ثالثًا: اجتهادات أخرى حول إشكالية الدولة الدينية:

نعتقد أنه من المناسب ـ بعد استعراض تلك إشكالية: علاقة الإسلام بالدولة الدينية ـ أن نتناوَلَ الاجتهاداتِ المقاصديَّةَ التي قُدمت في التاريخ المعاصر، والتي حاولت التأكيد على مدنية الدولة في الإسلام؛ من خلال تأصيل فقهي، من شأنه أن يُقدِّم رؤية متطوِّرةً، تستطيع بها الأمة أن تواجه وتُلبِّيَ احتياجاتها، ومستجدات واقعها، دون الانقطاع عن جذور الشريعة ومقاصد الفقه من ناحية، أو إهمال للتجربة الإنسانية في عمومها من ناحية أخرى.

فيرى علال الفاسي أن: «السلطة الكَنَسيَّة غير موجودة بالمرة في الإسلام، والسلطة إنما هي للشعب؛ فما يراه المسلمون حَسَنًا، فهو عندَ الله حَسَنٌ»[٤٨]، غير أنه يؤكِّدُ أن الدِّينَ والدولة لا ينفصلان في الإسلام؛ «فالدين في الدولة الإسلامية لا يمكن أن ينفصل عن الدولة؛ بل هما توءمان»[٤٩]؛ لهذا رَفَضَ هذا الفصلَ؛ إذ يرى أن الفصل

(٤٧) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص٢٠٨.

(٤٨) علال الفاسي: **النقد الذاتي**، مرجع سابق، ص١٠٤.

(٤٩) علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مرجع سابق، ص٢١٦.

بينهما على النحو الذي عرفَتْه أوروبا لا يصدق على حال الإسلام في شيء[50]، غير أنه يميز في الإسلام بين ما كان دعوة عامَّة وخطابًا للبشر جميعًا، وذلك شأن المبادئ والكليات، وما كان متعلقًا بأمور التدبير البشري، الذي يقبل التبدل ويخضع لمقتضيات شتَّى؛ يقول الفاسي: «تُرِك للمسلمين حق النظر في كل ما هو من شؤون الحياة وما يسمى عند علماء الإسلام بالمصلحيات؛ أيْ: المسائل الراجعة للمصلحة العامة، والتي تتطور بحسب تقلباتها وجودًا وعدمًا؛ كما يقولون، وفي مقدمة هذه المصلحيات: ما يتعلق بشؤون الدولة، وأنظمتها، وشكل الحكم الذي تختاره الأمة لنفسها؛ ومعنى هذا: أن الإسلام وَجَّهَ المسلمين نحو الحياة الاستشارية»[51].

أي: إنه يرى تعذُّرَ الفصل في الإسلام بين الدين والدولة في مستوى الاعتقاد الروحي، إلا أنه يجب الفصل بين الدين والدولة في مستوى الفعل السياسي والتدبير البشري؛ ومن هنا: استطاع الفاسي دفع التعارض بين مقتضيات القول الفقهي في حدوده الضيقة، وبين ما يستدعيه الفكر السياسي الحديث[52]، ومن ثم يدعو للانتباه إلى **نقطتين**: «**الأولى**: أن كونَ الحكم لله ـ وهو مناط كل تدبير في شؤون الحياة ـ أمرٌ مفروغ منه بالنسبة للمسلمين، **والثانية**: أن السلطة للأمة؛ بحيث إنها هي التي تتولَّى تعيين أهل الحل والعقد منها، بالطريقة التي تقتضيها التطورات الاجتماعية والاقتصادية؛ وذلك بمقتضى جعل شرعي، وبناء على هذا: فيكون سند الحكم في الدولة الإسلامية: إرادة الشعب المسلم، وسند الأمة في الحصول على هذه السلطة هو الدستور المكتوب، والذي هو القرآن، فيكون الإسلام بذلك قدِ اعترَفَ لمجموع الأمة بما اعترف به رجال الدين السابقون للملوك والرؤساء أو بعض الطوائف»[53].

وعليه؛ فأمور الحكم من القضايا التي تركها الله للمسلمين؛ لِيُطوِّروها بما يناسب متغيرات واقعهم؛ يقول الفاسي: «الإسلام ترك للمسلمين حقَّ النظر في كل ما هو من شؤون الحياة، وما يسمى عند علماء الإسلام (بالمصلحيات)؛ أيِ: المسائل الراجعة للمصلحة العامة، والتي تتطور بحسب تقلباتها وجودًا وعدمًا؛ كما يقولون؛ وفي مقدمة هذه «المصلحيات»: ما يتعلق بشؤون الدولة، وأنظمتها، وشكل الحكم الذي تختاره الأمة لنفسها؛ ومعنى هذا: أن الإسلام وَجَّهَ المسلمين نحو الحياة الاستشارية التي تجعلهم يفكرون في مصيرهم، ومآلِ أساليبهم؛ على ضوء التجارب الإنسانية المختلفة،

---

(٥٠) علال الفاسي: **النقد الذاتي**، مرجع سابق، ص١١٨.

(٥١) المرجع السابق، ص١٢٥.

(٥٢) سعيد بن سعيد العلوي، محاضرة بعنوان «**فكرة الدولة عند علال الفاسي**»، اللجنة الثقافية لمؤسسة علال الفاسي، البرنامج الثقافي لسنة ٢٠١٤م، الجمعة ٢١ مارس ٢٠١٤م.

(٥٣) علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مرجع سابق، ص٢١٩.

وفي تجرد عن الأهواء، وتمسك بالحق والعدل»[٥٤].

ويرى **محمد عمارة** أن السلطة الدينية تعني: «ادعاء الإنسان لنفسه صفةَ الحديث باسم الله، وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين أو بأمور الدنيا، سواء كان هذا الادعاء من قبل فرد، يتولَّى منصبًا دينيًّا أو منصبًا سياسيًّا، وهو ذات ما تقتضيه نظرية: «الحق الإلٰهي»؛ في تعبيرها المسيحي، والتي كانت أساسًا لنشوء الدولة الدينية، وينفي «عمارة» أن يكون الإسلام قد شرع لمثل هذه السلطة الدينية، أو أن تكون مذاهبه أو تياراته الفقهية والفكرية قد قالت بها، كما يرى أن الحاكمية يُعدُّ إحداثًا في المفهوم الإسلامي للسياسة؛ فدعاة الحاكمية زعموا أن السياسة ونظام الحكم في الإسلام هما من أصول الدين؛ ومن ثم فهما دين ووحي، لا دخل لإرادة الإنسان فيه، والحقيقة أن أصول الدين منحصرة في ثلاثة فقط: الألوهية، والنبوة، واليوم الآخر، ويَستشهد برأي الإمام محمد عبده أنه ليس في الإسلام سلطة دينية، باستثناء سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر[٥٥].

في الإطار نفسِهِ يحاول **فهمي هويدي** التفريق بين الدولة الإسلامية والدولة الدينية؛ فالدولة الدينية تقوم على فكرة أن الله هو مصدر السلطة، أما الدولة الإسلامية، فإن الله فيها هو مصدر القانون، بينما الأمة هي مصدر السلطة؛ فلا حصانة ولا عصمة لحاكم، وإنما القانون فوق الجميع والحاكم في مقدمتهم[٥٦].

ويرى **طه عبد الرحمٰن** أن الدولة في الإسلام دولة مدنية؛ وإنما الإشكالية في عدم حسم العلاقة بين الدين والسياسة لدى الإسلاميين؛ فهي عندهم: «إما أن تكون علاقة تداخل، وهي على قسمين: إما اندراج الدين في السياسة؛ وهم أهل التَّسْيِيسِ، وإما اندراج السياسة في الدين؛ وهم أهل التدين، وإما أن تكون علاقة تماثل، وتضم أهل التحكيم؛ وهم القائلون بالحاكمية، وأهل التَّفْقِيهِ؛ أيْ: من يقول بولاية الفقيه[٥٧]؛ وعليه دعا إلى تأسيس علاقة جديدة فيما بينهما؛ هي علاقة تمايُزٍ ـ أيْ: لا فصل ولا وصل ودمج؛ من منطلق أن الدين يشتمل على **شقين**: **الشِّقِّ الأَوَّلِ**: هو العبادات، **والشق الثاني**: هو التدبير، الذي منه السياسة، وأن أمره متروك للبشر في حدود مرجعية الدين وقيمه العامة.

ويذهب **برهان غليون** إلى أن الدولة الإسلامية لا تَعنِي أن السلطة فيها معصومة وملهَمة من قِبَلِ الله، كما أنها لا تقوم بتطبيق أحكام العدل الإلٰهي، ولا تتطابق في

---

(٥٤) علال الفاسي: **النقد الذاتي**، مرجع سابق، ص١١١.

(٥٥) عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص٢٠٩.

(٥٦) فهمي هويدي: **الإسلام والديمقراطية**، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣م، ص١٨٤.

(٥٧) طه عبد الرحمٰن: **روح الدين**، مرجع سابق، ص٣١٩.

بنيتها وأهدافها وطرق ممارستها للحكم مع نموذج الدولة الدينية؛ بل وصف الدولة بالإسلامية ما هو إلا وصف بأنها دولة المسلمين(٥٨).

وفي أطروحته «الإسلام بين الدولة الدينيّة والدولة المدنيّة» ـ يدعو **خليل عبد الكريم** إلى ضرورة الأخذ بمبادئ الدولة المدنية السياسية الحديثة، إذا ما أردنا الدخول في عصر الحداثة، مؤكِّدًا على عددٍ منَ الفروق الجوهرية بين الدولة الدينية والدولة المدنية؛ فيبدأ بتعريف الدولة الدينية على أنها دولة «يختار رأسها الله ﷻ، بينما الدولة السياسية ينتخب الشعب أو الحزب رئيسها، أو يرث الملك عن أبيه، أو يُستولي على السلطة بانقلاب دموي أو أبي»(٥٩)، ويتابع: «**في الحالة الأولى**: يقوم على رأس الدولة نبيٌّ مُوحًى إليه، وفي **الحالة الثانية**: بَشَرٌ عاديُّونَ، رأس الدولة الدينية يُوحَى إليه بالحلول، في حين أنَّ رأس الدولة السياسية يعتمد في ذلك على عقله وتفكيره وخبرائه ومستشاريه، كما أنّ طاعة الأول فرض، بل هي محكُّ الإيمان، على عكس الأمر في حالة رأس الدولة السياسية؛ حيث لا صلة فيها بين طاعة المحكوم للحاكم وبين إيمانه، وعصيانه لا يقدح في دينه، وكذلك بالنسبة لمسألة القداسة التي يتكئ عليها الأول، بحكم الكتاب المنزل، وغيابها عن رأس الدولة السياسية، على اعتبار ارتكاز السلطة هنا على الشعب وإرادته، أو على القوة والبطش والاستبداد».

ثم إنَّ «الكتاب المقدس الذي أنزله الله على رأس الدولة الدينية خالد؛ لا يتغير حرف منه، أزليٌّ أبديٌّ، حتى رأس الدولة الدينيَّةِ ذاته لا يستطيع أن يضيف إليه، أو يحذف منه شيئًا، ولكنه يقبل التأويل، ويتسع للتفسير، أمّا في الدولة السياسية، فإنَّ الدستور الذي صنعه الشعب مُعرَّضٌ للصواب والخطأ، وفيه الحق والباطل، وتجوز الإضافة عليه والحذف منه، والتحوير فيه، والتغيير والإحلال والتجديد»(٦٠)؛ كذلك: «فرأس الدولة الدينية يُعيِّنُهُ الله، فلا يجوز عزلُهُ، أو الحدُّ من سلطاتٍ مُنِحَتْ له، في حين أنَّ رأس الدولة السياسية، بالإمكان عزله وتحديد سلطاته، ثم إنَّ مدَّة الأول لا تنتهي إلا بموته، في حين مدة الثاني «محدَّدة بالدستور والقانون»، ورأس الدولة الدينية لا يبتغي إلا مرضاة الله، في حين يبحث رأس الدولة السياسية عن رضي شعبه عنه، وإلا تمَّ خلعُهُ من منصبه ديمقراطيًّا أو بالقوة»، وهو يرى أن وفاة الرسول ﷺ قد دشَّنَتْ انتهاءَ هذه الدولة الدينية، وانقطاع شكلها، وأصبح للناس بانقطاعها «الحق في إنشاء

---

(٥٨) برهان غليون: **نقد السياسة: الدولة والدين**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١م، ص٨٥.

(٥٩) يحيى اليحياوي: **قراءة في كتاب: «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية»**، للكاتب خليل عبد الكريم، دراسة منشورة على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (www.mominoun.com) بتاريخ ٢١/ ٢/ ٢٠١٤م.

(٦٠) المرجع السابق.

دولهم السياسية التي تتوافق مع ظروفهم، ومتطلبات حياتهم، وموجبات مجتمعهم أمَّا صبغ بعض الحكام لنظم حكمهم بصبغة الدولة الدينيَّة، فإنما كان ذلك للاستفادة من مزايا هذه الأخيرة؛ لا سِيَّما فيما يتعلق بالعصمة والقداسة؛ ومن ثَمَّ الطغيان والاستبداد»[٦١].

رابعًا: الدولة الثيوقراطية في الفكر الشيعي:

إذا كان الإسلام في تصوره العام ـ وكما يؤكِّدُ كثيرون ـ يرفض صيغة الدولة الدينية الثيوقراطية، ويؤسس لحكم مدنيٍّ بكلِ ما تحمله الكلمة من معنى، فهناك ـ كما رأينا من قبل ـ بعض الرُّؤَى التقليدية لدى السُّنَّة، والتي قد يدفع تطبيقها نحو نموذج حكم أقرب إلى الدولة الدينية؛ باحتكار واعتماد تفسيرٍ ورؤيةٍ واحدة للدين، واعتبار الرؤى الأخرى خارج إطار الإيمان، أما في الرؤية الشيعية، **فقد انقسمت ثلاثةَ تياراتٍ فقهية شيعية**:

ـ **التيار الشيعي العام**: الذي تبلور في العهد الصفوي، ويعطي دَورًا لرجال الدين بشكلٍ يجعل العلاقة بين رجال الدين والسلطة أشبه بمقولة: «أَعطِ مَا لِقَيْصَرَ لِقَيْصَرَ، وَمَا للهِ للهِ»؛ أيْ: أنْ يُتْرَكَ الشأنُ السياسيُّ للسلطة الحاكمة، على أن تَترُكَ تلك السلطةُ الحاكمةُ الشأنَ الدينيَّ لرجال الدين، شريطة إضفاء الشرعية الدينية والسياسية على الحكم القائم.

ـ **التيار الثاني**: وهو تيار الوليِّ الفقيه، الذي أعطَى رجال الدين السلطتَينِ معًا: الدينية، والسياسية، بشكل قادها إلى نوع من الحكم الثيوقراطي، وخيرُ تجسيدٍ له: النظام الإيراني القائم حاليًّا.

ـ **والتيار الثالث**: **وهو التيار الاجتهادي**: الذي قدم أطروحات متطورة، اقتربت كثيرًا من مبدأ سيادة الأمة؛ وبالتالي: مدنية الدولة، غير أنه يبقى تيَّارًا فكريًّا نُخبويًّا، لم يتجسد في نظام حكم ليطبق من خلاله أطروحاته تلك.

في المقابل؛ نجد نظرية «الوليِّ الفقيهِ» هي الأكثر سيطرة وحضورًا في الواقع الشيعي ـ كما سبق تناولها ـ والتي تتماهي كثيرًا مع الطرح الثيوقراطي؛ بما تعطيه للولي الفقيه من صلاحيات؛ باعتباره نائبًا عن الإمام الغائب في قيادة الأمة، وإقامة حكم الله على الأرض؛ فهو صاحب التصور الصحيح للدين والعقيدة، وتنطلق من حتمية الحاجة إلى حكومة، وفي ذلك يقول الخميني: «إن تشكيل حكومة الرسول الأكرم ليست منحصرة ومحدودة بزمانه، فهي مستمرة أيضًا بعد رحيله؛ بسبب الحاجة إليها؛ لمنع الفوضى والفساد»[٦٢]، ويرى أن أهلية المتصدر للإمامة تتمثل في مدى انطباق شروط

---

(٦١) المرجع السابق.

(٦٢) روح الله الموسوي الخميني: **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٨٣ ـ ٨٤.

الإمامة عليه، لا في كيفية نصبة؛ فيقول: «ولئن كان الله تعالى لم يعيِّنْ شَخصًا مُعيَّنًا للحكومة في زمن الغيبة، لكن تلك الصفات التي كانت شرطًا في الحاكم من صدر الإسلام إلى زمن الإمام صاحب الزمان (ع)، هي كذلك لزمان الغيبة أيضًا، وهذه الصفات الخاصة بالعلم بالقانون والعدالة موجودة في عدد لا يحصى من فقهاء عصرنا، لو اجتمعوا مع بعضهم، لاستطاعوا إقامة حكومة العدل الشامل في العالم».

وتأسِيسًا على ذلك؛ فإن الحكومة التي يصبو إليها الخميني حكومة دينية لا يمكن للشعب - باعتباره مسلمًا - إلا أن يختارها من دون سائر أنواع الحكومات الأخرى؛ فلا يقبل هذا الفكر بالحكومة المدنية، وقد أكَّدَ على ذلك بقوله: إن هذه الحكومة هي: «حكومة إلٰهية، موافقة لحكم الله»(٦٣)، وبناء على هذه الأفكار تأسست الدولة الإسلامية في المذهب الشيعي على نموذج الدولة الثيوقراطية، وفتحت المجال أمام تطور الولاية الدينية، وتوسعها لتصبح ولاية دينية وسياسية، وانتقلت من عصمة إمام لا يخطئ، إلى عصمة دولة لا تُحاسَب من قِبل شعبِها ونوَّابِهِ؛ لأنها تعمل وفقًا لتفويض إلٰهي؛ كما يعتقد أتباع هذه النظرية.

إذن - وفي التحليل الأخير - فقد رأينا كيف أن الإسلام لا يدعو إلى الدولة الدينية الثيوقراطية، إلا أن هناك بعضَ التأويلات والتصورات والرؤى للعقيدة الإسلامية التي أُنتِجَتْ خلال مسيرة الإسلام التاريخية، سواء في المذهب السُّنِّي أوِ الشِّيعيِّ، والتي قد يقود تطبيقها إلى ما يشبه الدولة الدينية بشكل أو بآخر؛ وذلك باحتكار تفسير النص الديني، واحتكار إسقاطه على الواقع، ومن ثم فرضه على الجميع، وتكفير أيَّةِ رؤية مخالفة له، ولعل هذه الرؤية هي ما تمخض عنها الجدل في مرحلة لاحقة حول علاقة الدين الإسلامي بالدولة ككيان سياسي؛ من خلال طرح قضية: (الإسلام دين ودولة).

خامسًا: مقولة الإسلام دين ودولة: قراءة ومراجعة ونقد:

إذا كانت المدرسة التقليدية الحرفية - كما سبق بيانه - تعاني عددًا من الإشكاليات الناجمة عن الإسقاط السياسي الخاطئ لبعض المعتقدات الدينية؛ كخير القرون، وعقيدة المهدوية، فالمدرسة الإسلامية المعاصرة لديها هي الأخرى بعض المفاهيم التي تتطلب وضوحًا وحسمًا، لعل أبرزها: إشكالية: «الإسلام دين ودولة»؛ إذ تَكمُن أهمية تلك الإشكالية في أنها تُعدُّ تجسيدًا للصراع الدائر بين التيارات السياسية الإسلامية بتوجهاتها المختلفة، فمن يقول منهم: إنَّ الإسلام ليس دين ودولة، يتم إخراجُهُ من الملة من قِبل الكثير من التيارات التقليدية، ومن يحاول الاجتهاد من أجل إيجاد صيغة أكثر تعبيرًا عن مبدأ سيادة الأمة من ناحية، ومرجعية الشريعة من ناحية أخرى - يتم اتهامُهُ بأنه خالف

(٦٣) المرجع السابق، ص٨٠.

بذلك التصور الإسلامي؛ في أن السيادة لله ـ بحسب اعتقاد التيار التقليدي ـ وحَكَّم الناس فيما هو حكم الله، ولا شك أن تلك الإشكالية تقترب كثيرًا في المضمون من قضية طبيعة الكيان السياسي للمجتمع المسلم في عهد الرسول، وطبيعة نظام الحكم المتبع فيه، ويستدعي الأمر هنا أن نلقي الضوء عليها بشكل أكبر؛ إذ لا تزال إشكالية العلاقة بين الدين والدولة ـ بعد ما يقارب ألف وخمسمائة عام من الإسلام ومسيرته الغنية؛ عقيدةً وأمَّةً وحضارةً ـ تمثل سؤالًا لم تتم الإجابة عنه بشكل واضح ومقنن، فهذا السؤال ما زال يمثل معضلة تاريخية منذ وفاة الرسول ﷺ إلى اليوم؛ فمحاولة الإجابة عليه كانت وما زالت لها تفاعلات فقهيه وسياسية واجتماعية، كما كانت مصدرًا لانبثاق مدارس وتيارات دينية وسياسية متباينة؛ لذا كان من الأهمية بمكان أن تأخذ هذه القضية حقَّها من المراجعات والنقاشات العلمية الموضوعية؛ إذ إنها تعدُّ آلية رئيسةً من آليات البناء الحضاري لهذه الأمة؛ حيث إن حسمها سوف يُسهِم في بلورة نظرية حاكمة للنظام السياسي الإسلامي المنشود.

أفرز هذا الصراع حول طبيعة العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام في تاريخنا المعاصر ـ مدارسَ وتياراتٍ عديدةً، تُشكِّل امتدادًا لما سبقها من جدل على مدار التاريخ بشكل أو بآخر، **ومن أبرز هذه المدارس وتلك التيارات:**

ـ **مدرسة وتيار: «الإسلام دين ودولة»**: ويتجسد رأي هذه المدرسة في عدد من المفاهيم الفكرية التي تؤكد على أن الإسلام جاء دينًا ودولةً، وتستند في هذا الطرح على حقيقة أن الصراع السياسي في الحقب التاريخية بعد وفاة الرسول كان على شكل الدولة، ابتداءً من تداول السلطة والقرار السياسي، وصولًا إلى المعارضة وغيرها، وهذا ما يؤكد إدراك المسلمين في ذلك الوقت لحقيقة أن الإسلام جاء دينًا ودولةً في الوقتِ نفسِهِ؛ وعليه: تذهب هذه المدرسة إلى أن الإسلام يَحوِي المبادئَ والقِيَمَ الشرعيَّةَ السياسية اللازمة لقيام دولة، كما يؤمن أنصارها بوجوب وشرعية الآليات والأطر التاريخية في عملية التطبيق السياسية التاريخية، ووجوب الالتزام والاقتداء بقيم وآليات دولة الإسلام الأولى في عهد الرسول وعهد الخلفاء الراشدين؛ كواجبٍ شرعيٍّ.

ـ **مدرسة وتيار: «الإسلام دين فقط»**: ويذهب أصحاب هذه المدرسة وذلك التيار إلى وجوب التفرقة بين الإسلام كدين، والإسلام كدولة؛ وأن الدين الإسلامي لا يحوي القيم والمبادئ والآليات والأطر السياسية الشرعية الكفيلة ببناء دولة؛ بل يحتوي على قِيَم عقديَّةٍ وتعبُّديَّةٍ وأخلاقية فقط، وأن ما شهده المجتمع الإسلامي الأول يعد أحد آليات تنظيم المجتمع في هذه الحقبة الزمنية والتي اقتضتها متطلبات اللحظة وظروف الواقع، ولم يحدث أن شهد الإسلام في هذه الحقبة كيانًا في شكل دولة بالمفهوم السياسي؛ فالإسلام ـ وَفقًا لما تذهب إليه هذه المدرسة ـ شريعةٌ روحيَّةٌ أخلاقية تعبدية،

ولا يعدو أن يكون دعوة دينية مقصورةً على الاعتقاد، وإقامة الصلات الروحية بين العبد وربه؛ فلا علاقةَ لهذا الدين بالشؤون المادية في الحياة، وعلى رأساها السياسية، ويتخذ هذا التيار شعار: «لا سياسية في الدين، ولا دين في السياسية»؛ منهاجًا له؛ فالدين ـ طبقًا لمفهومهم ـ يجب أن تتوقف حدوده بين المسلم وربه، وأن تُتْرَكَ شؤونُ الدنيا وساحة السياسية لمذاهب البشر الوضعية وفلسفاتهم الإنسانية(٦٤).

ويرى أنصار هذه المدرسة أن الرسول لم يوجِد دولة موحَّدة بالمدينة، ولم يكن حاكمًا؛ بل كان نبيًا، وصاحب رسالة فقط؛ أيْ: رجل دين ودعوة فقط؛ وبالتالي: لا علاقة للإسلام بالدولة والنظام السياسي، كما أن نظام الخلافة نظامٌ دنيويٌّ لا دينيٌّ، وقد قام بمبادرة سياسية من الصحابة بعد وفاة الرسول، ونالها الأقوى والأصلح في نظر المسلمين، كما يهاجم هذا الرأيُ الدعوةَ إلى الخلافة الإسلامية؛ واصفًا إيَّاها بأنها دعوة عبثية ضدّ أيِّ دستور حضاري، وليست في الإسلام نصوص توضح كيفية تأسيسِها، كما أن تطبيقاتها التاريخيَّةَ لم يُكتَب لها النجاح في غالبية مراحلها(٦٥).

ـ **مدرسة وتيار الإسلام دين ودولة مدنية**: بدأت هذه المدرسة بالتقنِينِ الدينيِّ لدى مفكِّري مدرسة النهضة في أوائل القرن الفائت، وتطور بشكل كبير بين المفكرين والسياسيين في الآونة الأخيرة؛ وخاصَّةً بعد اندلاع ثورات الربيع العربي، وتتلخص رؤيتهم في أن هناك سوءَ فهم واضح في استيعاب هذه القضية لدى الطرفين (المدرستين السابقتين)، وكان ذلك اللبس نتيجة تداعيات سياسية تاريخية سلبية غير قائمة على قراءة وتفسير صحيح للإسلام بشكل متجرد.

ويؤكد هذا التيار أن هناك اتفاقًا عامًّا على أن قضية الدين في جانبها العَقَديِّ والتعبُّديِّ والأخلاقيِّ والسلوكيِّ إلٰهيَّةُ المصدرِ، وهي مكتملة كقيم وتطبيقات؛ كالصلاة، والصيام، والحج، والزكاة، والأخلاق، وكذلك فإن الدينَ الإسلامي ـ يُغطِّي البُعد الدنيوي، ولكن بمزج بين القيم والمبادئ السياسية المقَرَّة شرعًا من جانب، وبين بشرية الإطار والآليات التي تتفاعل مع هذه القيم من خلال اجتهاد بشري، يلبي احتياجات ومتطلبات الواقع المتجدد من جانب آخر؛ انطلاقًا من أن مفهوم الدين، كما شمل العقيدة والعبادات والأخلاق، فقد شمل مفهوم الدولة، لكن بمنظور مختلف عما مورس منذ الخلافة الأموية وحتى سقوط الخلافة العثمانية، ومختلف كذلك عما تدعو إليه التيارات الإسلامية السياسية.

وتذهب هذه المدرسة إلى أن المرجعية السياسية والسيادة في المجتمع المسلم هي

---

(٦٤) موسوعة بيان الإسلام للرد على الافتراءات والشبهات، مقالة: **الزعم أن الإسلام دين لا علاقة له بالسياسية**، جمعية المعرفة، منشورة على موقع الموسوعة (www.bayaneslam.net).

(٦٥) المرجع السابق.

دومًا للشريعة، غير أن سلطة تطبيق الشريعة كانت للأسف عبر التاريخ تسند إلى حاكم فرد متغلب، وليس للأمة المسلمة؛ مما أدَّى إلى انحراف الحاكم واستبداده، وبُعده عن أصول ومقاصد الشريعة؛ لذلك يرى أتباع هذه المدرسة أن المسؤولين عن تطبيق الشريعة هم الأفراد وليس الحاكم ـ كما سبق أن قررناه، وتعرضنا له في تحدي الشرعية السياسية والسيادة ـ فالمجتمع المسلم هو المنتِج للدولة، وليست الدولة هي المنتِجة للمجتمع المسلم؛ فالنظام السياسي لا يُنتِج مجتمعًا مسلمًا؛ إذ إن النظام السياسيَّ إفرازٌ للمجتمع، ووظيفتُهُ أن يُشكِّلَ ويُهيِّئ محيطًا أو فضاء صالحًا ورشيدًا، يستطيع المجتمع من خلاله أن يعبر عن ذاته وهويته وقيمه ومصالحة وطموحه، المتمثلة في تطبيق الشريعة(٦٦).

وبذلك؛ فالإسلام ـ وَفقًا لرؤية هذه المدرسة ـ دِينٌ ودولةٌ، لكنَّها دولة مدنية؛ الأمة فيها هي صاحبة السيادة؛ فهي التي تُقرِّرُ شكل نظام الحكم، وتفرض رؤيتها للدين، وسبل وآليات تطبيق الشريعة، ولعل ما قدمه علال الفاسي والآخرون من طرح سبقت الإشارة إليه يقترب كثيرًا من هذا الرأي القائل: إن الإسلام دين ودولة مدنية؛ بدعوته إلى التفريق بين ما هو مقدس، وما هو بشري، وأن السياسة من الأمور البشرية المدنية، غير أنها يجب أن تكون محكومة بقيم الإسلام العامة.

سادسًا: جدل المدارس الثلاثة حول الدين والدولة:

صاغت كل مدرسة من المدارس السابقة عددًا من الحُجَج والمرتكَزات التي تقوم عليها؛ من خلال نقض ودحض آراء المدرسة الأخرى، وعلى الرغم من الاختلافات الواضحة بين المدارس الثلاثة، إلا أن عرض الجدل فيما بينها يُثْرِي النقاشَ حول ملامح حقيقية لمفهوم نظام الحكم في الفكر الإسلامي:

بدايةً؛ يرى أنصار مدرسة (الإسلام دين ودولة مدنية) أن ذهاب الرأي الأول (الإسلام دين ودولة) إلى ذلك وإقراره وتنظيمه؛ كقِيَم، وآليات، وأُطُر بشكل شرعي وإلهي، من شأنه أن يؤدِّيَ إلى تشويهِ صورة الإسلام؛ بإقحامه في أمورٍ بشريَّةٍ ودنيويَّةٍ؛ لذلك كان فشل تجربة تطبيق الإسلام ـ كما حدث تاريخيًّا، وحتى في التجارب المعاصرة ـ كدولة يؤدِّي إلى إثارة الشكوك حول الإسلام ذاته، ومنح الفرصة للمتربصين بالدين الإسلامي للتشكيك في الدين الإسلامي ككل، وليس النظام السياسي الإسلامي وحسب، كما يختلف أنصار مدرسة (الإسلام دين ودولة مدنية) مع القول المتشدد القائل بضرورة التمسك بالتطبيقات والآليات التاريخية في التاريخ الإسلامي ككل؛ لأن كثيرًا منها كانت ممارسة بشرية منحرفة، وهي تُناقِض في جانب كبير منها القيم والمبادئ

(٦٦) عبد الله المالكي: **سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص١٤٥.

الشرعية؛ وخصوصًا في الشِّقِّ السياسيِّ؛ مما سيُؤَدِّي إلى تكوينِ صورةٍ أكثرَ سلبيَّةً عنِ الإسلام.

تتفق مدرسة: (الإسلام دين ودولة مدنية) مع مدرسة: (الإسلام دين فقط) ـ في القول بضرورة فصل الدين عن الدولة، غير أنها تذهب إلى ضرورة أن تكون المرجعية القيمية لتلك الدولة هي المبادئ والقيم الإسلامية السياسية الشرعية، التي تتلاءم وتلتقي بمضامينها مع مفاهيم الدولة المدنية الحديثة؛ من خلال تطبيقها وَفقًا لصور وآليات اجتهادية متطورة من خلال قرار الشعب ذي الأغلبية المسلمة؛ أيْ: ضرورة الفصل بين ما هو بشري، وما هو مقدَّس في الإسلام؛ فالشريعة منحة إلٰهية منزلة ومستمدَّة من نصوص الوحي، ومُتمثِّلةٌ في المُحْكمات والقطعيات والكليات الشرعية، أما التجارب والتطبيقات، فهي فعلٌ بشري اجتهادي تاريخي لذلك المعطَى الإلٰهي[٦٧].

ويَتَبَنَّي ابن خلدون ذلك الرأي؛ بالتشديد على أن النموذج الذي نَستلهمه يجب ألا يكون بالضرورة نموذجَ الرسولِ ﷺ؛ بل ينبغي أن ندرك الحدود التي تفرضها علينا القوانين الاجتماعية الصارمة، والتي لم ينفذ من ربقتها حتى الأنبياء؛ لذا ينبغي أن نقوم بتحقيق المطالب في حدود ما يسمح به منطق السلطة نفسها، فالسلطة المطلقة تعد ترتيبًا حتميًّا تَفرِضُهُ طبيعة تركيبة المجتمعات[٦٨].

ويعني ذلك: أن السياسة الإسلامية ينبغي ألا تكون معبرة عن عقيدة جامدة، ولا عن حقيقة مطلقة، من الممكن معالجتها خارج إطار الزمان والمكان؛ بل يجب أن يكون تطبيقها مُعبِّرًا بالدرجة الأولى عن ظروف المجتمعات وتطورها وتنوع ثقافاتها؛ وينبغي على المسلمين أن يتفاعلوا مع هذه القيم السياسية والاقتصادية التي هي جزء من الدين؛ بتفاعلهم مع احتياجات وتطور ونمو مجتمعاتهم في إطار هذه القيم والمبادئ ومقاصد الشريعة؛ لذلك ـ ووَفقًا لهذا الرأي ـ فإن الدولة المدنية المتقدمة، والتي تحترم قواعد العدل والمساواة ـ أفضل من الدولة المسلمة (شكلًا)، والبعيدة عن العدالة الاجتماعية والحقوق الإنسانية، وحجتهم في ذلك قول ابن تيمة رحمه الله:

«أمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق، وإن لم تشترك في إثم؛ ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة إن كانت مسلمة، ويقال: «الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام»؛ فالعدل نظام كل شيء؛ فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل، قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم

---

(٦٧) المرجع السابق.

(٦٨) ابن خلدون: **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٢٨ وما بعدها.

وراجع: عبد الوهاب الأفندي: **الإسلام والدولة الحديثة... نحو رؤية جديدة**، مرجع سابق، ص٦.

تقم بعدل؛ لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزَى به في الآخرة»[٦٩].

ويؤكد ذلكَ تلميذُهُ ابن القيم؛ بقوله:

«كل سياسة عادلة، فهي من الشريعة، ولو لم يأت بها الشرع، وكانت من وضع البشر، فالله أسل رسله، وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط؛ وهو العدل الذي قامت به السمٰوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثَمَّ شرعُ الله، ودينُهُ، ورِضاهُ».

فالشريعة في مضمونها يقصد بها: كل ما يحقق ويعزِّز كرامة الإنسان، ورفعته المادية والمعنوية، ويصلح المجتمع، ويرفع عن الناس الظلم والقهر والتسلط والاستبداد، فكل ذلك من تطبيق الشريعة.

في المقابل؛ واجَهَ كلٌّ منَ الرأي الثاني (الإسلام دين فقط)، والرأي الثالث: (الإسلام دين ودولة مدنية) ـ نقدًا شديدًا من الرأي الأول (الإسلام دين ودولة)؛ وذلك بالقول: إن طرحهم قائم بالأساس على تأكيد فكرة الطبيعة المتجردة للدولة، وفصلها إلى حدٍّ بعيدٍ عن البُعد الدينيّ الأخلاقيّ، وأنَّ ذلك الرأيَ سيُؤدِّي إلى قيام الدولة على أساس الاعتبارات البراجماتية الوقتية، التي لا تعترف بقيم أزلية ثابتة[٧٠]، وأن هذا الفراغ الأخلاقي قد يؤدِّي إلى النَّيل من قيم ومبادئ الإسلام؛ لذا وَجَبَ التحذيرُ من الانسياقِ وراء دعوات التخلِّي عن الدولة الإسلامية، في مقابل الدولة الديمقراطية الحديثة التي تؤدِّي إلى تهميش الدين، إلا أن أنصار (الإسلام دين ودولة مدنية) يرفضون هذا النقد، ويرون أنه مبالغًا فيه؛ إذ يرون أنَّ السيادة للشعب، والشعب هنا بأغلبيته من المسلمين لن يقبل بالبعد عن الجانب الأخلاقي؛ فالديمقراطيات الغربية ـ رغم علمانيتها ـ تتفوق على أغلب الأنظمة القائمة في العالم الإسلامي اليوم[٧١]؛ في العديد من القيم الأخلاقية العامة.

وعلى الرغم من هذا الجدل والخلاف بين المدارس الثلاثة، إلا أن ذلك لا ينفي وجود العديد من نقاط الاتفاق، التي من الممكن أن تُشكِّل بدايةً يمكن البناء عليها؛ للوصول إلى فكر مشترك بين هذه المدارس.

انطلاقًا من هذا النقاش حول مفهوم (الدين والدولة)، يمكن تحديد مفاهيم النظرية السياسية في الإسلام، والتي تَستَمِدُّ مبادئها من قِيَم ومبادئ شرعية ثابتة، مع السماح بآليات تطبيقية يضعها المسلمون في إطار الشرعية وفي إطار احتياجاتهم كمجتمعات ودول حسب واقعهم الاقتصادي والجغرافي والتاريخي وغيره من المحددات المختلفة،

---

(٦٩) ابن تيمية: **مجموع الفتاوي**، مرجع سابق، ١٤٦/٢٨.

(٧٠) عبد الوهاب الأفندي: **الإسلام والدولة الحديثة**، مرجع سابق، ص١١.

(٧١) المرجع السابق، ص٣٧.

وبصفة عامة يمكن أن نخلص إلى نتيجة مفادها أن تجارب نظم الحكم في الإسلام تعبر عن حضارة إنسانية بشرية (تاريخ المسلمين)، وليست أحكامًا مقدسة (تاريخ الإسلام)؛ لذا كانت قابلةً للتعديل والتطوير؛ بما يتوافق مع المجتمعات في كل زمان ومكان، ولا يعني ذلك إهمالَ التاريخ؛ بل ينبغي استقاء الآليات الملائمة من خلال الاستفادة من التجارب التاريخية؛ سواء بتطويرها، أو باستحداث آليات جديدة.

سابعًا: إشكالية الإسلاميين والديمقراطية(٧٢):

يعدُّ موقف الإسلاميين من الديموقراطية ـ باعتبارها أداة وآلية تطبيق سيادة الأمة ـ واحدًا من الإشكاليات التي تواجه مشروع الدولة المدنية؛ فمن يقول منهم: إن السيادة لله، سينتهي به الأمر إلى رفض الديمقراطية؛ باعتبارها تحكيمَ الشعب، وليست تحكيمَ الله؛ بحسب اعتقادهم؛ من هنا سينقلبون على مدنية الدولة، حتى لو قَبِلُوا بالديمقراطية خيارًا مرحليًا، وهذا ما سيقودهم إلى حكم ديني باعتماد؛ رؤيتهم تفسيرًا وحيدًا للدين، ومن يقول: إن السيادة لله، والأمة هي المسؤولة عن تطبيقها وإقرارها كواقع، فسينتهي به الأمر إلى القبول بالديمقراطية؛ باعتبارها آليَّةَ تطبيقِ سيادةِ الأمة، مع تطوير تلك الآلية لتتفق مع واقعنا ومعتقداتنا، ومن ثم تجسيد مبدأ مدنية الدولة بمرجعية إسلامية.

وفي هذا السياق؛ نجد تساؤلًا يطرح نفسه، وهو: هل من الممكن أن تتبلور ملامحُ نظريةٍ سياسية إسلامية متميزةٍ، تتوافق مع قيم ومبادئ الإسلام، وفي الوقت نفسِهِ تلتقي مع مبادئ الدولة الديمقراطية الحديثة؟ يرى البعض أنه لا يوجد تناقض حقيقي بين الإسلام والديمقراطية؛ ابتداءً من القبول بالتعددية، وانتهاء بالعلاقة مع الآخر، إذ إنهما يلتقيان في العديد من الرُّؤَى، فجوهر الديمقراطية هو في حقيقة الأمر تجسيد لمبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم، وإقرار الشورى والنصيحة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ومقاومة الجور، وغيرها من القيم والآليات السياسية؛ ومن ثم يؤكِّدُون على أنَّ الدين الإسلامي لا يمانِعُ في اقتباس فكرةٍ ما من غير المسلمين ما دامت تُحقِّقُ مصالحَ الأمَّة؛ فقد أشاد الرسول الكريم بحلف الفضول في الجاهلية، واقتبس عمر بن الخطاب ﷺ نظام الدواوين ونظام الخراج وطَبَّقَهُ؛ انطلاقًا من القاعدة العامة التي وضعها الرسول ﷺ: «**الحِكْمَةُ ضَالَّةُ المُؤْمِنِ؛ أَنَّى وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا**».

وعليه؛ فالديمقراطية التي تحقق صالح المواطنين ولا تتعدى على حقوق الشعوب

---

(٧٢) تمثل الديمقراطية الحديثة ذاتها ـ وكما يرى كثيرون ـ واحدة من الإشكاليات التي أفرزتها الحداثة؛ إذ يدور جدل كبير حولها في الغرب؛ باعتبارها لم تحقق كل الأهداف المرجوة منها في تحقيق العدالة الاجتماعية، وتمثيل كافة طوائف الشعب، ومشاركة الجميع في صنع القرار السياسي، وحقوق الأقليات والأفراد وغيرها من الأمور التي هي بحاجة إلى دراسات معمقة.

في المحافظة على هويتهم وعقيدتهم وشخصيتهم، ولا تجعل ثوابت الأمة مَحَلًّا للتبديل والتغيير، هي الديمقراطية التي تخدم الإسلام، وتحقق أهدافه؛ بجعل القرار بيد الأمة، لا بيد فئة، أو شخص من تلك الأمة(٧٣)، ومع هذا التلاقي الكبير بين الإسلام والديمقراطية، إلا أن التيارات الإسلامية المعاصرة ظلت لعقودٍ تعيش حالةً مِنَ التوجُّسِ والعداء للديمقراطية، والذي يمكن ردُّهُ إلى أسباب؛ **أبرزُها**:

ـ **الهجمة العلمانية على الخلافة الإسلامية**: إذ استتبع سقوطَ الخلافة أمورٌ في غاية الخطورة؛ فقد تخلتِ الأنظمةُ الحاكمة عن الهوية الإسلامية للأمة بشكل نادر الحدوث في تاريخ الحضارات، فتحول رمز خلافة المسلمين ووطنها إلى نظام علماني متبرئ من الإسلام، محارب له معتقدًا وشعائرَ؛ تجلت مظاهر هذه الانتكاسة في الدستور التركي؛ الذي نصَّ على رفض الدين، وحُشِيَ بتشريعات وقرارات محاربة للشعائر **الدينية** على مستوى الدولة والمجتمع والفرد؛ من هذه التشريعات: محاربة الزكاة، ومدارس القرآن، ومنع بناء المساجد، والمدارس الدينية، حتى بلغت تشريعاته: مَنْعَ الأذان، والحجاب، وغيرها من كافة مظاهر الدين الإسلامي، وقام هذا النظام بالتسويق لهذه العلمانية على أنها تطبيق للتجربة الديمقراطية في الغرب، ولعل هذا ما أوجد حالة من العداء للديمقراطية في مختلِفِ أقطار الإسلام؛ على اعتبار أنها ضد الدين.

ـ **ارتباط الديمقراطية بالمستعمر الغربي**: فقد ترك الاستعمار الغربي للدول الإسلامية، العديد من الآثار السيئة على المجتمعات التي استعمرها؛ فقام بتشويه روابط التواصل الإنساني بين الحضارات، وسرقة مُقدَّرات هذه الأمَّة، واستعباد شعوبها؛ مما كَوَّنَ صورة سلبية لدى المسلمين نحو المجتمعات الغربية، وما تحمله من ثقافة وفكر.

أدى ذلك كلُّهُ إلى حالة من التخوف والحذر الشعبي من الديمقراطية؛ التي نُظِرَ إليها على أنها مُنتَجٌ خالصٌ للمستعمر الغربيّ، والتي وصفت بأنها تبشر بهدمِ قيم وعادات وتقاليد المجتمع العربي والمسلم، كما أنها تدعو إلى التخلي عن الدين، تلك الصورة كانت كفيلة بخلق حاجز فكري ومعنوي كبير بين الشعوب العربية والتجربة السياسية الغربية؛ فسادت حالة من التوجس لأيَّةِ فكرة أو نظام قادم من الحضارات الغربية، دون طرحها للدراسة، ومناقشة مدى ملاءمتها لمجتمعاتنا العربية.

غير أنه ـ وبمرور الوقت ـ وبانغماس التيارات الإسلامية في المزيد من الممارسة السياسية، بدأت تتنامى أصوات ترى وجود نقاط التقاء يمكن البناء عليها بين الديمقراطية والفكر السياسي الإسلامي، وبشكل عام: يمكن تلخيصُ الاتجاهات

---

(٧٣) دار الإفتاء المصرية: **الانتخابات ليست كفرًا... والإسلام سبق النظم السياسية بالديمقراطية**، جريدة الأهرام المصرية، بتاريخ ٢٢/ ٠٤/ ٢٠١٤م.

المختلفة حول موقف الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من الديمقراطية إلى **ثلاثة اتجاهات**:

أ ـ اتجاه يرى أن الإسلام يتوافق مع الديمقراطية الحديثة:

ويتبنى هذا التوجُّهَ مدرسة المقاصد؛ التي ترى الديمقراطيَّةَ إحدى آليات تطبيق الشريعة؛ إذ تجعلُ الشَّعبَ صاحبَ السيادة، والحقيق بتطبيق الشريعة؛ باعتباره المسؤول عن حماية وحراسة الدين، غير أن هذا الاتجاه يمثل أقلية على الساحة السياسية الإسلامية(٧٤).

ووفقًا لهذا الرأي؛ تتسم الديمقراطية الحديثة بقدر كبير من المرونة، التي تمكِّنُ كلَّ مجتمع من بناء نموذجه الخاص به، دون أن يضطر إلى قبول كل ما يوجد في التجارب الأخرى، وأن هذا الأمر سيتيح الفرصة للدول الإسلامية لبناء أنظمتها المناسبة لظروف مجتمعاتها ومبادئ دينها، ويذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن الانطلاق إلى إصدار حكم عام على الديموقراطية دون فهمها يشكل واحدة من الإشكاليات التي تدفع بعض الإسلاميين إلى رفض الديمقراطية؛ إذ يَعجِز هؤلاء عن فهم مساحات النقص والنجاح في بنية الديموقراطية، فضلًا عن متابعة المراجعات الغربية التي تجرى لها، أو محاولات تحرير الديمقراطية من الليبرالية الرأسمالية(٧٥).

جدير بالذكر؛ أنه قد تم صكُّ مصطلح: «الديمقراطية الإسلامية» مؤخَّرًا، وهذا ما زاد من الالتفات إليه، والتنظير له بصورة متزايدة في الآونة الأخيرة، ويشير هذا المصطلح إلى أيديولوجية سياسية تسعى إلى تطبيق وتفعيل المبادئ السياسية الإسلامية ضمن إطار ديمقراطي(٧٦).

ب ـ اتجاه يتوافق مرحليًّا وتكتيكيًّا مع الديمقراطية:

إذ يستخدم أتباع هذا الاتجاه الديمقراطية كوسيلة براغماتية لتنفيذ برامجها، مبررين ذلك بأنه من قبيل درء المفاسد المقدَّم على جلب المصالح، غير أنهم يعيشون حالة من التيه والضياع؛ نتيجة عدم الوضوح والحسم الفقهي لديهم فيما يتعلق بالديمقراطية وعلاقتها بالفقه السياسي الإسلامي، وتمثل هذه المدرسة أغلبية على الساحة السياسية الإسلامية.

ج ـ اتجاه يرى أن الإسلام لا يتوافق مع الديمقراطية الحديثة:

ويمثله المدرسة التقليدية، التي ترى استحالةَ الجمع بين الإسلام والتجربة السياسية

---

(٧٤) يوسف القرضاوي: **من فقه الدولة في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٣٠.

(٧٥) هبة رؤوف عزت: **الخيال السياسي للإسلاميين... ما قبل الدولة وما بعدها**، مرجع سابق، ص٨٠.

(٧٦) Review Essay. **"Democracy of Self-Interest?" Harvard International Review**, Vol. XXIV, No. 6, Summer 2003, http://hir.harvard.edu/china/democracy-or-self-interest.

الحديثة (الديمقراطية)، فعلى الرغم من وجود عدد من أوجه التشابه فيما بينهما، إلا أنهم يرون أن هناك أوجهًا للاختلاف، تجعل منهما نظامين مستقلين بذاتهما؛ لأن التجربة السياسية في الديمقراطية الحديثة ـ حسب زعمهم ـ تقوم على أهواء الناس، ومبدأ الأغلبية، وأن الأغلبية من الناس لا تتمسك بطاعة الله، ولا ترغب في شريعته وحكمه، بل تبتغي حكم الجاهلية، وأنها بذلك تخالف الطريقة الشرعية في اختيار الإمام، وتناقض نظام الخلافة الإسلامية(٧٧).

ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الإجراءات والتطبيقات السياسية جاءت في الإسلام ثابتة، ولا مجال فيها للتجديد أو الابتكار، ومع انقطاع الوحي بوفاة الرسول محمد ﷺ لا يجوز الاجتهاد أو ابتكار الآليات والتطبيقات وفقًا لما يتناسب مع المجتمعات الحديثة، ويؤكدون على كمال الإسلام، وصلاحية أحكامه ومبادئه للتطبيق في العصر الحديث، وأن الإسلام شريعة، سماويَّةٌ مكتملة، وهذا أمرٌ لا جدال فيه؛ فالله تعالى قال في كتابه الكريم: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة: ٣].

ولعل أكثر التيارات التي تَبَنَّى هذا الاتجاه الثاني ـ هي التيارات السلفية التقليدية المعاصرة، وفي هذا السياق يعدِّدُ لنا أحدُ الباحثين ملامح نقد الموقف السلفي من النظام الديمقراطي، مدارها على أن هذا النقد يقوم على أسس خاطئة؛ وهي: الربط التلازمي بين مفهومي الديمقراطية والعلمانية، استحضار نموذج تطبيقي متطرف وأتاتوركي للديمقراطية، دون التعرض للنماذج الأقرب للاعتدال وغير المناقِضة للدين، كذلك التركيز على عيوب الديمقراطية، وفي الوقت ذاته يتم تجاهل كل التجارب الديمقراطية الناجحة(٧٨).

وعليه؛ يؤكد أن فوبيا الديمقراطية لدى الكثير من الإسلاميين ـ إن صح التعبير ـ قد بُنِيَتْ على أُسس وفرضيات خاطئة؛ فقد تعامَلُوا مع الديمقراطية باعتبارها مسألة عقديَّة، في حين أنها في حقيقة الأمر لا تعدو كونها مجرد إجراءات وآليات لتنظيم الحياة السياسية، في حين أنه لا مناص أمام الأمة سوى الإفادة من كل ما وصلت إليه البشرية من آليات لإصلاح مجتمعاتها، فمن المؤكَّد أن إقامة حكم سياسي بقِيَم حديثةٍ تقوم على مشاركة شعبية تحترم إرادة الأمة وحرية الفرد ـ هو السبيل إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية(٧٩).

---

(٧٧) أحمد الكاتب: **تطور الفكر السياسي السُّنِّي.. نحو خلافة ديمقراطية**، مرجع سابق، ص٢٤٣.

(٧٨) نواف القديمي: **أشواق الحرية، مقاربة للموقف السلفي من الديمقراطية**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الخامسة، ٢٠١٢م، ص١١٣ ـ ١١٤.

(٧٩) محمد الشنقيطي: **الديمقراطية تطبيق للشريعة في شقها الدستوري**، منشور على موقع: الكاتب الرسمي: (www.shinqiti.net).

وهذا الطرح يتشابه كثيرًا مع ما تطرحه المدرسة المقاصدية التي تذهب إلى أنه: لن تقام أحكام الشريعة إلا إذا احتضنتها الغالبية من أبناء الشعب، وأصبحت تعبيرًا إجرائيًّا عن إرادة أمة حرة، يلتزم بها جميع السياسيين طوعًا وكرهًا؛ كما هو شأن الأحكام الدستورية والقانونية في الدول الحديثة اليوم، وأن ما يحدث من محاولة تطبيق النظام الإسلامي بالقهر والقوة ـ وهو ما اتبعته غالبية الحركات الإسلامية والجهادية والتكفيرية في تاريخنا المعاصر ـ سيؤدي إلى خلق صورة سلبية للنظام الإسلامي، وصعوبة قبول المواطنين لهذا المشروع؛ ومن ثم فشل التجربة، مع ضرورة الاطمئنان إلى أن تطبيق التجربة السياسية في المجتمع المسلم سيقود إلى تطبيق أحكام الإسلام؛ فالغالبية المسلمة حتمًا ستتجه لوضع القوانين المتلائمة مع الشريعة الإسلامية وفقًا لمنظورها، دون حاجة إلى أن يتم فرضها على المجتمع من أعلى.

خلاصة:

اتِّساقًا مع ما تطرحه المدرسة الاجتهادية، من المأمول إعادة طرح المشروع السياسي الإسلامي بأولوياته وآلياته وقيمه، بصورة أكثر وضوحًا وعقلانية وواقعية على الأمة، مع إخضاعه للمقارنة مع الأنظمة السياسية الأخرى، ثم ترك الأمر للأمة؛ لتعمل عقلها وتختار، إذا حدث ذلك، فمن شأنه أن يؤدي إلى اختيار الأنسب لواقع وظروف أفراد الأمة في المجمل؛ وبالتالي سيكون اختيارهم مَبنيًّا على قناعة وثقة وفهم، وهذا ما يمنح النظام السياسي القائم حصانة ضد أيَّةِ محاولة للتشكيك في مدى صلاحية برامجه المطروحة للتطبيق.

الفصل الخامس

تحديات وإشكاليات تقنين الحالة الحقوقية في الإسلام

تمهيد

تشكل قضية حماية منظومة الحقوق والحريات واحدة من أبرز القضايا المثارة التي تواجه الدولة الحديثة والمجتمع المدني، كما تشكل حقوق الإنسان وحرياته إحدى التحديات الرئيسية التي تواجه مشروع أيَّةِ نظريَّةٍ سياسية إسلامية؛ لذا ارتأت الدراسة أن تضعه في تحدٍ منفصل؛ كمبحث من مباحث الفكر السياسي الإسلامي؛ نظرًا لما تكتسبه من أهمية؛ وانطلاقًا من كونها إحدى القيم السياسية الشرعية المهمَّة في الإسلام، كذلك فقد أصبحت مبدأً إنسانيًا عامًّا وعالميًّا، جسَّدته المواثيق العالمية والوثائق السياسية والدستورية في الدول الحديثة؛ حتى أصبحت ثقافة إنسانية حضارية شائعة بين بني الإنسان، وهذا الذي يدعو إليه الإسلام منذ عهد الرسول؛ فيكفي قولُهُ ﷺ، حول حلف الفضول، الذي كانت تُدَشِّنُهُ العرب لنصرة المظلوم في الجاهلية: «**لَوْ دُعِيتُ إِلَيْهِ لَأَجَبْتُ**»؛ بما يُفهَم منه عالميَّةُ قيم العدالة والحقوق ونصرة المظلوم في التصور الإسلامي، وضرورة تحقيقها لكل البشر على اختلاف أديانهم وأعراقهم.

شهد العصر الحديث ولادة الكثير من الأفكار حول الحقوق والحريات، والدعوة إلى ضرورة الحد من سلطات الأنظمة الحاكمة؛ سعيًا نحو تحرير الإنسان في ظل الثورة العلمية والانفتاح السياسي الديمقراطي الذي شهدته الحضارة الإنسانية، وقد تمخضت هذه الأفكار عن وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، التي أقرتها هيئة الأمم المتحدة في عام: (١٩٤٨م)، لتضع الأسس والقيم الإنسانية الحضارية الجديدة التي تنظم العلاقات الاجتماعية والسياسية، وتؤطر الحقوق المدنية والسياسية؛ بهدف حماية الناس جميعًا ومساواتهم أمام القانون[١].

من هنا يمكن القول: إن حقوق الإنسان ـ كقيم سياسية وقانونية معاصرة ـ إنما هي فكرة غربية المولد والمنشأ؛ ففلسفتُها ومضامينها مستوحاةٌ من رَحِم الثقافة الغربية، بصرف النظر عن التقائها مع الكثير من المبادئ والقيم الإسلامية[٢]، وعلى الرغم من

---

(١) مهدي البغدادي: **بين الحريات وحقوق الإنسان**، دراسة منشورة بمجلة النبأ، العدد (٣٠ ـ ٣١)، بتاريخ ذو القعدة/ ذو الحجة ١٤١٩هـ.

(٢) أحمد محمد عزوز: **الإنسان محور مقاصد الشريعة**، جريدة الشرق الأوسط، العدد (٨٥٥١)، بتاريخ ٢٧ أبريل، ٢٠٠٢م.

أن تلك المنظومة المعاصرة لحقوق الإنسان منظومة غربية بامتياز، إلا أنه قد ظهرت خلال العقود الأخيرة من القرن الماضي عدة صياغات حول حقوق الإنسان في الإسلام، لكن لم يتم تفعيلها مبدأً راسخًا في الوجدان الجمعي، أو قانونًا معاشًا في السياق الاجتماعي، **وقد تمثلت تلك الصياغات في الآتي**:

ـ «إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام»: صدر عن رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة سنة: (١٩٧٩م).

ـ «البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان»: صدر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن، سنة: (١٩٨٠م).

ـ «مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام»: الذي صدر عن مؤتمر قمة منظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف، سنة: (١٩٨٩م).

ـ «مشروع حقوق الإنسان في الإسلام»: الذي قدم إلى المؤتمر الخامس لحقوق الإنسان في طهران في كانون الأول ديسمبر، سنة: (١٩٨٩م).

ـ «إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام»: صدر سنة: (١٩٩٠م).

ـ «إعلان بشأن حقوق الطفل ورعايته في الإسلام»: صدر في المغرب، سنة: (١٩٩٤م).

هذا إلى جانب مبادرات وصياغات أخرى متفرقة، بعضها بجهد فردي، وبعضها بجهد جماعي مؤسَّسِي، وجميعها لا يزال في مرحلة الإعلان والبيان والتعريف، دون أن تحمل أيَّةَ قوة إلزامية؛ وبالتالي ظلت المواثيق الغربية هي السائدة عالميًّا.

وفي هذا الشأن يؤكد الدكتور كمال إمام ـ في دراسته التحليلية المتميزة حول حقوق الإنسان في الإسلام ـ أننا: «أمام منظومة لحقوق الإنسان ـ سائدة في القانون الدولي ومواثيقه ـ لا تخاطب إلا الإنسان الغربي، ولا ترتبط إلا بثقافته، ومنذ البداية أُريدَ لها أن تكون ثقافة وضعية بحتة؛ أي: مقطوعة الصلة بين ما هو دين وما هو تشريع»، وقد تم تفسير ذلك وتبريره على أنه ثورة على سلطة الدين المتمثلة في الكنيسة الغربية في العصور الوسطى، التي احتكرت العلم، وكبلته بالقيود، واحتكرت الآخرة، ووزعتها بصكوك[٣].

أصبح الحديث عن حقوق الإنسان ـ كما يرى الدكتور إمام ـ مثارَ اهتمام العالم أجمع، ويتساءل: «هل نقرأ في ذلك وَعيًا عالميًّا بالحق وأهميته؟ أم نقرأ فيه انتهاكات لحقوق الإنسان بلغت مداها الممنوع، وتجاوزت حدودها المشروعة، فانتبه الناس إلى

(٣) محمد كمال الدين إمام: **مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان**، دراسة مقدمة لمؤتمر تطوير العلوم الفقهية، والذي عقد في سلطنة عمان في الفترة: ٦ ـ ٩ أبريل، ٢٠١٤م.

ضرورة الحقوق المسلوبة، وتدافعوا يبحثون عن فريضة غائبة، لا يكون المجتمع سليمًا بغيرها»[٤]؛ يرى كمال أن حماية حقوق الإنسان ـ على المستوى الإنساني والإسلامي ـ لن يتأتى إلا بتفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية من منظور يربط الحق بالواجب، والحِكَمَ بالأهداف والغايات، والأفعال بالنتائج والمآلات، وهذه كلُّها خُطًى يحملها النسق المقاصدي في الفكر الإسلامي؛ إيجابية فيما تعطيه، إنسانية فيما تستهدفه؛ إذ إن الحقوق الإنسانية؛ باعتبارها جزءًا مهمًّا من مكونات النظام العالمي الجديد، وإرادات المنظمات الدولية ـ: من شأنه أن يجعل التعامل معها من خلال مقاصد الشريعة الإسلامية ضرورة مُلحة[٥].

وهو في طرحه هذا ينطلق منطلقًا إيجابيًّا يُجسِّدُ حقيقة الإسلام وتشريعاته كما جاءت؛ قيمةً وممارسةً تاريخيَّةً في عهد الرسول والخلفاء الراشدين من بعده؛ إذ يؤكد على فكرة عالمية حقوق الإنسان في الإسلام؛ فيقول: «إن الإسلام ليس عقيدة تصب الآخرين في قوالبها ووفق معايرها ومعتقداتها، إن الإسلام شريعة تعطي لأيِّ دين إلٰهيٍّ حقَّهُ في الحفظ والبقاء والممارسة؛ ومن هنا تصبح مقاصد الشريعة الإسلامية بمكوناتها وغائيتها المصدر التأسيسي الحقيقي لحقوق الإنسان»؛ فأعلام الفقه الإسلامي استقروا على أن الضرورات الخمس في الإسلام هي في جوهرها مصالح للإنسان ـ بغض النظر عن دينه ـ تَحمِيها شِرعة الخالق في كل الأديان، وهي المقاصد التي تقوم على حماية كل من: الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض[٦].

وعليه؛ فوظيفة المقاصد الشرعية ـ فيما يتعلق بحقوق الإنسان ـ هي في مواجهة النسق الغربي لتلك الحقوق؛ باستعادة المفهوم الحقيقي للحق، والتي التبست مفاهيمه، وتعارضت تطبيقاته، واختلت فلسفاته ومرجعياته، وأصبحت بحاجة إلى تصفية، يميز فيها الإنساني وغير الإنساني، والضارّ من النافع، والمعارض للفطرة والمتوافق معها؛ إذ إن تجاهل هذا الدور أو الجهل به من شأنه أن يورد الإنسانية موارد الهلاك[٧]، غير أن هذا لا يعني بالضرورة رفض كل منتجات الحضارة الغربية؛ بل يمكننا أن نتعامل معها ـ كما يقول العلامة: خير الدين التونسي ـ: «نتخَيَّر منها ما يكون بحالنا لائقًا، ولنصوص شريعتنا مساعدًا وموافقًا؛ عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجودة فينا»[٨].

وبالمجمل؛ فالمسائل المتعلقة بالحقوق والحريات هي ـ كما يرى أحد الباحثين ـ:

---

(٤) المرجع السابق.
(٥) المرجع السابق.
(٦) المرجع السابق.
(٧) المرجع السابق.
(٨) خير الدين التونسي: **أقوم المسالك**، مرجع سابق، ص٨٥.

«من بين أكثر المسائل أهمية وإلحاحًا؛ من حيثُ تطلُّبُها اجتهادًا جديدًا، وفي رأسها: الحرية الدينية، وحقوق غير المسلمين في الدول المسلمة؛ فقد بات واضحًا أن الاكتفاء بالمعالجات الجزئية لم يَعُدْ يجدي في مواجهة إلحاح التساؤل عن حقيقة الموقف الإسلامي من قضايا من قبيل: ما حكم المرتد عن الإسلام ردَّةً دينية مجردة، لا تتظاهر بالخيانة، ولا بإعلان الحرب على المجتمع والنظام الحاكم؟ وما القول في حقوق غير المسلمين في الدولة المسلمة؟ وهل لا تزال منوطة بعقد الذمة؟ وما القول في الجزية؛ هل هي تشريع دائم؛ لا يسعُ المسلمَ التنازُلُ عنه، أم أنها بطبيعتها تشريع ظرفي يتلاءم مع سياقات باتت منسوخة اليوم؟ ما مدى حرية غير المسلمين حتى الملاحدة في الدعوة إلى أديانهم، والدفاع عن معتقداتهم؟ وهل يُسَوِّغ الإسلام العدوانَ على غير المسلمين؛ بسبب كونهم غير مسلمين؟».

مؤكِّدًا على أن اعتماد المنظور التقليدي في معالجة هذه المسائل ونظائرها لن يؤدي إلا إلى مزيد من اغتراب المسلمين عن عصرهم، فضلًا عن تأزيمِهِ لأوضاعهم داخل مجتمعاتهم؛ ومن ثم يدعو إلى أن يتابع الباحثون التوسع في الموضوع، ويقاربوه من زوايا جديدة عبر العمل الأكاديمي، وعن طريق عقد المؤتمرات والندوات، وإجراء الحوارات والنقاشات العلمية حوله، وتسليط الأضواء عليه؛ بهدف تأنيس الجمهور بالآراء الجديدة في تناوله؛ إسهامًا في خلق ثقافة جديدة حول الموضوع، تنحاز إلى حرية الإنسان، وتتعاطف مع حقوقه، الحقوق التي أخذت في العقود الأخيرة بُعدًا عالميًّا(٩).

والسؤال الآن: هل النَّسَق الحقوقي السياسي في التراث الفقهي الإسلامي نسقٌ كامل وواضح؛ بحيث يمكننا الاعتماد عليه بشكل مباشر في تحديد ملامح النظرية السياسية الإسلامية، أم إنه لا يزال بحاجة إلى جهد، سواء من ناحية الاجتهاد، أو التقنين الشرعي والقانوني؟ وهل هو نَسَقٌ متَّفَق عليه بين سائر التيارات الفكرية الإسلامية، أم إنه يحمل بين طياته نقاطًا خلافيَّةً بحاجة إلى إعادة نظر؟ ذلك ما سنستوضحه في هذا الفصل **وَفقًا للمحاور التالية**:

أولًا: الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان.

ثانيًا: مركزية الحرية في التأسيس الإسلامي.

ثالثًا: الحريات الدينية: ثلاث قضايا ملتبسة.

رابعًا: الحريات السياسية وجدل المدارس المعاصرة.

---

(٩) عدنان إبراهيم: **حرية الاعتقاد في الإسلام ومعترضاتها**، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة فينا، ٢٠١٤م، ص١٢٤٨ وما بعدها.

خامسًا: حرية التفكير والبحث العلمي: مركزية العقل في التصور الإسلامي.

سادسًا: تطبيق الحدود وحقوق الإنسان: أفهام ملتبسة.

أولًا: الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان:

ينطلق هذا العنوان من فرضية مفادها أن مقاصد الشريعة من شأنها أن توفر الشروط المادية والمعنوية لتحقيق كرامة الإنسان، وضمان حقوقه وحرياته، وهي الفرضية التي سنحاول إلقاء الضوء عليها، عبر تناول الاجتهادات والمقولات الأساسية الفقهية في هذا الشأن.

بداية؛ يرى شيخ الإسلام ابن تيمية: «أن الشريعة الإسلامية جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وترجيح خير الخيرين، إذا لم يمكن أن يجتمعا، ودفع شر الشرين، إذا لم يمكن أن يندفعا»[١٠]، وفي السياق نفسِهِ قال تلميذه ابن القيم: «إن الشريعة مبناها وأساسها مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمةٌ كلها»[١١]، ويقول أيضًا: «كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث ـ فليست من الشريعة، وإن أُدخِلَتْ فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه»[١٢].

وكذلك قال الإمام أبو حامد الغزالي: «إن مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم؛ فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة... وكل ما يفوت هذه الأصول، فهو مفسدة، ودفعها مصلحة، وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل ألا تشتمل عليها ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق»[١٣].

وقال العز بن عبد السلام: «لو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسُّنَّة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير، وزجر عن كل شر»[١٤]، ويقول أيضًا: «اعلم أن الله سبحانه لم يشرع حكمًا من أحكامه إلا لمصلحة عاجلة أو آجلة؛ تَفَضُّلًا منه على عباده، وليس من آثار اللطف والرحمة واليسر والحكمة أن يكلف عباده المشاقَّ بغير فائدة عاجلة ولا آجلة،

---

(١٠) ابن تيمية: **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ١/ ٢٦٥.

(١١) ابن القيم: **أعلام الموقعين**، مرجع سابق، ٣/ ٨٤.

(١٢) المرجع السابق، ٣/ ٥.

(١٣) أبو حامد الغزالي: **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣، ص١٧٤.

(١٤) العز بن عبد السلام: **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، تحقيق: نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

لكنه دعاهم إلى كل ما يقربهم إليه»[١٥].

ثم جاء الإمام الشاطبي ليقرر في «الموافقات»: «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا، والمحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينات»، ويضيف: «فما لا قدرة للمكلف عليه، لا يصح التكليف به شرعًا»[١٦].

والملاحظة الأبرز هنا: أن هؤلاء الأئمة أكَّدوا على أن الهدف الأساسَ منَ الشريعة متمثل في الرحمة، واللطف، والتيسير، وتوفير الحاجيات، والتحسينات، كما تُلاحَظ إشارتهم إلى المخاطبين باستخدام ألفاظ محددة؛ مثل: العباد، والخلق؛ مما يدل على أن هذا الخطاب إنما هو للبشر كافة؛ فيما يتعلق بالحقوق والحريات، لا للمسلمين فقط.

وفي التاريخ المعاصر: يأتي العلامة الطاهر بن عاشور ليؤكِّدَ بشكل أكثر عمقًا على العلاقة الوثيقة بين مقاصد الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان وحرياته؛ فيقرر أن مقاصد التشريع هي: «حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه؛ بصلاح المهيمن عليه؛ وهو الإنسان»[١٧].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. يقول ابن عاشور: «الإصر والأغلال استعارة تمثيلية للدلالة على تحرر المرء من رق الجبابرة والرؤساء الأقوياء؛ فيكون مقصود الرسالة: إزالةَ كل أنواع الإرهاب والشدة التي تعتدي على كرامة الإنسان؛ إذ لا يستطيع أن يؤدي الإنسان وظيفته باعتباره خليفة الله في أرضه خارج نطاق الحرية»[١٨].

وكذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، يقول: «والإحياء هو إعطاء الإنسان ما به كمال الإنسان؛ من إرادة العقول، والدلالة على الخلق الكريم، وما به يتقوم أفراد المجتمع، والحرية حياة، والشجاعة حياة، والاستقلال حياة، واستقامة أحوال العيش حياة».

ويكفي التذكير هنا بما أوردناه سابقًا بشأن حلف الفضول، وموقف الرسول منه؛ بما يؤكِّدُ على أن دعوة الإسلام تدور مع خير الإنسان ـ كل الإنسان ـ حيث دار، وهو

---

(١٥) العز بن عبد السلام: **شجرة المعارف والأحوال**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت، منشورات دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ص٤٠١.

(١٦) الشاطبي: **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ٢/ ٩.

(١٧) الطاهر ابن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الميساوى، بيروت، دار لبنان للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

(١٨) الطاهر ابن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق.

ما أكَّدَهُ شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه بن القيم؛ كما سبق الإشارة إليه[١٩]؛ من هنا فالشريعة الإسلامية قد جاءت لخير الإنسان، ولدفع الشر عنه، ولا شك أن هذا الهدف هو جوهر أيَّةِ نظريَّةٍ تسعى إلى تأطير منظومة الحقوق والحريات، ومن ناحية أخرى: فالشريعة الإسلامية تتصل بالفطرة الإنسانية التي فطر الناس عليها؛ فهي تدور مع العدل أينما دار، ومع المصلحة المؤكَّدة المعتبرة أينما وجدت؛ فأينما كان العدل، فثَمَّ وجهُ الشريعة، وإذا تأسست الشريعة على قواعد من كل ذلك، فإنها لا تُغفِل ما يستدعيه سير الحياة بالناس وتطورها من أحكام لهذه الأوضاع المتجددة أبدًا، وما تتطلبه الحاجات الطارئة من وفاء تشريعي، فهي شريعة ثابتة في أصولها متطورة في فروعها[٢٠].

وتتنوع التيارات السياسية الإسلامية وتنقسم حول تفاعلها مع الحقوق والحريات ـ ثلاثةَ اتجاهات: **اتجاه**: يربط الحقوق والحريات بمقاصد الشريعة الإسلامية؛ فيدعو إلى تطويرها وتقنينها في شكل صيغ قانونية ودستورية، **واتجاهٌ ثان**: لم يوضح رأيه الفقهي بشكل قطعي حول الكثير من الأمور المتعلقة بحقوق الإنسان، بل تركها للممارسة السياسية، فيقبلها تحت ضغوط معينة، ويرفضها في ظرف آخر؛ طبقًا للبراجماتية والمصالح السياسية، **واتجاه ثالث**: هو الذي تتبناه المدرسة التقليدية، ويرفض هذا الاتجاه الخوض فيها من الأساس؛ باعتبارها تدعو لتفلُّتٍ قيمي وأخلاقي، ولكونها ضد الكثير من قيم الدين؛ على حد اعتقادهم.

وفي هذا الصدد يرى أحد الباحثين المنتمين إلى المدرسة المقاصدية ـ أنه يجب رؤية الحقوق في الإسلام؛ انطلاقًا من مقاصد شريعتنا، ومن خصوصيتنا الحضارية، وواقعنا المعاش، وفي سياق مفهومها العام، والمصادر التي تُستمَدُّ منها، والفلسفة التي تكمن خلفها، وتشكل مبادئ تنطلق منها، وتعود إليها؛ في ضوء رؤية كلية شاملة، تسمح بالتحفظ على بعض الحقوق التي تتعارض مع جوهر الرؤية الإسلامية، والتي تنبع من إطار ونسق للقيم الغربية؛ مثل: حقوق الشواذ، والإجهاض، التي ما زالت محل جدل وتحفظ لدى الكثيرين حتى في الغرب؛ فعلى الرغم من القيمة التي أضفاها الغرب على حقوق الإنسان، وتوثيقها في مواثيق عالمية، لكن تظل هناك مساحة مهمة للاختلاف والتميز هي بحاجة إلى بحث بما يحقق النظم والآداب والحدود العامة التي ترتبط بالأنماط المجتمعية المختلفة وما تفرزه من قوانين وقيم أساسية وأعراف تحكمها، تمثل عناصر اتفاق عام، من الخطر انتهاكها باسم عالمية حقوق الإنسان[٢١]، وجدير

---

(١٩) ابن القيم: **أعلام الموقعين**، مرجع سابق، ٣/ ٥.

(٢٠) سيف الدين عبد الفتاح: **النموذج المقاصدي وتنظير حقوق الإنسان؛ «رؤية إسلامية»**، دراسة منشورة بمجلة المسلم المعاصر، العدد (١٣٦)، بتاريخ يونيو، ٢٠١٠م.

(٢١) المرجع السابق.

بالذكر أن هذا الطرح يتلاقى كثيرًا مع آراء وأطروحات في العالم الغربي.

ولعل أبرز حقوق الإنسان وأعلاها قيمة هي: الحرية في إطارها الواسع والعام؛ بما تشمله من حق التفكير، وحق الاختيار، وحق الممارسة في الواقع، وما يتفرع عنها من حقوق وحريات دينية، وسياسية، وغيرها، وهي قيمة يكاد يوجد اتفاق شبه عامٍ بشأنها.

ثانيًا: مركزية الحرية في التأسيس الإسلامي(٢٢):

بلغ الأمر في تقديس الحرية في الإسلام إلى أن رأى بعض الفقهاء - كأبي حنيفة النعمان - إلى القول بعدم جواز الحَجرِ على السفيه، والسفه عيب من عيوب الأهلية كما هو معروف، وعلل أبو حنيفة ذلك بأن الحجر على السفيه إهدار لآدميته، وإلحاق له بالبهائم، وأن الضرر الإنساني الذي يلحقه من جراء هذا الإهدار، يزيد كثيرًا على الضرر المادي الذي يترتب على سوء تصرفه في أمواله، وأنه لا يجوز أن يدفع ضرر بضرر أعظم منه(٢٣)، وبالقطع: لا يجب أن ننسى مقولة عمر بن الخطاب الخالدة: «متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟!»، تلك المقولة التي تجسد مفهوم الحرية بمعناها الشامل.

وفي العصر الحديث، يقول العلامة الكواكبي في: «أم القرى»: «وعندي أن البلية فَقْدُنَا الحرية، ومن فروع الحرية: تساوِي الحقوق، ومحاسبة الحكام، ومنها حرية الخطابة، والمطبوعات، وحرية المباحثات العلمية، ومنها: العدالة، والأمن على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره»، ثم ينهي كلامه قائلًا: «إنَّ الحرية هي روح الدين»(٢٤).

ثم يأتي العلامة الطاهر بن عاشور ليعمق من مفهوم الحرية في الإسلام وعلاقتها بمقاصد الشريعة الإسلامية؛ فيقول: «ومن قواعد الفقه: قول الفقهاء: «الشارع متشوف

---

(٢٢) وردت عدة تعريفات للحرية في الفكر الغربي؛ فعرَّفَها لاسكي بأنها (انعدام القيود)؛ أي: بمعنى القدرة على اتساع واختيار الفرد لطريقة حياته الخاصة بدون أيَّةِ ضغوط وتحريمات تُفرَض عليه من خارجه، وعرَّفَها فولتير بعبارة: (عندما أقدر على ما أريد فهذه حريتي)، ومعنى الحرية عند الفيلسوف ليبينز: (عبارة عن قدرة المرء على فعل ما يريده)، وعرفها آخرون بتعريفات أخرى؛ منها: (القدرة على الفعل والاختيار)، وكون الحرية مفهومًا سياسيًّا واقتصاديًّا وفلسفيًّا وأخلاقيًّا عامًّا ومجرَّدًا ذا مدلولات متعددة ومتشعبة، ومرجعُ جميع هذه التعريفات ينتهي إلى جامع واحد وحقيقة مشتركة واحدة؛ هي: القدرة على ترجمة الرغبات والإرادات الحقَّةِ من واقعها النظري والتأمُّلِي إلى واقع التحقق والفعل على أرض الواقع الحياتي للإنسان.

راجع: مهدي البغدادي: **بين الحريات وحقوق الإنسان**، مرجع سابق.

(٢٣) المرجع السابق.

(٢٤) الكواكبي: **أم القرى**، نقلًا عن، وصفي عاشور أبو زيد: **حفظ الحريات أساس مقاصد الشريعة**، موقع إسلام أون لاين، ٤ مايو، ٢٠١٤م.

للحرية»، واستقراء ذلك واضح من تصرفات الشريعة؛ التي دلَّت على أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية، وتعميم الحرية، لكن دأب الشريعة في رعاية المصالح المشتركة وحفظ النظام وَقَفَ بها عن إبطال العبودية بوجه عام، وتعويضها بالحرية»[٢٥]، ويرى ابن عاشور أن احترام الآراء يعد من أسباب تقدم الأمة بعلومها، وقبولها لمرتبة التنور، مؤكِّدًا على أن الحَجْر على الرأيِ يكون منذرًا بسوء مصير الأمة، ودليلًا على أنها قد أوجست في نفسها خيفة من خلاف المخالفين وجدل المجادلين، وذلك يكون قرين أحد أمرين: إما ضعف في الأفكار، وقصور عن إقامة الحق، وإما قيد الاستبداد، الذي إذا خالط نفوس أمة، كان سقوطها أسرع من هُويِّ الحجر»[٢٦]، كما يرى أن الاعتداء على الحرية من أكبر أنواع الظلم[٢٧]؛ فالحرية عند ابن عاشور هي: «حلية الإنسان وزينة المدنية فبها تنمو القوى، وتنطلق المواهب، وبصونها تنبت الفضائل والشجاعة والنصيحة؛ بصراحة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وتتلاقح الأفكار، وتورق أفنان العلوم»[٢٨].

وكذلك الأمر في **المذهب الشيعي**؛ وتحديدًا عند رواد النهضة؛ إذ نجده هو الآخر يُعلِي من شأن الحرية، فيذهب السيد محمد باقر الصدر إلى أن: «الحرية الطبيعية عنصر جوهري في كيان الإنسان، وظاهرة أساسية، تشترك فيها الكائنات الحية بدرجات متفاوتة، تبعًا لمدى حيويتها، ولذلك فنصيب الإنسان من هذه الحرية أوفر من نصيب أيِّ كائن آخر، وهكذا كلما ازداد حظ الكائن من الحياة، عظم نصيبه من الحرية الطبيعة»[٢٩]، وكذلك يرى السيد محمد الحسيني الشيرازي أن: «الأصل في الإنسان الحرية»[٣٠].

إذن؛ فتلك هي بعض التصورات والاجتهادات حول مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي لدى كثير من الفقهاء السُّنَّة والشيعة، والتي تشير إلى مركزيتها لدى الإسلاميين على اختلاف مذاهبهم وتوجهاتهم الفكرية والدينية والسياسية، ولكن الملاحظة الأبرز: أن هذا الاتفاق يأتي حول مفهوم الحرية بشكل عام وفي إطارها الواسع، فماذا عن التفاصيل؟ والإشكالية دائمًا ما تكمن في التفاصيل؛ كما تقول الحكمة، فما موقف تلك

---

(٢٥) الطاهر بن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٩١.

(٢٦) الطاهر ابن عاشور: **مقال نشر بمجلة السعادة العظمى**، المجلد الأول، العدد (١٨)، بتاريخ ١٦ رمضان، ١٣٢٢هـ.

(٢٧) الطاهر ابن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٩٩.

(٢٨) الطاهر ابن عاشور: **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ص١٧٠.

(٢٩) مهدي البغدادي: **بين الحريات وحقوق الإنسان**، مرجع سابق.

(٣٠) المرجع السابق.

التيارات من حرية الإيمان والاعتقاد، وحرية التفكير، والبحث العلمي، والحريات السياسية؛ كحق الشعوب في المشاركة السياسية والمعارضة لعموم المواطنين مسلمين وغير مسلمين، وغيرها من الحريات؟

ثالثًا: الحريات الدينية: ثلاث قضايا ملتبسة:

سوف يتم تناولها من ثلاثة أوجُه: حرية الاعتقاد بصفة عامة، والجدل الدائر حول حدِّ الردةِ، ووضع الأقليات الدينية في الدولة الإسلامية.

أ ـ حرية الاعتقاد:

والمقصود بها: حرية الإنسان في اختيار الدين الذي يرغب في الانتماء إليه وممارسته، ففي حين تهمش الكثير من التيارات التقليدية التراثية وتضيق من حرية الاعتقاد، في المقابل ترى المدرسة الاجتهادية أنها مكفولة باعتبارها من مقاصد الشريعة، فيذهب الدكتور إمام ـ أحد رواد تلك المدرسة ـ إلى أن مقاصد الشريعة تضمن هذا الحق لسائر البشر؛ فيقول: «حفظ الدين هو مدركٌ أساسي تتجلَّى ثمراته في نظرية حقوق الإنسان؛ فلا يجبر على عقيدة، ولا يجبر على الإيمان، ولو أجبرناه على إيمان، لما استطعنا القول بأنه إيمان حقيقي، فذلك لا يعلمه إلا الله، وعندما نقول: حرية دينية؛ أي: حرية القلب في الإيمان، وحرية الإرادة في الاعتقاد والممارسة، والإسلام عندما يجعل في أولويات مقاصده حفظ الدين؛ لا يخص في ذلك الإسلام وحده؛ بل كل دين إلهي، فالسلسلة الذهبية من رسل الله جاءوا بدين واحد، وطولبوا جميعًا بإقامته، وأُمروا جميعًا ألا يتفرقوا فيه، ومن حماية الدين في الحياة: التزام نسقه الأخلاقي؛ فلا يضيع، وحماية نسقه التشريعي؛ فلا يغيب لصالح نظم مستجلبة، وقوانين مستوردة، وحماية نسقه الاجتماعي؛ حتى لا يتراجع ويختفي»(٣١).

ويتمخض عن الجدل الدائر حول حرية الاعتقاد ـ جدل آخر حول تطبيق حدِّ الرِّدَّةِ على من يترك الإسلام، ومدى اتساقه مع مفهوم الحرية الدينية التي كفلها الإسلام، وأكدت عليها المواثيق الوضعية الحديثة.

ب ـ حد الردة: (جدل حول الحكم بقتل المرتد):

يذهب كثيرون ـ وبخاصة من المستشرقين ـ إلى القول بأن الحكم بقتل المرتد في الإسلام حكمٌ ضد مبدأ حرية الاعتقاد، وأنه بذلك يَنطوِي على مخالفة صريحة لحقوق الإنسان؛ لذا فمن الأهمية بمكان إلقاء الضوء على ما أثمرت عنه الاجتهادات الفقهية حول تلك العقوبة.

---

(٣١) محمد كمال الدين إمام: **مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان**، مرجع سابق.

بداية؛ يستند الكثير من الفقهاء في الحكم بقتل المرتد إلى عدد من الأحاديث النبوية الشريفة؛ ومنها قوله ﷺ: «**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**»[٣٢]، والحديث القائل: «**لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِثَلَاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلجَمَاعَةِ**»[٣٣]، وكذلك الرواية التي وردت بالبخاري ومسلم، وتقول: رُوِيَ أن معاذًا قَدِمَ على أبي موسى وقد وجد عنده رجلًا مُوثَقًا، فقال: مَا هَذَا؟ قال: رَجُلٌ كان يهوديًا فأسلَمَ، ثم تَهَوَّدَ، فقال: «**لَا أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ؛ قَضَاءُ اللهِ وَرَسُولِهِ**»[٣٤].

والواضح من ظاهر هذه الأحاديث: أنها تؤكِّدُ على أن عقوبة المرتد هي القتل، وهي الرؤية التي تتبناها **المدرسة التقليدية** بشكل حرفي؛ إذ أكَّدَتْ على وجوب تطبيقِها بشكل صارم على كل من يرتد عن الدين الإسلامي، إلا أن البعض الآخر ـ ممن ينتمون إلى المدرسة الاجتهادية ـ قد أعطاها تفسيرًا مقاصديًا، يؤكِّدُ على أن **قتل المرتد هو من ثبتت خيانته، وليس لاقتناعه بدين آخر، وذلك بما لا يتعارض مع حرية الاعتقاد التي كفلها الإسلام**، وفي ذلك يقول الشيخ أبو زهرة: «الدولة الإسلامية كانت قائمة على الدين؛ فمن خرج منه، فقد ناوَأها، وخرج عليها، وهو يشبه الآن من يرتكب الخيانة العظمى، وقد أجمعتِ الدول المتحضرة الآن على قتل من يتهم بالخيانة العظمى»[٣٥].

وتأسيسًا على هذا الرأي؛ فحكم الردة عن الإسلام إنما هو حكمٌ لجريمة سياسية؛ تتمثَّلُ في الخروج عن نظام الدولة؛ وبالتالي ـ كما يرى البعض ـ يُترَكُ للنظام السياسي الحاكم، أو المؤسسة الحاكمة ـ معالجتها بما يناسبها من العقوبات، وليست جريمة عقَدِيَّة تدخل ضمن جرائم الحدود التي هي من حق الله، وقد قصد بها حياطة المسلمين، وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية من نيل أعدائها[٣٦].

إذ إنه في ظل الدولة الإسلامية الأولى كان يُنظَر إلى مَن أعلن إسلامه على أنه قد التزم أحكام الإسلام وعقيدته، فإذا ارتد، فقد أخل بالتزامه، وأساء إلى الدولة، وتجرأ عليها فيستحق العقاب[٣٧]، وممن قال بهذا الرأي: الشيخ شلتوت؛ إذ يقول: «وقد يتغير وجه النظر في المسألة إذا لوحظ أن كثيرًا من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحًا للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين، والعدوان عليهم، ومحاولة فتنتهم عن دينهم، وإن ظواهر القرآن الكريم في

---

(٣٢) رواه البخاري.

(٣٣) رواه البخاري ومسلم.

(٣٤) رواه البخاري ومسلم.

(٣٥) محمد أبو زهرة: **الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٨، ص١٧٣.

(٣٦) راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م، ص٥٠.

(٣٧) عبد الكريم زيدان: **الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية**، الكويت، مكتبة المنار، ١٩٦٥م، ص٦٧.

كثير من الآيات تَأبَى الإكراه في الدين»[٣٨].

تجلت هذه الرؤية المقاصدية في حكم أصدره الدكتور عبد الرازق السنهوري حينما كان رئيسًا لمحكمة القضاء الإداري، حَسَمَ من خلاله مسألة العلاقة بين الدين والمواطنة؛ فقررت المحكمة برئاسته في حكم صدر في القضية رقم: (٢)، لسنة: (٤)، قضائية في: ٦/ ٢/ ١٩٥١م، بصدد امتناع وزير الداخلية عن تسليم المدَّعَى شهادة مثبتة للجنسية المصرية، ومن حيث إنه بالنسبة إلى دعوى ارتداد المدعي عن الدين الإسلامي واعتناقه الدين المسيحي، فإن الدين ليس شرطًا من شروط الجنسية، تلك الجنسية التي يَنضَوِي تحت لوائها ويستظل بظلها المسلمون وغيرهم من ذوي الملل والأديان الأخرى[٣٩].

ويرى آخرون أن الردة في الإسلام تنقسم ثلاثةَ أنواع؛ فتختلف العقوبة من نوع لآخر، وهذه الأنواع هي:

النوع الأول: الردة العقدية المسالمة: بمعنى خروج الإنسان من الإسلام بطريقة مسالمة لا تحدث فتنة، فلا يكون فيها تطاول على دين الإسلام، ولا سعي إلى تقويض دولته؛ من هنا وجب على المرتد الذي يمثل أقليَّةً أن يحترم نظام الأغلبية، وإلا كان على الأغلبية أن تردعه.

النوع الثاني: الردة الهادمة لقيم المجتمع وثوابته: وهي ردة ترمي إلى تقويض القيم التي ارتضتها الأغلبية، واتخذتها منهجًا للحياة، فهذه الردة غير مسموح بها في الإسلام، ولا يفترق الإسلام في هذا الموقف عن المجتمعات الديمقراطية الحديثة، وغالبًا ما تكون هذه الردة مصحوبة بالتآمر، فيكون من المناسب عندئذ توقيع العقوبات التي تطبق على من يخون النظام خيانة عظمى.

النوع الثالث: الردة العنيفة (المسلحة): وهي التي يقوم فيها المرتدون بشهر السلاح في مواجهة النظام، وإحداث الاضطرابات التي تهز أمن المجتمع، وسلامة مواطنيه[٤٠].

وكذلك يذهب بعض المعاصرين إلى أن: المرتد لا يُقتَل؛ بل يُدعَى إلى الإسلام؛ كمن لم يسبق منه إسلام[٤١]؛ استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]؛

---

(٣٨) محمد شلتوت: **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٧م، ص٢٨١.

(٣٩) محمد طه عبد الحفيظ عليوة: **دور الدين في النظام الدستوري المصري في ضوء الاتجاهات العامة للأنظمة المعاصرة**، مرجع سابق، ص٣٥٣.

(٤٠) محمد بشاري: **الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها**، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة المؤتمر الإسلامي، في الدورة التاسعة عشرة، والتي أقيمت بإمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، إبريل ٢٠٠٩م.

(٤١) عبد المتعال الصعيدي: **الحرية الدينية في الإسلام**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٣م، ص٨٨.

فالله ـ جلَّ شأنه ـ يخاطب الجميع على السواء: الذين لم يسبق لهم الإسلام، وكذا المرتدين، وأن القرآن لم يسلط عقابًا على المرتد في الدنيا، إنما عقابه في الآخرة؛ وذلك كما تشير الآية الكريمة: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأٓخِرَةِ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢١٧﴾﴾ [البقرة: ٢١٧].

فقد نص القرآن الكريم على حرية الاعتقاد؛ فقال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾ [يونس: ٩٩]، وقوله أيضًا: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وعليه يذهب البعض على أن عقوبة الردة ليست حدًّا بقدر ما هي تعزير، وأن التحريم لم يقصد به التضييق على حرية الاعتقاد؛ بل العمل على تحطيم هوية الأمة، كما يردون على الأحاديث الآمرة بالقتل بأحد وجهين: **الأول**: عدم قَبول العمل بأحاديث الآحاد في العقائد، **الثاني**: حمل حديث: «**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**» على المرتد المقاتل، ولا يكون السببُ في قتله رِدَّتَهُ؛ بل قتاله للمسلمين[(٤٢)].

من هذا المنطلق أقر الكثيرون بحرية الإنسان في الاعتقاد واعتناق الدين؛ مؤسِّسًا ذلك على قاعدة عامة؛ هي: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾، هذه القاعدة التي قال عنها المؤرخ الإنجليزي: (أرنولد توينبي): «لقد جاء بها الإسلام من زمن بعيد، ولم نقبلها نحن هنا في بريطانيا إلا في وقت متأخر جدًّا»[(٤٣)]؛ بل أجاز أحد المنتمين إلى المدرسة الاجتهادية المقاصدية لغير المسلم أن يدعو في الدولة الإسلامية إلى دينه؛ على اعتبار أنَّ إقرار شخص على مذهبه يقتضي ضرورة الاعتراف له بحقِّ الدِّفاع عنه لإظهار محاسنه، ومساوئ ما يخالفه، وذلك جوهر عمل كل داع[(٤٤)]، مؤكدًا على أنه إذا كان من حق؛ بل من واجب المسلم أن يَعرِضَ دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه، وإذا كان هناك من خشية على إيمان المسلمين، فليس أمام هؤلاء من علاج إلا التعمق في إيمانهم، أو نِشدان ذلك من سؤال علمائهم[(٤٥)].

ويذهب آخَرُ إلى عدم كفاية كل ما جرى الاحتجاج به والاستناد عليه عبر القرون في تبرير قتل المرتد ـ كعقوبة شرعية ـ على مجرد ترك الإسلام؛ فالمرتد الذي ترك الإسلام عن قناعة فكرية من غير أن تتظاهر ردته بخيانة أو بحرابة، لا سبيل لأحد عليه وراء النصح والمحاورة بالتي هي أحسن، وهذا هو المتفق مع روح القرآن[(٤٦)].

---

(٤٢) عبد المتعال الصعيدي، مرجع سابق، ص١٥٨ وما بعدها.

(٤٣) حيدر البصري: **من حقوق الإنسان في الإسلام**، مجلة النبأ، العدد (٦٣)، ٢٠٠١م.

(٤٤) راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٩٣، ٢٩٤.

(٤٥) المرجع السابق، ص٤٧.

(٤٦) عدنان إبراهيم: **حرية الاعتقاد في الاسلام ومعترضاتها**، مرجع سابق، ص١٢٤٩.

وبالجملة؛ فلا شك أن وحدة الأمَّة ـ أيَّةِ أُمَّة ـ لا يمكن أن تتحقق إلا بحسب قدرتها على استيعاب التنوع والتعدد بداخلها، فالتنوع والاختلاف هو سُنَّة الله في خلقه؛ قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾﴾ [هود: ١١٨]، وفيه الدَّلالة على أن الاختلاف راسخ في أصل الخلقة، ومن الفطر التي فطر الله الناس عليه، ولنا في رسول الله أسوة حسنة في كيفية تعامله مع المنافقين داخل الدولة الإسلامية ـ فما بالنا بالمخالفين في الرأي ـ فعلى الرغم من أن النفاق والمنافقين يعدُّ خطرًا داهمًا على الإنسان والمجتمع، فقد حذَّر الإسلام من النفاق وأهله، وأنزل الله ﷻ سورة باسمهم: (المنافقون)؛ قال تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴿١﴾ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٣﴾ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ۖ وَإِن يَقُولُوا۟ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ ۖ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ ۖ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ ۚ هُمُ ٱلْعَدُوُّ فَٱحْذَرْهُمْ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۖ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٤﴾﴾ [المنافقون: ١ ـ ٤]، فخطرهم الشديد على الإسلام يكمن في أنهم منسوبون إليه وهم في الحقيقة أعداؤه، وقد لعبوا دورًا كبيرًا في الوقيعة بين المسلمين، وفي تأليب أحزاب الكفر عليهم، بل وإيذاء رسول الله ﷺ والإساءة إلى عِرضه، ومع ذلك صبر رسول الله عليهم(٤٧).

فحين قال عبد الله بن أُبيٍّ بن سلول ـ وكان رأس المنافقين ـ: «أما والله، لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل»، فبلغ النبيَّ ﷺ فقام عمرُ، فقال: «يا رَسُولَ اللهِ دَعنِي أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا المُنَافِقِ»، فقال النبيُّ ﷺ: «**دَعْهُ؛ لَا يَتَحَدَّثِ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يقتل أصحابه**»(٤٨)، وفي موضع آخر قال ﷺ: «**بَلْ نَتَرَفَّقُ بِهِ وَنُحْسِنُ صُحْبَتَهُ مَا بَقِيَ مَعَنَا**»(٤٩)؛ لقد آثَرَ الرسول الكريم في معاملته مع المنافقين: العفو، والحلم، والصبر، مع أخذ الحذر والحيطة في التعامل معهم.

ورغم أن الرسول ﷺ كان يعلم أسماء المنافقين، لكنه لم يصرح بأسمائهم، اتِّباعًا لهدْيِ القرآن الكريم؛ فقد علَّمنا الرسول ﷺ أن المنافقين داء يجب معالجته؛ بالحذر منه، لا باجتثاثه؛ لهذا رفض قَتلَهم؛ قال رسول الله ﷺ: «**إِنِّي لَمْ أُومِرْ أَنْ أُنَقِّبَ قُلُوبَ النَّاسِ، وَلَا أَشُقَّ بُطُونَهُمْ**»(٥٠).

---

(٤٧) علي جمعة: **نماذج التعايش مع الآخر، تعامل الرسول مع المنافقين**، مقال منشور بجريدة الأهرام المصرية، ١٥ مايو ٢٠١١م.

(٤٨) البخاري ٤/ ١٨٦١.

(٤٩) ابن هشام: **السيرة النبوية**، مرجع سابق، ٢/ ٢٩٢.

(٥٠) البخاري: ٤/ ١٥٨١، وكذلك جاء في **صحيح البخاري** أيضًا: (٦٤٧٨): «حدثنا عمرو بن زُرارةَ، حدثنا هشيم، حدثنا حصين، حدثنا أبو ظبيان، قال: سمعت أسامة بن زيد بن حارثة ﵄ يحدث، قال: بَعَثَنَا رسولُ اللهِ ﷺ إلى الحرقةِ من جُهينةَ، قال: فصَبَّحْنَا القومَ فهَزَمْنَاهُم، قال: ولَحِقْتُ أنا ورجلٌ مِنَ الأنصارِ رَجُلًا منهم، قال: فلمَّا =

يقول أحد المعاصرين: «كان رسول الله ﷺ على الرغم من اطلاعه على كثير من أحوال المنافقين وما تسره أفئدتهم بوحي من الله تعالى ـ: يعاملهم معاملة المسلمين دون أي تفريق في الأحكام الشرعية العامة»[٥١]، ويضيف: «كما أجمع العلماء على أن المنافق إنما يعامل في الدنيا من قبل المسلمين على أنه مسلم يعامل كذلك، وإن كان نفاقه مقطوعًا به»[٥٢].

قدَّمَ الرسول نموذجًا فريدًا للعالم أجمع على التعايش السلمي مع جميع أفراد المجتمع دون تأجيج للفتنة، وتنكيل بالخصوم، وهو الأمر الذي يجب على المسلمين اتِّباعه؛ كي لا يشقوا صف وحدة الأمة في وقت هي في أمسِّ الحاجة إلى الوحدة، وفي وقت يحاول أعداؤها زرع الفتنة وبث الوهن بين أبنائها، تلك هي الأسوة الحسنة في هذه النماذج التي قدمها الرسول ﷺ للتعامل مع المخالفين[٥٣].

ومما تجدر الإشارة إليه أن مجمع الفقه العالمي قد عقد مؤتمرًا في عام: (٢٠٠٩م) حول الحريات الدينية في الإسلام، وقد تناول فيه تحديدًا قضية الردة، محاولًا الخروج باجتهاد حديث حولها، إلا أنه ـ ومع اقترابه من ذلك بعض الشيء ـ لم يستطع تقنين ذلك وتأصيله بشكل محدد وواضح؛ إذ يقول ـ في توصياته النهائية ـ: «إن الفتوى بالردة أو التكفير مَرَدُّها إلى أهل العلم المعتبرين، مع تولي القضاء ما اشترطه الفقهاء من الاستتابة، وإزالة الشبهات خلال مدد الإمهال الكافية؛ تحقيقًا للمصلحة الشرعية المعتبرة، والمجاهرة بالردة تشكل خطرًا على وحدة المجتمع الإسلامي وعلى عقيدة المسلمين، وتشجع غير المسلمين أو المنافقين على استخدامها في التشكيك، ويستحق صاحبها إنزال العقوبة به من قبل القضاء دون غيره؛ دَرْءًا لخطره، وحمايةً للمجتمع وأَمْنِهِ، وهذا الحكم لا يتنافى مع الحرية الدينية التي كفلها الإسلام لمن يحترم المشاعر الدينية وقيم المجتمع والنظام العام»[٥٤]، ويرى البعض أن هذا الخطاب أقرب إلى العمومية منه على الضبط والتقنين، ولكن الملاحظة الرئيسية التي تعنينا في هذه

= غَشَيْنَاهُ، قالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، قالَ: فَكَفَّ عَنهُ الأنصاريُّ، فطَعَنْتُهُ برُمحِي حتَّى قَتَلْتُهُ، قالَ: فَلَمَّا قَدِمْنَا، بَلَغَ ذلكَ النَّبيَّ ﷺ قال: فقالَ لي: **يا أُسامةُ، أَقَتَلْتَهُ بعدَ ما قالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ**؟! قال: قُلتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّمَا كَانَ مُتَعَوِّذًا، قالَ: **أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ مَا قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ**؟! قالَ: فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمَنَّيْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَسْلَمْتُ قَبْلَ ذَلِكَ اليَوْمِ»، وهذا يدلُّ على أن الحكم على عقائد الناس في الإسلام يكون بحسَب الظَّاهِرِ، والله يتولى السرائر.

(٥١) محمد سعيد البوطي: **فقه السيرة النبوية**، القاهرة، دار السلام، ١٩٧٧م، ص٢٣٤.

(٥٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٥٣) علي جمعة: **نماذج التعايش مع الآخر، تعامل الرسول مع المنافقين**، مرجع سابق.

(٥٤) **توصيات مؤتمر الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها**، الذي عقده مجمع الفقه الإسلامي الدولي، لمنظمة المؤتمر الإسلامي، في إطار فعاليات الدورة التاسعة عشرة، والتي أقيمت بإمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، أبريل، ٢٠٠٩م، منشور على موقع الأمانة العامة للأوقاف بحكومة الشارقة، وهو: (http://19sh.c-iifa.org/qrart-twsyat).

الدراسة هي أن هذه القضية لها أوجه وآراء متباينة في الفقه والشريعة من علماء ومراجع ذوي مكانة علمية معتبرة.

ج ـ حقوق الأقليات الدينية:

وهي الحقوق التي تتباهى الدولة الحديثة بمقدرتها على حمايتها؛ انطلاقًا من تجربتها الديمقراطية، غير أن هذه الحماية لتلك الحقوق لم تتبلور إلا في العقود الأخيرة في الغرب؛ إذ تحمل تجربته التاريخية الطويلة الكثير من أشكال الاضطهاد لتلك الأقليات، في المقابل كان الإسلام ـ ومنذ بداية دعوته ـ يقدم أروع الأمثلة قولًا وممارسة في كيفية معاملة تلك الأقليات؛ يتجلى ذلك في قوله ﷺ: «**مَنْ آذَى ذِمِّيًا، فَأَنَا خَصْمُهُ، وَمِنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصَمْتُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ**»، وقوله ﷺ: «**لَهُمْ مَا لَنَا، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْنَا**»، مؤكِّدًا على حقوق اليهود والمسيحيين وغيرهم؛ كما جاء في وثيقة المدينة ونصارى نجران.

وكتب عمر بن الخطاب عهدًا لأهل بيت المقدس عقب الفتح، يقول فيه: «بسم الله الرحمٰن الرحيم، هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان؛ أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم، وصلبانها، وسقيمها وبريئها، وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم، ولا ينقص منها، ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يُكرَهُون على دينهم، ولا يضار أحد منهم»(٥٥).

ويرى كثيرون أن الله ﷻ قد ضمن في كتابه الكريم حماية الأديان السماوية كافَّةً ومؤسساتها الدينية، وكذلك مؤسسات الصابئة والمجوس؛ على اعتبار أن ما يتم بها من ممارسات دينية إنما هو من قبيل ذكر الله؛ ففي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ۝٤٠﴾ [الحج: ٤٠]، وقال ابن خويز منداد ـ من فقهاء المالكية ـ في تفسيرها: «تضمنت هذه الآية المنع من هدم كنائس أهل الذمة، وبِيَعِهِم، وبيوت نيرانهم، ولا ينبغي للمسلمين أن يدخلوها، ولا يُصَلُّوا فيها؛ فالصومعة: موضع العبادة، وكانت قبل الإسلام مختصة برهبان النصارى وبعُبَّاد الصابئين، وقال قتادة: «صوامع الصابئين أو صوامع المجوس(٥٦)، وهم يذهبون إلى أن هذه الآية يمكن أن يفهم منها أمران:

---

(٥٥) سليمان محمد المطاوي: **عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة**، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م، ص٣٧٩ ـ ٣٨٠.

(٥٦) راجع: القرطبي: **تفسير القرطبي**، طبعة دار الفكر، وأثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف الأندلسي: **التفسير الكبير المسمى البحر المحيط**، طبعة دار إحياء التراث العربي، وكذلك تفسير البغوي، وتفسير ابن كثير.

الأول: تأكيد حرص الإسلام على الحفاظ على المؤسسات الدينية ودور العبادة للديانات كافَّةً، **الثاني**: دعوة الإسلام لحماية حرية التعبد وذكر الله بأيِّ دين كان، وبغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع هذا التأويل والتفسير، فالمهم وجود رأيٍ شرعيٍّ مؤيِّدٍ للحريات الدينية، يستحق الدراسة والنظر فيه، كذلك جعل الفقهاء من شرع من قبلنا أحد المصادر في التشريع الإسلامي؛ وبالتالي يمكن أن نستنبط بعض أحكامنا الشرعية من الكتب السماوية السابقة على الإسلام، وقد استدلوا على ذلك بقول الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]»(٥٧)، أليس في هذا أعلى درجات التقدير والاحترام لحقوق أصحاب الأديان السماوية الأخرى؟!

وتكفي بهذا الصدد إشادة المستشرق الألماني: «**آدم متز**» بمستوى الحرية الدينية في ظل الحكم الإسلامي؛ إذ يقول: «لم تكن الحكومة الإسلامية تتدخل في الشعائر الدينية لأهل الذمة؛ بل كان يبلغ من بعض الخلفاء أن يحضر مواكبهم وأعيادهم ويأمر بصيانتهم، وإن الحكومة في حالات انحباس المطر، كانت تأمر بتنظيم مواكب يسير فيها النصارى، وعلى رأسهم الأسقف، واليهود وعلى رأسهم النافخون بالأبواق»، وهو ما يؤكده المستشرق اليهودي المجري الشهير: «جولد تسيهر»؛ بقوله: «سار الإسلام لكي يصبح قوة عالمية على سياسة بارعة؛ ففي العصور الأولى لم يكن اعتناقه أمرًا محتومًا؛ فإن المؤمنين بمذاهب التوحيد، أو الذين يستمدون شرائعهم من كتب منزلة؛ كاليهود، والنصارى، والزرادشتية ـ كان في وُسعِهِم ـ متى دفعوا الجزية ـ أن يتمتعوا بحرية الشعائر، وحماية الدولة الإسلامية، ولم يكن واجب الإسلام أن ينفذ إلى أعماق أرواحهم، وإنما كان يقصد إلى سيادتهم الخارجية؛ بل ذهب الإسلام في هذه السياسة إلى حدود بعيدة؛ ففي الهند مثلًا كانت الشعائر القديمة تقام في الهياكل والمعابد في ظل الحكم الإسلامي(٥٨).

وكذلك شهادة البطريرك: «عيشويابة»، الذي تولى كرسي البطريركية: (٦٤٧ ـ ٦٥٧هـ)، والتي قال فيها: «إن العرب ـ الذين مكَّنهم الربُّ من السيطرة على العالم ـ

---

(٥٧) كذلك استدلوا على وجوب الأخذ بشرع من قبلنا بما ورد في **صحيح البخاري** وغيره، أن الربيع بنت النَّضر كَسَرَتْ ثَنِيَّةَ امرأةٍ، فطَلَبُوا الأرشَ، وطَلَبُوا العَفوَ فأبَوْا، فأتَوْا رسولَ اللهِ ﷺ فأمَرَهُم بالقِصاصِ، فقال أَنَسُ بنُ النَّضرِ: أتُكسَرُ ثَنِيَّةُ الرَّبيعِ يا رَسُولَ اللهِ؟! لا، والَّذِي بَعَثَكَ بالحَقِّ، لا تُكسَرُ ثَنِيَّتُها، فقالَ: **يَا أَنَسُ كتابُ اللهِ القِصاصُ**، فرَضِيَ القَومُ وَعَفَوْا... الحديثَ، والذي في كتاب الله تعالى هو ما كتبه الله تعالى في التوراة على أهل الكتاب من قبلنا؛ في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ﴾ [المائدة: ٤٥]، وأن هذا دليل على أن النَّبيَّ ﷺ كان يَحكُم بشرائع الأنبياء السابقين، وذهب بعضهم إلى التفصيل؛ فقال: إن شريعة إبراهيم وما ورد في القرآن والسُّنَّة من شرائع الأنبياء على وجه المدح والتقرير والسكوت عليه دون مخالفة ـ فهو حُجَّةٌ يجبُ الأخذُ بها؛ لقول الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ﴾ [النحل: ١٢٣].

(٥٨) محمد بشاري: **الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها**، مرجع سابق.

يعاملوننا كما تعرفون، إنهم ليسوا بأعداء للنصرانية، بل يمتدحون ملتنا، ويوقرون قسِّيسينا، ويَمُدُّون يدَ المعونة إلى كنائسنا وأديرتنا»[٥٩]، جدير بالذكر أن هناك كثيرًا من الشهادات الأخرى لكثير من علماء ومفكري الحضارة الغربية التي تؤكد على حقيقة التسامح الديني لدى المسلمين؛ فيما يتعلق بمعاملتهم لأصحاب الديانات الأخرى، وهي شهادات لا يتسع المقام لذكرها هنا.

وفي هذا السياق؛ يذهب ابن باديس ـ في عبارة رائعة ـ إلى أن صراع الإسلام مع مفردات الظلم والدجل والخيانة، وليس مع الآخر بصفة عامة، والذي هو في الأصل متصالح معه؛ باعتبار أن الإسلام رسالة سلام للبشرية جمعاء؛ فيقول: «نهضتنا التي بنينا على الدين أركانها كانت سلامًا للبشرية، لا يخشاها النصراني لنصرانيته، ولا اليهودي ليهوديته؛ بل ولا المجوسي لمجوسيته، ولكن يجب أن يخشاها الظالم لظلمه، والدجال لدجله، والخائن لخيانته»[٦٠].

كذلك يرى علال الفاسي: «أن التمتع بحق المواطنة يجب أن يكون من غير نظر للفوارق المذهبية أو العنصرية أو الاجتماعية[٦١]، و: «أن كل من يعيشون داخل حدود الدولة الإسلامية من غير المسلمين، إنما هم أعضاء في الأمة الإسلامية؛ فيقول: «الأمة الإسلامية أمة واحدة، حدودها دار السلام، وشعارها توحيد الله، وإقامة العدل بين الناس؛ ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المؤمنون: ٥٢]، وصفة الوحدة هذه تقضِي على كل فارق مبنيٍّ على الجنس، أو اللغة، أو اللون، وهي بصفتها الجامعة تضم حتى ذوي الأديان المختلفة، الذين يختارون الدخول والمقام في دار السلام؛ كما يدل على ذلك الدستور الذي أعلنه الرسول عند مَقْدَمِهِ المدينةَ المنوَّرَةَ، وجعل سكان يثرب كلهم أمة من الناس»[٦٢].

ومما تجدر الإشارة إليه أن واحدة من أهم الوثائق الإسلامية في العصر الحديث، والتي تؤكد الحقوق والحريات في الإسلام ـ هي وثيقة عهد الأمان الصادرة في تونس في: (١٠ سبتمبر ١٨٥٧م)؛ إذ تقدِّمُ رؤيةً مقاصدية تتفوق كثيرًا على ما تطرحه المجامع الفقهية اليوم.

ومن مواد هذه الوثيقة:

الأولى: تأكيد الأمان لسائر رَعِيَّتِنا وسكان إيالتنا على اختلاف الأديان والألسنة

---

(٥٩) مصطفى الشقيرى: **الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى تعايش لا صدام**، دراسة منشورة بجريدة الأهرام المصرية، بتاريخ ١٥ يونيو، ٢٠٠٩م.

(٦٠) عبد الحميد بن باديس: **آثار ابن باديس**، مرجع سابق ٣/ ٥٥٧.

(٦١) علال الفاسي: **النقد الذاتي**، مرجع سابق، ص١٤٠.

(٦٢) علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها**، مرجع سابق، ص٢٢١.

والألوان؛ في أبدانهم المكرَّمة، وأموالهم المحرَّمة، وأعراضهم المحترمة، إلا بحقٍّ يوجبه نظر المجلس بالمشورة، ويرفعه إلينا ولنا النظر في الإمضاء أو التخفيف ما أمكن، أو الإذن بإعادة النظر.

الثانية: تساوي الناس في أصل قانون الأداء المرتّب أو ما يترتّب، وإن اختلف باختلاف الكميَّة؛ بحيث لا يسقط القانون عن العظيم لعظمته، ولا يحطُّ عن الحقير لحقارته، ويأتي بيانه موضَّحًا.

الثالثة: التسوية بين المسلم وغيره من سكّان الإيالة في استحقاق الإنصاف؛ لأنَّ استحقاقه لذلك بوصف الإنسانيَّةِ لا بغيره من الأوصاف، والعدل في الأرض هو الميزان المستوِي؛ يؤخذ به للمحقّ من المبطل، وللضعيف من القويِّ.

الرابعة: إنَّ الذمي من رَعِيَّتِنا لا يُجبَر على تبديل دينِهِ، ولا يُمْنَعُ من إجراء ما يلزم ديانته، ولا تمتهن مجامعهم، ويكون لها الأمان من الإذاية والامتهان؛ لأنَّ ذمَّتَهُ تقتضي أنَّ لهم ما لنا، وعليهم ما علينا.

الخامسة: لمّا كان العسكر من أسباب حفظ النوع ومصلحته، تَعُمُّ المجموع ولا بدَّ للإنسان من زمن لتدبير عيشه والقيام على أهله، فلا نأخذ العسكر إلَّا بترتيبٍ وقُرعة، ولا يبقى العسكري في الخدمة أكثر من مُدَّةٍ معلومةٍ، كما نُحرِّرُهُ في قانون العسكر.

السادسة: إنَّ مجلس النظر في الجنايات إذا كان الحكم فيه بعقوبة على أحد من أهل الذمَّةِ، يلزم أن يحضره من نُعَيِّنُهُ من كبرائهم؛ تأنيسًا لنفوسهم، ودفاعًا لما يَتوقَّعُونه من الحيف، والشريعة توصي بهم خيرًا.

الثامنة: إنَّ سائر رَعِيَّتِنا من المسلمين وغيرهم لهم المساواة في الأمور العرفيَّةِ والقوانين الحكميّة، لا فضل لأحدهم على الآخر في ذلك(٦٣).

وأخيرًا؛ تبقى إشكالية تتصل اتصالًا مباشرًا بحقوق الأقليات الدينية، ويتم إثارتها دائمًا، سواء داخل العالم الإسلامي أو خارجه، وتتعلق بالجزية، ومتى يتوجب دفعها؟ وهل هي ضد مبدأ المواطنة؟ في هذا الصدد يرى كثيرون من دعاة المدرسة الاجتهادية أن دفع الجزية إنما هو مقابل عدم مشاركة أبناء هذه الأقليات في الجيش في ذلك الوقت، وأنه في حالات عديدة أُلغيت الجزية مقابل انخراطهم في الجيش، فكانت الجزية: «بدل جندية»؛ وعليه: تسقط الجزية بسقوط العلة منها؛ لذلك كان عمر بن الخطاب يوصي جنده قائلًا: «لا تضربوا الجزية على النساء أو الأطفال أو الشيوخ، ولا تضربوها إلا على من جرت عليه المواسِي»؛ أيْ: بلغ الحلم، وكذلك كان يُعفِي غير

(٦٣) نص الوثيقة منشور على الموقع الرسمي للهيئة العليا لحقوق الإنسان والحريات الأساسية التونسي: (www.droitsdelhomme.org).

القادر على دفعها، كما أن دفع الجزية بشكل عام كان يُعفِي غير المسلمين من فريضتين: القتال، ودفع الزكاة، وفي العصر الحديث شارك أصحاب الأديان الأخرى في الجيوش الإسلامية، ودفعوا الضرائب؛ باعتبارهم مواطنين؛ وعلى ذلك: ليس من حق الدولة مطالبتهم بتلك الضريبة.

ففي عهد الدولة العثمانية، وتحديدًا في عام: (١٨٥٥م) ألغيت الجزية المفروضة على الذميين في مصر، وفي: (١٨ فبراير ١٨٥٦م)، صدر الخط الهمايوني (أصدره السلطان عبد المجيد الأول في إطار الإصلاحات التي كانت تشهدها الإمبراطورية العثمانية)، مقرِّرًا المساواةَ بين المواطنين في الحقوق والواجبات، وفي: (١٨٥٧م)، أصدر الوالي سعيد باشا قرارًا بتجنيد المسيحيين في الجيش، وتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم[٦٤].

جدير بالذكر؛ أن كثير من الفقهاء حين تحدثوا عن العقود، نصُّوا على أن من تعاقد مع أجيرٍ نصراني أو يهودي، واشترط عليه العمل في يوم الأحد أو السبت، فالعقد باطل؛ لحقه في ممارسة شعائره في يومي الأحد للنصراني، والسبت لليهودي؛ احترامًا لحقهما في ممارسة شعائرهما، وهذا يفعله المسلم ديانة لا سياسة، وكذلك من الفقهاء من تحدثوا عن كراهية أن يتحدث الرجل أمام زوجته غير المسلمة بمحاسن الإسلام، إن كان في هذا إكراهًا لها على تغيير دينها.

وفي مقابل هذا الطرح من المدرسة الاجتهادية، لا يزال الكثيرون ممن ينتمون إلى المدرسة التقليدية بفصائلها المتعددة يضيقون على الأقليات الدينية حقوقها، ويختزلونها في دفع الجزية، في حين يذهب أتباع المدرسة الاجتهادية إلى إعطاء هذه الأقليات حقوقًا أوسع تأسيسًا على فهمهم المقاصدي للشريعة الإسلامية، ولا شك أن حقوق الأقليات في الإسلام من الأهمية بمكان بحيث تستحق المزيد من الدراسة، بعيدًا عن القفز إلى نتائج ـ بالرفض أو التأييد ـ انطلاقًا من موقف مسبق[٦٥].

---

(٦٤) محمد طه عبد الحفيظ عليوة: **دور الدين في النظام الدستوري المصري في ضوء الاتجاهات العامة للأنظمة المعاصرة**، مرجع سابق، ص٣٩٧.

(٦٥) من الحق أن قضية معاملة أهل الذمة من القضايا التي تحتاج إلى مزيد بحث وإنعام نظر من مجتهدي الإسلام، فإن كثيرًا من الاجتهادات الفقهية المتعلقة بهذه القضية الكبرى غير ناضجة؛ فبعضها قائم على استنباط الأحكام من واقعة عين أو حادثةٍ فرديَّةٍ خاصَّةٍ، مع أن الفقهاء يقررون أن وقائع الأعيان لا عموم لها، وبعضها نصوص حديثية واضحة الدلالة، لكنها تحتاج إلى قراءة متأنِّيَةٍ في ضوء مقاصد الشريعة وكلياتها، ومن الاجتهادات النيرة في هذا المجال: أطروحات الأستاذ الدكتور: إبراهيم عبد الحميد، منها بحث: «**الأقليات في المجتمع الإسلامي**»، المنشور في العدد (٧٧) من مجلة المسلم المعاصر، الإثنين ٢ أكتوبر ١٩٩٥م، وأعيد نشرة ضمن كتاب: **الأقليات: رؤى إسلامية**، الصادر عن دار نهضة مصر، يوليو ٢٠٠٨م، الكتاب الأول، ص٢٧١، وطبع مؤخرًا ضمن الأعمال الكاملة له الصادرة عن دار الإفتاء المصرية.

رابعًا: الحريات السياسية وجدل المدارس المعاصرة:

وتعني حق مشاركة الفرد في إدارة الشؤون العامة لبلده؛ بشكل مباشر، أو من خلال ممثلين له يختارهم في حرية، فالإسلام يرى في الشورى (السبيل المنطقي القويم الذي يقود المجتمع والإنسان معًا إلى سلامة المنهج، وصواب الرأي، وسعادة الحياة)[٦٦]، والحقوق السياسية تتجلى بصفة عامة في حق الأمة في اختيار الحاكم، وحق الأمة في مراقبة هذا الحاكم ومساءلته وعزله؛ كما تناولناه بشيء من التفصيل في المبحث السابق، وحسبما يذهب كثيرون فإن **المدرسة التقليدية** قد قلصت من تلك الحقوق بشكل كبير، فرضيت بحكم المتغلب المفروض على الأمة والمغتصب للسلطان، وضيقت البيعة لأقصى عدد ممكن، وحَرَّمَتْ مُساءلةَ الحاكم ومحاسبته، وحتى مناصحته جعلتها سِرًّا، وذهبت إلى أن «من مفاسد الدولة الحديثة: الدعوة إلى التعددية الفكرية والسياسية، وتعدد الأحزاب، وغيرها من التعدديات الفاسدة»[٦٧]، في المقابل: رأت **المدرسة الاجتهادية المقاصدية** أنه لا شرعية لأيِّ نظام سياسي دون موافقة الأمة، وأن الرؤية الإسلامية الحقة تَقتضِي محاسبة الحاكم ومساءلته؛ تأسيسًا على التجربة السياسية الأولى في عهد الخلافة الراشدة.

وفي هذا الشأن يحدد الدكتور «حامد ربيع» عددًا من قواعد الممارسة السياسية في التراث الإسلامي، ومنها: حرية الرأي؛ بوصفه قيمة عليا سياسية حقيقية، لا تقبل الاستثناء في جميع مراحل تاريخ الحضارة الإسلامية، فإعلان الرأي واجب والتزام، وليس حقًّا ومشاركة؛ فأعظم الجهاد قَولةُ حقٍّ أمامَ سلطانٍ جائر؛ فإن احترام الرأي والرأي الآخر قيمة راسخة في التقاليد الإسلامية، كما أن المعارضة مشروعة ليس بمعنى المشاركة؛ بل بمعنى الرقابة، وهو يرى أن تلك الحرية نابعة من مبدأ الكرامة الفردية، التي هي تعبير مختلف عن حماية الحريات الشخصية؛ فالمحور الحقيقي الذي تنبع منه خصائص الممارسة هو أن الحياة اختيار، وأنَّ تحمل المشاق في الممارسة والسلوك أمر طبيعي؛ لأن الحياة الدنيوية مقدمة لحياة أخروية، ولا شكَّ أن هذا المفهوم العامَّ للوجود الإنساني سيعكس نفسه في خصائص الممارسة السياسية[٦٨].

ويرى أحد الباحثين أن الحرية السياسية تعني أمرين: **الأول**: حق كل إنسان في أن

---

(٦٦) حيدر البصري: **من حقوق الإنسان في الإسلام**، مرجع سابق.

للمزيد راجع: محمد الزحيلي: **حقوق الإنسان في الإسلام**، دار بن كثير، ٢٠٠٥م، ص١٨٣ وما بعدها.

(٦٧) ماجد الزميع: **الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني**، المنصورة، دار الهدي النبوي للنشر والتوزيع، والرياض، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، ص٥٣٣.

(٦٨) حامد ربيع: **مدخل لدراسة التراث السياسي الإسلامي**، تعليق وتحرير: سيف الدين عبد الفتاح، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ٢/ ٣٢ وما بعدها.

يبدي رأيه في سير الأمور العامة، وتحديد موقفه منها، وكذلك إزاء مختلف القضايا التي تدخل في إطار السياسة والشأن السياسي على صعيد الوطن والأمة، **والثاني**: حق كل إنسان في التقدم لولاية الوظائف الإدارية والسياسية(٦٩).

ولا شك أن الإسلام قد كفل هذه الحرية السياسية بشكل واسع النطاق ـ كما تم تقريره ـ غير أن الممارسة على أرض الواقع قد أهدرت هذا الحق؛ للاستبداد السياسي الذي عانته الأمة لفترات طويلة، وفي هذا الشأن يرى كثير من الباحثين أن تفعيل المشاركة السياسية للأمة لن يتأتى إلا من خلال قيامها بالفروض الكفائية دون التركيز على الفروض العينية وحدها.

ـ الفروض العينية والفروض الكفائية (العامة):

قسم علماء الشرع الفروض قسمين: فروضًا عينية؛ وهي الواجبة على كل فرد بعينه، وفروضًا كفائية: وهي الواجبة على مجموع الأمة؛ كوحدة واحدة دون، النظر إلى الأفراد بذواتهم، وهي فروض تتعلق بحقوق الله فيما يتصل بمصلحة المجتمع أو الأمة كلها، فهي ذات تأثير مباشر في الحياة السياسية والاجتماعية، ويرى الدكتور ضياء الدين الريس أن تسميتها بالكفائية لم تكن تسمية موفقة؛ فأساس هذه التسمية النظر فقط إلى مرحلة الأداء؛ أيْ: إن هذه الفروض يمكن أن تؤدى بالاكتفاء بأن يقوم بها البعض، ولكن هذا الوصف كان من شأنه أن أدى إلى سوء فهم لطبيعة تلك الفروض، وعدم تقدير أهميتها التقديرَ الحقَّ من الناحيتين الروحية والسياسية، وقد اقترح الريس أن تسمى هذه الفروض بالفروض الاجتماعية، أو السياسية، أو العامة، أو التضامنية(٧٠).

وعلى أية حال؛ فقد ذهب كثيرون إلى أن غياب الاهتمام بالفروض الكفائية يشكل أحد أزمات العقل المسلم، وسببًا أساسيًّا لتأخر بناء الأمة ونهوضها؛ فالاستبداد السياسي ضيق على الناس في قوت حياتهم وضرورياتهم؛ كي يظلوا دائرين في فروضهم العينية كغاية أملهم، ولا يفيقون للاضطلاع بمهام فروضهم الكفائية التي إن قاموا بها، ما بقيت للاستبداد قائمة عاجلًا أم آجلًا(٧١)، وفي هذا يقول أحد المعاصرين: «ما عُطِّلَ من الدين أكثرُهُ يتَّصِلُ بالقضايا العامة والواجبات الكفائية»(٧٢).

---

(٦٩) حيدر البصري: **من حقوق الإنسان في الإسلام**، مرجع سابق.

(٧٠) راجع: **ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٠٧ وما بعدها.

(٧١) راجع كلًا من: المصطفى تودي: **إحياء الواجب الكفائي والعيني طريق لإقامة مجتمع العمران**، مجلة الوعي الإسلامي، مجلة كويتية، عدد يوليو، ٢٠١١م.

أحمد عبد الجواد زايده: **مسارات الاصلاح**، مجلة الوعي الإسلامي، سبتمبر، ٢٠١٣م.

(٧٢) حسن الترابي: **قضايا التجديد نحو منهج أصولي**، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، السودان، ١٩٩٠م، ص١٩٦.

ولأهمية هذه الواجبات على واقع الأمة، لم يكلف الأفراد بها؛ لأن قدرة الأفراد وطاقاتهم وقدرات الجماعة قاصرة عن النهوض والقيام بها، فهي مفروضة على مجموع الأمة، غير أن المستقرئ للواقع الإسلامي المعاصر، والمتتبع لأحوال المجتمعات ـ: يرى أن كثيرًا من المصالح العامة والفروض الكفائية ضاعت بين تواكل الأمة على الدولة من ناحية، وإهمال وتعطيل الدولة لها من ناحية أخرى[٧٣].

من هنا كانت الدعوة إلى تربية المجتمع على القيام بالواجب الكفائي؛ بالتركيز على محورية المجتمع ومكانته الفعالة في أي تنمية شاملة[٧٤]، والحرص على بناء مجتمع متقدم؛ يفقه دوره، ويعي مسؤوليته في الحياة؛ فإن إحياء الواجب الكفائي، وترسيخ فلسفته، وتوضيح أبعاده داخل المجتمع ـ رهينٌ بتربيةِ المجتمع المسؤول؛ الذي يحرص على أداء واجباته، وتحصيل المصالح العامة المقصودة من إقامته.

طالب الكثير من علماء الإسلام أن يعطوا كلمة: (الحرام) حقها لتشمل تحريم الاعتداء على أيٍّ من حقوق الأمة وحرياتها العامة؛ فيقول: إن كبت الحريات، والتعدِّيَ على حرمات الناس، واعتقالهم، ومحاكمتهم محاكمات ظالمة، وتزوير الانتخابات، ونهب الأموال العامة ـ تلك محرمات ينبغي أن يعلن عنها العلماء، كما يبالغون في الإعلان عن المحرمات الأخرى المعروفة»[٧٥].

ولا شك أن الحديث عن الحريات السياسية في الإسلام يستحضر في الأذهان الجدل الدائر حول الحقوق السياسية لغير المسلمين وللمرأة داخل الدولة الإسلامية، تنظر المدرسة السياسية الإسلامية التقليدية إلى حقوق المسلمين السياسية نظرة منقوصة فكيف بموقفها من الحقوق السياسية لغير المسلمين، وكذلك للمرأة، تحرِّم هذه المدرسة غير المسلمين من ممارستهم لكثير من حقوقهم السياسية؛ استنادًا إلى تراث واجتهاد تاريخي نشأ في معطيات وظروف خاصة ـ سبق أن تناولناه[٧٦] ـ كما تؤمن بعدم أحقيَّةِ المرأة في تولِّي المناصب العامة؛ استنادًا إلى فقهٍ بُنِيَ على بعض الأحاديث النبوية الشريفة بهذا الشأن؛ مثل قوله ﷺ: «**لَا يُفْلِحُ قَوْمٌ وَلَّوْا أُمُورَهُمُ امْرَأَةً**»[٧٧]، والذي فسَّره ابن عربي بقوله: «وهذا نص في أن المرأة لا تكون خليفة، ولا خلاف عليه»[٧٨].

في المقابل؛ نجد المدرسة الاجتهادية المقاصدية تؤكد على عدم وجود ما يمنع

---

(٧٣) المصطفى تودي: **إحياء الواجب الكفائي والعيني طريق لإقامة مجتمع العمران**، مرجع سابق.

(٧٤) راجع: محمد ضياء الدين الريس: **النظريات السياسية الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٠٣ وما بعدها.

(٧٥) وصفي عاشور أبو زيد: **حفظ الحريات أساس مقاصد الشريعة**، مرجع سابق.

(٧٦) للمزيد في هذا الشأن، راجع: ماجد الزميع: **الدولة المدنية**، مرجع سابق، ص٥٤٤ وما بعدها.

(٧٧) البخاري: ٧٠٩٩.

(٧٨) ابن عربي: **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م، ٣/ ٤٨٢.

غير المسلمين من ممارسة حقوقهم السياسية على قدم المساواة مع المسلمين، أو ما يقطع بمنع المرأة من الولايات العامة؛ قضاء، أو إمارة، كما يؤكد أحد الباحثين هذا المعنى؛ فيقول: «وحتى على فرض ذهابنا مع الجمهور إلى منعها ـ أي: المرأة ـ من الولاية العامة (رئاسة الدولة)، فبأي مُستَمْسَكٍ يَسْتَمسِكُ غاصبو حقها المشاركة في إدارة الشؤون العامة في كل المستويات، ويُرجع عدم مشاركة المرأة في شؤون الدولة في القرون الأولى إلى طبيعة الحياة الاجتماعية، وأما الحديث الشريف الوارد نصًّا في المسألة، فهو ظني والعلماء مختلفون في شهادة الراوي، وأن الأحكام الشرعية خاصة ما تعلق منها بنظام الدولة الإسلامية لا ينبغي أن تُبنَى على سندٍ ظنيٍّ مهما كانت درجة الظنية قليلة»[(٧٩)]، و: «الخلاصة أنه ليس في الإسلام ما يبرر إقصاء نصف المجتمع عن دائرة المشاركة والفعل في الشؤون العامة؛ بل إن ذلك من الظلم للإسلام ولأمته، قبل أن يكون ظلمًا للمرأة ذاتها»[(٨٠)].

وتستند المدرسة الاجتهادية في طرحها إلى ما تمتعت به المرأة من حقوق في عهد الرسول؛ فقد عقد ﷺ بَيعةً مع النساء؛ فعن أميمة بنت رقيقة قالت: أتيت رسول الله ﷺ في نسوة لنُبايِعَهُ، فقلن: نبايعك يا رسول الله على أن لا نشرك بالله شيئًا، ولا نسرق، ولا نزني، ولا نقتل أولادنا، ولا نأت ببهتان نفتريه بين أيدينا وأرجلنا، ولا نعصيك في معروف، فقال رسول الله ﷺ: «**فِيمَا اسْتَطَعْتُنَّ وَأَطَقْتُنَّ**»، فقلن: الله ورسوله أرحم بنا من أنفسنا[(٨١)].

وقد نزل بشأنها قرآنٌ يُتْلَى؛ يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾ [الممتحنة: ١٢].

وهي قطعًا دلالة على اهتمام الإسلام بالمشاركة السياسية للنساء؛ فهذه حقًّا طفرة سياسية للمرأة مقارنةً بوضعها في الأمم الأخرى في ذلك الوقت، وفي هذا الشأن يرى علال الفاسي أنه يجب إعطاء المرأة حقوقها السياسية كاملة؛ تأسيسًا على التصور الإسلامي المنبثق من القرآن والسُّنَّة؛ فيقول: «الانتخاب يجب أن يكون شاملًا لكل أفراد الأمة ذكورًا وإناثًا، ونحن نعتقد أن في الدين الإسلامي ما يسمح بإعطاء المرأة ذلك الحق؛ فقد شاركت عائشة وفاطمة في اختيار الخلفاء من بعد الرسول، وأول من

(٧٩) راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٠.

(٨٠) المرجع السابق، ص١٣٢.

(٨١) راجع: أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمذاني: **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، طبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٩هـ، ص٥١٤.

فكَّر في العصر الحديث في تسوية المرأة بالرجل في هذه الأمور ـ هي الجمهوريات الإسلامية التي تكونت في آخر العهد القيصري في الإمبراطورية الروسية، وعنها اقتبس الروس والغرب إعطاء هذا الحق للنساء، وإذا كانت القضية تجد اليوم بعض الصعوبات من طرف قليل من الأوساط العربية في مصر والشام؛ فذلك لأن الرجعية هناك ما تزال مؤيَّدةً بكثير من القوى المادية والانتفاعية، وما يدللون به من الخوف من اختلاط النساء إنما هو عوارض لا تؤثر في ذاتية الأحكام؛ خصوصًا وأنه من الممكن الاحتياط لها»(٨٢).

وبالقطع؛ فإن مثل هذه القضايا الجدلية حول حقوق المرأة تحتاج إلى بحث أكثر عمقًا للوصول لرُؤًى مقبولة، تراعي مقاصد الشريعة، والظروف السياسية والاجتماعية التي تمر بها الأمة.

خامسًا: حرية التفكير والبحث العلمي: مركزية العقل في التصوُّر الإسلامي:

تناولنا في التحدي الأول أهمية تفعيل ثقافة الاجتهاد والتجديد ودورها المركزي في انتشال الأمة من واقعها الحالي، ويرى كثيرون أن ذلك لن يتأتَّى دون رد الاعتبار للعقل وحرية التفكير؛ كأحد الحقوق الأساسية التي كفلها الإسلام للمسلم بصفة خاصة وللإنسان بصفة عامة.

وبالإضافة الى العدد الضخم من الآيات القرآنية التي تدعو إلى إعمال العقل وإلى التفكر والتدبر ـ كذلك نجد تراثنا الفقهي زاخرًا بالكثير من المقولات التي تؤكد هذا المعنى؛ يقول القرطبي: «والصحيح الذي يعوَّلُ عليه: أن التفضيل إنما كان بالعقل الذي هو عمدة التكليف، وبه يعرف الله، ويفهم كلامه»(٨٣)، ويقول الإمام أبو حامد الغزالي ـ تحت عنوان ـ: «تظاهُرُ العقل والشرع وافتقار أحدهما للآخر»: «إن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأساس والشرع كالبناء، ولن يغني أساس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس، وأيضًا فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني بصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن البصر»(٨٤).

وفي العصر الحديث يقول الشيخ محمد الغزالي: «الإيمان الصحيح المقبول يجيء وليد يقظة عقلية، واقتناع قلبي؛ إنه استبانة الإنسان العاقل للحق، ثم اعتناقه عن رضا

(٨٢) علال الفاسي: **النقد الذاتي**، مرجع سابق، ص١٤٣.

(٨٣) **تفسير القرطبي**، مرجع سابق.

(٨٤) أبو حامد الغزالي: **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦م، ص٥٧ ـ ٥٨.

ورغبة»[٨٥]، مؤكِّدًا على أن: «العقل وحي من الداخل، والنص وحي من الخارج»[٨٦].

وفي تشخيص للتدهور الحضاري الذي أصاب العالم الإسلامي - يرى ابن عاشور أنه نتيجة مباشرة لحالة التقليد والركون التي وقع فيها العقل المسلم، بخلاف ما كان عليه في العهد الإسلامي الأول؛ فيرى أن ذلك مردُّهَ: «شجاعة الأولين وإطلاقهم؛ لأنهم غير مسبوقين بما يوثق أفكارهم وأقلامهم، أما المتأخرون، فقد أصيبوا بداء المتابعة أبدًا»[٨٧]؛ فإن مبدأ حفظ العقل في التصور الإسلامي؛ يعني: حماية العقل من كل ما يبدد إمكاناته وقدراته، وهو يعظمها بما يحقق عناصر حرية التفكير والتعبير، وإن من حفظ العقل أن تحترم عقول الآخرين، ووجهات نظرها، وكل ما يتصور من أساليب وطرائق حافظة للعقل وجودًا وفاعلية - فهي من حقوق وواجبات صيانته وحمايته.

وفي هذا الشأن؛ يرى الدكتور إمام أن حماية العقل تنطلق من حقيقة أن العدوان على العقل إهدارٌ لقيمة عالية من قيم الشريعة، وعدوانٌ على معيارٍ أساسيٍّ من معايير الشرع، وفي الجملة: تحريم كل ما ينتهي المطاف فيه إلى غَيبة العقل، كُليًّا أو جُزئيًّا، مُؤَقَّتًا أو دائمًا؛ لأن العدوان العمد على الإنسان العاقل هو في المحصلة النهائية عدوان على إنسانية الإنسان، وحماية العقل حقٌّ من حقوق الإنسان في النظرية الشرعية، ليجعل العقول تنفتح على كل العلوم الإنسانية، وعلى كل التجارب البشرية؛ فكل علم نافع يُعتَبر استظهارُهُ من أركان نظرية حفظ العقل في الإسلام؛ يستوي في ذلك العلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية[٨٨].

وعلى الرغم من هذا الاهتمام الكبير بالعقل وبحرية التفكير في الرؤية الإسلامية، إلا أننا كثيرًا ما نجد من يدعون إلى تقليد الأقدمين حرفًا بحرف؛ باعتبار أنه «ليس بالإمكان أحسن مما كان»، أدت هذه الدعوة إلى استقالة العقل المسلم؛ وبالتالي خروج الأمة من التاريخ؛ من هنا كانت الحاجة الملحة لرد الاعتبار للعقل وحرية التفكير؛ باعتباره حقًّا من حقوق الإنسان ومقصدًا من مقاصد الشريعة.

هاجمت المدرسة السلفية التقليدية مفهوم الحرية عند أصحاب الاتجاه الاجتهادي المقاصدي؛ على اعتبار أنه: «مفهوم واسع وفضفاض، لا تحكمه ضوابطُ»، وفي المقابل: رأت المدرسة الاجتهادية أن ذلك غير صحيح، وأنهم يتعمدون استدعاء صراعات الماضي في نقدهم وهجومهم عليهم؛ فيتهمونهم بأنهم: «يَلتَقُون مع فريق

---

(٨٥) محمد الغزالي: **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، القاهرة، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م، ص٨٠.

(٨٦) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٨٧) الطاهر ابن عاشور: **أليس الصبح بقريب**، دار سحنون، دار السلام، ٢٠٠٦م، ص١٨١.

(٨٨) محمد كمال الدين إمام: **مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان**، مرجع سابق.

المعتزلة في قضايا: القضاء والقدر، والحرية والاختيار»، وكذلك هم متأثرون بالفكر الغربي الليبرالي في العصر الحديث؛ القائم على مبدأ الحرية وتقديسها[٨٩].

ومن ناحية أخرى؛ فحرية البحث العلمي ـ بحسب كثيرين ـ تأتي على قمة حرية الفكر وإطلاق العنان للعقل الإنساني؛ إذ إن البحث في العلوم الإنسانية والطبيعية والرياضية وغيرها ـ هو بحق قاطرة التقدم البشري، ووسيلة اكتشاف سنن الكون ومعرفة قوانينه؛ لتسخيرها لخير الإنسانية، وقد أفاضتِ النصوص القرآنية الكريمة في الحث على النظر والتفكر، والاستنباط والقياس، والتأمل في الظواهر الكونية والإنسانية؛ لاكتشاف سننها وقوانينها، ومَهَدَتِ الطريقَ لأكبر نهضة علمية في تاريخ الشرق، قادها علماء الإسلام، ونقلوا شعلتها لتضيء عصر النهضة الغربية؛ كما هو معروف وثابت[٩٠]، وإذا كان التفكير في عمومه فريضة إسلامية؛ كما يقول المجتهدون، فإن البحث العلمي النظري والتجريبي يُشكِّلُ أداةَ هذا الفكر، وأهم شروطه أن تمتلك المؤسسات البحثية والعلماء المتخصصون حريَّةً أكاديمية تامَّةً في إجراء التجارب، وفرض الفروض والاحتمالات واختبارها بالمعايير العلمية الدقيقة[٩١]، وبالقطع؛ فمقصد حفظ العقل يندرج تحته حفظ حق العقل الإنساني في الإبداع والبحث العلمي؛ لما فيه خير الإنسانية جمعاء.

سادسًا: تطبيق الحدود وحقوق الإنسان: أفهام ملتبسة: (حدَّا الرجم وقطع اليد: نموذج دراسة حالة):

يذهب كثيرون إلى أن العقوبات الحَدِّيَّة ـ كالرجم وقطع اليد ـ تتنافي مع حقوق الإنسان؛ لما فيها من قسوة وعنف في التطبيق، فما حقيقة هذا الطرح؟ هذا ما سنحاول إلقاء الضوء على أبعاده في الصفحات التالية:

بداية؛ من المعروف أن فلسفة الإسلام في تنفيذ التكليف قد قامت على **ثلاثة مستويات وركائز**:

المستوى الأول: الوازع الفطري؛ أيِ: الفطرة التي خلق الله الناس عليها.

المستوى الثاني: الوازع الديني؛ وهو طاعة أوامر الله ﷻ؛ خوفًا من عقابه، أو رغبة في رضاه.

---

(٨٩) ماجد الزميع: **الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني**، مرجع سابق، ص٥٤٤.

(٩٠) وفي المقابل ـ كما تناولنا سابقًا ـ وقفت الكنيسة الغربية حَجَرَ عثرةٍ أمام التقدم العلمي في أوروبا؛ بفرضها قيودًا صارمة على البحث العلمي؛ فمَنَعَتِ العقلَ الأوروبي من البحث في الكثير من المجالات العلمية؛ فكانت النتيجة ثورةً على الكنيسة الغربية والدين المسيحي، وتنحيته عن الحياة.

(٩١) وليد عبد الرحمٰن: **الأزهر يطلق مبادرة لدعم حرية العبادات والتعبير والبحث العلمي والفن**، جريدة الشرق الأوسط، ١٧ يناير، ٢٠١٢، العدد (١٢١٠٣).

المستوى الثالث: الوازع السلطاني؛ أي: محاسبة النظام السياسي القائم للمخالفين ومعاقبتهم(٩٢).

أي: إن هذه المستوياتِ الثلاثةَ تمثِّلُ حائطَ صدٍّ لمنع ارتكاب المحرمات في التصور الإسلامي، ومن ناحية أخرى: فالتشريعات ليست منفصلة في الإسلام؛ بل هي منظومة متكاملة، ترتبط مع بعضها البعض بنسق واحد متسق للغاية؛ فَتَسُدُّ كلَّ ما يؤدي إلى الشرِّ والحرام، وتفتح كلَّ ما يؤدي إلى الخير والحلال؛ فنجد الإسلام شرع الزواج؛ رعاية لفطرة الإنسان، ولتحقيق الاستخلاف، ورعاية للنسل، وفي الوقت ذاته: شرع حدَّ الزِّنا؛ زَجرًا عن أيِّ مساسٍ بالأعراض والأنساب، وكذلك أحل الكسب المشروع، وأوجب على النظام الحاكم بذل الجهد؛ لسدِّ حاجة المحتاجين، وفي الوقت ذاته حرَّمَ السَّرقةَ، وقد رأينا كيف عَلَّقَ عمر بن الخطاب حدَّ السَّرقةِ (قطع اليد) في عام الرمادة؛ للمجاعة التي ضربت البلاد؛ وما هذا إلا ربطًا بين الشريعة ومقاصدها.

وقد تحدث الطاهر بن عاشور عن مقاصد العقوبات، التي تشمل: القصاص، والحدود، والزواجر ـ في كتابه: «مقاصد الشريعة الإسلامية»؛ فذكر أن مقصد الشريعة؛ من تشريع الحدود والقصاص والتعزيز ـ ثلاثة أمور: تأديب الجاني؛ وإرضاء المجني عليه؛ وزجر المقتدي بالجناة، وقد قال ابن العربي في أحكام القرآن: «إن الحدَّ يردع المحدود، ومن شهده وحضره يتعظ به ويزدجر لأجله، ويُشِيعُ حديثَهُ؛ فيعتبر به مَن بعدَهُ»(٩٣).

حرمَتِ الشريعةُ الإسلامية الاعتداء على المال العام والخاص، أما الزنا، فقد حرمَتْهُ الشريعةُ لحماية الأعراض، وحفظ الأنساب في المجتمع من الاختلاط؛ وقد وضعت الشريعة شروطًا تكاد تكون تعجيزيَّةً لإثبات وقوع الزنا، وهذه الشروط هي مجسدة ونابضة بفلسفة التشريع وضرورة التوقي فيها؛ بل وصعوبة تحقق الحالة التي يتنزل ويتحقق معها تطبيق الحد وفقًا لمعايير الشريعة وشروطها(٩٤)، ومن المؤكد أن هذه القضية وغيرها بحاجة إلى مجامعَ فقهيَّةٍ ومؤسَّسات علمية أكاديمية؛ لبحثها بحثًا عميقًا للوصول إلى تقنين فقهي وقانوني بشأنها(٩٥)، غير أن الملاحظ هنا وجود اجتهادات فقهية متباينة، تؤكد على مبدأ المرونة في التشريع الإسلامي.

---

(٩٢) جمال الدين عطية: **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق، دار الفكر، سنة: ٢٠٠١م، ص٥٠.

(٩٣) ابن العربي: **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ٣/ ٣٣٥.

(٩٤) وكذلك إذا انتفت الموانع: بانتفاء أيَّةِ شُبهةٍ تُعيقُ تطبيقَ وإقامةَ الحدِّ؛ ويتأتى هذا في كل نكاح مختلَف فيه؛ أو وجود شبهة في المحل؛ أو شبهة في الجهة، أو الطريق؛ أو شبهة في الفاعل؛ وألا تكون المرأة في حالة حمل، أو إرضاع؛ كي لا يؤخَذَ جَنِينُها أو ولدُها بجريرتها وذنبها؛ مصداقًا لقول الله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾﴾ [النجم: ٣٨].

(٩٥) يعد الجدل المحتدم حول حد الرجم مثالًا صالحًا على حاجة قضية حد الزنا إلى اجتهاد المجامع الفقهية فيها، ومن تأمل مطلع سورة النور وما يحمله هذا المطلع من الحتم والقطع والإلزام وقف من ذلك على شيء كبير من تبرير الاختلاف في هذا الحد، وتفصيل القول في هذه القضية له سياقات أخرى تناسبه يحسن الرجوع إليها.

في النهاية، وبصفة عامة؛ فإن حقوق الإنسان وحرياته في الإسلام ـ وفقًا لوجهة نظر المدافعين عنها ـ تتسم بعدد من الخصائص؛ **ومنها**:

أ ـ إنسانيتها وعالميتها:

فإن المساواة بين البشر جميعًا ـ على اختلاف أديانهم وأعراقهم وفئاتهم الاجتماعية ـ من أولَى المبادئ التي أرساها الرسول ﷺ؛ ففي خطبة الوداع يقول ﷺ: **«أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، كُلُّكُمْ لِآدَمَ، وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ، لَيْسَ لِعَرَبِيٍّ فَضْلٌ عَلَى أَعْجَمِيٍّ إِلَّا بِالتَّقْوَى، أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ؟ اللَّهُمَّ فَاشْهَدْ»**(٩٦)، ويقول الله سبحانه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧]؛ وعليه: فحقوق الإنسان في الرؤية الإسلامية مكفولةٌ للبشر أجمعين، وليس ثمة حقٌّ واحد دينيًا كان أو مدنيًا، سياسيًا أو اجتماعيًا مقرَّرٌ للمسلم وحده ومحظور على غيره.

ب ـ القوة الإلزامية لهذه الحقوق:

فالتأسيس المعرفي الفلسفي في الإسلام يجعل تلك الحقوق واجبًا مقدسًا مفارقًا لأيَّةِ سلطة وضعية، كما يضفي عليها قوة إلزامية؛ فإنها تسمو إلى مرتبة الواجب الديني، وفي ذلك يقول أحد المفكرين المعاصرين: «إننا نجد الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان، وفي تقديس حقوقه إلى الحد الذي تجاوز بها مرتبة الحقوق؛ عندما اعتبرها ضرورات؛ ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات»(٩٧).

فالرؤية الإسلامية المنطلقة من مقاصد الشريعة جعلت الحقوق ضروراتٍ تمثل أعلى درجات المصالح الإنسانية؛ ففرضت الحدود التي تكفل حمايتها، ولا شك أن هذا التوجه يختلف عن النظريات الوضعية، التي ظل الغرب يتعامل من خلالها مع النصوص الحقوقية على اعتبار أنها صيغ أدبية، إلا أنه نجح في نهاية الأمر في تقنينها في صيغ قانونية، وهذا ما نحتاج إليه.

ج ـ الموازنة بين الحق والواجب: جدلية الفرد والمجتمع:

وازَنَ الإسلام بين الحقوق والواجبات بشكل فريد؛ فحقوق الإنسان وحرياته في التصور الإسلامي ليست مطلقة؛ فلها حدود تقف عندها لا تتجاوزها؛ درءًا للعدوان على حقوق الآخرين؛ فإن حرية الفرد تنتهي حيث تبدأ حرية الآخرين؛ يقول ابن عاشور: «هذه الحرية الفسيحة لا يقيدها إلا بما يقيد بقية الحريات الأخرى، وهو قيد

---

(٩٦) **صحيح مسلم**، مرجع سابق.

(٩٧) محمد عمارة: **الإسلام وحقوق الإنسان... ضرورات لا حقوق**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد (٨٩)، ١٩٨٥م، ص١٤.

المصلحة العامة، فما لم تسبب مَضَرَّةً للناس ولا للأفراد، وما لم تضر بالآداب، وقواعد السلوك، والأعراف التي تصالح الناس عليها ـ فهي مباحة، وإلا قيدتها الشريعة بما يحقق التوازن بين أفراد المجتمع، ويحقق أمنه وسلامته»(٩٨).

على أن هذه القيود في الحقيقة ليست تقييدًا له؛ بل هي في مصلحة الإنسان ـ مطلق الإنسان ـ في نهاية الأمر؛ فلا شك أن تحريم القذف، والسب، والبهتان، والتجريح، والهمز، واللمز، والسخرية، والتنابز بالألقاب، ونشر الأسرار الخاصة ـ: تصب كلّها في صالح الأمة في التحليل الأخير.

خلاصة:

بهذا التطواف نكون قد ألقينا الضوء على أبرز حقوق الإنسان في الإسلام، والجدل الدائر بين التيارات الإسلامية حول عدد من القضايا الخلافية المتصلة بها، وفي هذا السياق يجب أن نعترف أن الإسلام أوجد قِيَمًا وأحكامًا متقدمة على غيرها عند أصحاب الديانات والحضارات الأخرى في ذلك الوقت، ولكن للأسف ونتيجة للانحراف السياسي تراجَعَ الإيمان بها بسبب الأنظمة الفاسدة والحكام المستبدين فضلًا عن إهمالها من قبل الفقهاء ـ خَوفًا من هؤلاء الحكام، أو استرضاءً ونفاقًا لهم ـ مما كان حائلًا ومانعًا أمام تطوير هذه الحقوق في شكل نظرية متطورة ومقننة، ومع ذلك فليس من العيب أن نعيد الاهتمام بها؛ لتأخذ حجمها الطبيعي، ليس فقط لأن العالم اهتم بها، ولكن لأن جوهرها من صميم أحكام ومقاصد شريعتنا، وهذا أمرٌ يتطلب مزيدًا من الدراسة والبحث الشرعي والعلمي والقانوني؛ سعيًا نحو تأطيرها وتقنينها في إطار نظرية متكاملة.

الأمر الآخر المتعلق بحقوق الإنسان؛ المسلم وغير المسلم ـ كحقِّ الاعتقاد الديني، وحرية الرأي، والحقوق السياسية، وغيرها ـ فقد أدى تهميشها وعدم التفاعل معها وتراجع الاهتمام بها إلى اضطراب مجتمعاتنا الإسلامية، تَجَلَّى هذا الاضطرابُ في مسألة إصدار الأحكام على كل من يطرح طرحًا جديدًا في هذا الشأن، وكأننا موكلين من قبل الله ﷻ بمحاسبة البشر ـ وهو فهم مغلوط لهذا الدين ـ ومن ثم لا يجب بأية حال أن نسقط أحكامًا على المخالفين ما داموا مسلمين، ويعلنون أنهم مسلمون، بل نناقش الرأي ولا نفتش في الضمائر، نحكم على الأقوال والآراء ونقيمها، ولا نحكم على الأشخاص، وقد رأينا كيفية تعامل الرسول مع المنافقين، وأنه ﷺ مع علمه بالوحي الإلٰهي اليقيني بمن هو كافر ومرتد، إلا أنه ـ لإقرار مبدأ الحقوق والحريات والأخذ بالظاهر ـ عاملهم بما يعلنون، لا بما يسرون، وفي القانون الحديث هناك قاعدة

---

(٩٨) راجع: وصفي عاشور أبو زيد: **حفظ الحريات أساس مقاصد الشريعة**، مرجع سابق.

شهيرة؛ تقول: «**الشك يفسر لصالح المتهم**»، فمن لا يعلن كفره صراحة يجب معاملته على هذا الأساس؛ فربما بعثته هذه المعاملة على إعادة النظر فيما يكنه في قرارة نفسه؛ ومن ثم عودته إلى حظيرة الإيمان، أما من تجاوز حدود الرأي بالإساءة أو التسفيه أو غير ذلك، فيُوكل أمره إلى القانون ليقتص منه.

إن المتأمل للسياق التاريخي الفكري الحديث والمعاصر سيكتشف حقيقة مفادها أن مجمل الحركات الإسلامية بإجماعها لم تترك رمزًا من خارج الدائرة الإسلامية أو من داخلها إلا وُجِّهَت إليه إحدى التهم؛ كالكفر، أو الإلحاد، أو الشرك، أو الفسق، لمجرد أنه أعلن فهمًا أو رأيًا مخالفًا، ولعل مِن أشهر الأمثلة على ذلك: طه حسين، وعلي عبد الرزاق، وفرج فوده، ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم، ولا شك أن هذه ظاهرة غير صحية، ولا يمكن أن تؤدِّي إلى حدوث حالة من السلام الاجتماعي داخل المجتمع.

كذلك رأينا أن حفظ الحقوق والحريات هو الأساس الذي تقوم عليه كل المقاصد الشرعية؛ فحفظ الدين أساسه عدم الإكراه في الإيمان به؛ إذ لا إكراه في الدين، ولا يتحقق إلا بحرية الاعتقاد، وحفظ النفس لا يتحقق إلا بحريتها في التصرف في جميع شؤون الحياة بعيدًا عن الإكراه والاستعباد، فلا معنى لحياة إنسانٍ مقيَّد في تصرفاته، أو أسيرِ رغبات سيده، وحفظ العقل لا يتحقق إلا بحرية الفكر والاختيار؛ فهو مناط التكليف وشرط صحة جميع التصرفات، وحفظ المال لا يتحقق إلا بحق الإنسان في التملك، وحرية التصرف في أمواله وأملاكه، بما يراه الشرع والقانون، وحفظ النسل لا يتحقق إلا بحرية الإنسان في اختيار الشريك.

كما أن القاعدة الأساسية التي تأسست عليها الحقوق والواجبات في الفكر الإنساني بشكل عام هي: كل حق يتبعه ثلاثة واجبات: واجب معرفته، وواجب ممارسته، والقيام به، وواجب حمايته والدفاع عنه؛ من هنا كانت منظومة حقوق الإنسان ـ سواء في الفكر الإنساني بصفة عامة، أو في الفكر الإسلامي ـ لا تقف عند مجرد معرفة هذه الحقوق؛ بل تتعدى ذلك إلى حتمية ممارستها في الواقع السياسي؛ بل وحمايتها من أيِّ انتهاكٍ من قبل الأنظمة الحاكمة ـ سواءٌ أكان هذا الانتهاك ضدنا أو ضد الآخرين ـ ولعل هذا الدور هو أحد الأدوار الرئيسة لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي غيبتها أو شوهتها الأنظمة السياسية في التطبيق، وأصبحت أداة في يد تلك الأنظمة؛ لتثبيت حكمها بعد أن كانت هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أداة في يد المجتمع المدني، تحقق مبدأ الرقابة الشعبية، وتحدث توازنًا بين السلطات.

تلك هي الملامح العامة لحقوق الإنسان في الإسلام، وما يُثار حولها من إشكاليات تتطلب حسمًا سريعًا لما تمثله من تحدٍّ أساسي يواجه مشروع بناء أيَّةِ نظرية

سياسية، والنظرية السياسية الإسلامية بصفة خاصة؛ إذ يأتي على عاتقها مهمة ضبط وتقنين العلاقة بين الحقوق والواجبات داخل المجتمع بشكل يعكس إرادة الأمة النابعة من قيمها ووجدانها الديني، الأمر الذي من شأنه أن يشيع السلام الاجتماعي داخل المجتمع منطلقًا نحو مشروعه النهضوي، وهو السلام الذي يقوِّضه تحدٍّ آخرُ وهو العنف السياسي الذي برز بشكل فج في السنوات الأخيرة متزامنًا مع ثورات الربيع العربي، لذا ارتأتِ الدراسة أن تتناول التحدِّيَ التالِيَ: «العنف السياسي في الإسلام»، في محاولة لإلقاء الضوء على أسبابه، وأبعاده، وسبل مواجهته فكريًا وفلسفيًّا.

الفصل السادس

تحديات وإشكاليات قضية العنف السياسي في الفكر الإسلامي

تمهيد

ينطلق هذا التحدِّي من فرضية مفادها: أن ثمة علاقةً وثيقةً بين عدم وجود نظرية فقهية سياسية إسلامية متطورة لإدارة الحراك السياسي وبين استشراء ظاهرة العنف السياسي في التاريخ الإسلامي والممتد إلى يومنا هذا متسببًا في إهدار طاقات ودماء الأمة، وتعد داعش والقاعدة وحزب الله والمليشيات الشيعية في العراق ـ وغيرها من صراعات العنف الطائفية والإثنية، وزيادة وتيرة العنف اللفظي والخطابي في الخطاب الديني والمجتمعي اليومي ـ أحدَ أبرز تجليات هذا الغياب النظري في لحظتنا الراهنة.

كما يقع على عاتق تلك النظرية تبعة معالجة أسباب هذا العنف؛ فعليها ـ على سبيل المثال ـ إيجاد طريقة سياسية لانتقال وتداول السلطة سلميًا، وكفالة حق الاعتقاد والتعبير، وحفظ حقوق الأغلبية والأقلية على السواء، في إطار طرح شامل لمفهوم المواطنة، بما يعني مشاركة الجميع في المسؤولية؛ فالأساس الإنساني لوجود نظرية سياسية ـ لأيِّ تجمُّع بشريٍّ ـ يتمثل في محاولة البحث عن آلية تمنع استشراء العنف؛ من خلال وضع قواعد لتنظيم الصراعات داخل التجمع وتديره سلميًا، ومما تجدر الإشارة إليه أن تلك النظرية ليس بمقدورها أن تلغي العنف بشكل تام؛ بل تقليصه قدرَ المستطاع، فالتباين بين الحضارات والدول إنما هو بمدى مقدرتها على تقليص هذا العنف واستيعابه داخل المنظومة السياسية والمجتمعية.

وعليه؛ فلا يمكن الحديث عن إمكانية صياغة نظرية سياسية إسلامية ـ حية ومتطورة ـ دون دراسة ملف العنف السياسي وتفكيكه؛ بإلقاء الضوء على أسبابه وجذوره وأبعاده الدينية والسياسية والاجتماعية؛ ومن ثم اقتراح سبل مواجهته بشكل جذري؛ لتهيئة المجتمع لصياغة وتطبيق هذه النظرية التي سيكون على عاتقها تبعة استيعاب الصراعات بين القوى المجتمعية المختلفة في إطار العملية السياسية دون أن تتجه للعنف.

بعد الإقرار بالعوامل والمعطيات الإنسانية؛ مثل قمع الحريات والفقر والاضطهاد (استخبارات)، وفشل التنمية وإدارة الدولة الوطنية، واستبعاد الدول الكبرى تاريخيًا ومعاصرةً تُجاهَ العالم العربي والإسلامي؛ كاستعمار أو استغلال وإعاقة المشاريع الوطنية والحضارية.

هذا ما يتفق عليه الجميع حتى من المنصفين في الغرب. . . «ومع ذلك فلا ينبغي إهمال فهم معطيات خاصة بالفهم الذاتي للإسلام من الكثير من المسلمين يجعلنا. . .».

ولعلنا لا نبالغ إن قُلنَا: إن فكرة العنف كامنة في عقلية غالبية المنتمين للتيارات الإسلامية؛ سُنِّيَّةً كانت أو شيعيَّةً، ويتجلَّى هذا في إيمانها بعصمتها النسبية، وإضفاء برامجها وأطروحاتها طابع القدسية؛ الأمر الذي يؤدِّي إلى تحول نظرتها للآخر؛ باعتباره خارج إطار الحق أو الإيمان أو الأمة بصورة أو بأخرى، من هذا المنطلق يكمن رفضهم للتعددية حتى على مستوى الفهم والتفسير الديني؛ إذ يظل تفسيرهم الشخصي للدين ذا طابعٍ مقدَّس؛ باعتباره الدين الصحيح، ولعل ذلك يعود بالأساس إلى ضعف الثقافة الشرعية؛ وبخاصة فيما يتعلق بفهم القيم والأحكام السياسية والإنسانية في الإسلام، ولا شك أن هذا الاعتقاد بالعصمة ـ الكامن في اللاوعي لديهم ـ هو ما يجعل منهم كيانات ـ سواءٌ على المستوى الفردي أو الجماعي ـ مهيأة ومتحفزة للدخول في صراع مستمر ومدمر مع الآخرين؛ ومن ثم تحول الكثير منهم أو قابليتهم للتحول إلى مسار العنف الديني النفسي أو اللفظي أو المادي في نهاية الأمر، وكخيار أخير. . . نحاول في هذا الفصل إلقاء الضوء على ظاهرة العنف السياسي في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

- **محاور البحث في هذا الفصل:**

أولًا: مفهوم العنف السياسي: التعريف والدوافع واتجاهات التفسير.

ثانيًا: ظاهرة العنف بين العالمية والخصوصية.

ثالثًا: جماعات إسلامية لجأت للعنف قديمًا وحديثًا.

رابعًا: ظاهرة التكفير والعنف: مقاربة تحليلية.

خامسًا: قضايا ملتبسة حول مفهوم الجهاد: (معالم الفهم الخاطئ).

سادسًا: الاستبداد السياسي والعنف: مدخل تفسيري.

سابعًا: في تفكيك ظاهرة العنف: محاولة تشريحية.

أولًا: مفهوم العنف السياسي: التعريف والدوافع واتجاهات التفسير:

يشير مصطلح العنف (Violence) ـ كما تُعرِّفه موسوعة العلوم السياسية ـ إلى تلك الأعمال التي تتضمن استخدامًا للقسر أو الإجبار، وهناك نوعان من العنف: عنف مباشر؛ كالقتل والتعذيب، والاعتداء، والضرب، وعنف غير مباشر؛ كالحرمان من الحقوق والازدراء والإكراه؛ لتغيير الرأي أو المعتقد والتمييز بكل صوره، أما العنف السياسي (Political Violence)، فهو الذي قد تمارسه بعض قوى المجتمع ضد الدولة، أو من جانب الدولة ضد المجتمع المدني، أو ضد نفسها، وهذه الأفعال من شأنها زيادة

قلق الفرد على نفسه وبلده، ولا شك أن اللجوء إلى العنف يؤدِّي إلى مزيد من الوهن في النظام السياسي، ويضيف مزيدًا من أعبائه، وأكثر أشكال العنف السياسي شيوعًا: الاضطراب (Turmoil)، والتآمر: (Conspiracy)، والتمرد: (Rebellion)، والثورة: (Revolution)[(١)].

كَثُرَت الاجتهادات في تعريف العنف، إلا أنها ـ كما يرى بعض الباحثين ـ لا تستند إلى واقع تاريخي ولغوي؛ فللغرب مفهومه، وللشرق مفهومه، ونتيجة لهذا المفهوم أو ذاك، أصبحت قضية العنف تتسم بالشخصنة، والذاتية، والابتعاد عن الموضوعية؛ إذ إن كل دولة أو جماعة سياسية تنظر إلى الفعل الإرهابي نظرة ذاتية، فإذا كان موجَّهًا ضد أعدائها، أصبح عملًا مشروعًا، وإذا كان موجهًا ضد مصالحها، أو حلفائها، فعندئذٍ يصبح عنفًا وإرهابًا، يجب إدانته ومواجهته بالقوة والحسم[(٢)]. وعلى أيَّةِ حال: يمكن القول: إن مفهوم العنف السياسي ينصرف إلى توظيف آلية العنف بشكل منظم لتحقيق أهداف سياسية، قد تتمثل في الوصول إلى السلطة السياسية، أو على الأقل التأثير عليها، وهنا نكون إزاء عنف منظم من جانب المعارضة، كما قد تكون تلك الأهداف تستهدف ضمان السيطرة على السلطة السياسية والتشبث بها، وهنا نتحدث عن عنف من جانب النظام نفسه[(٣)].

إذًا؛ فالعنف السياسي نوعان: عنف الحكومة ضد المعارضة، وعنف المعارضة ضد الحكومة، ويرى أحد المتخصصين أن العنف السياسي يبدأ عادة من أروقة السلطة وقصور الرئاسة؛ فالحزب الحاكم القابض على السلطة، يمارس من طرفه نوعًا من الاستبداد والعنف السياسي تجاه الأحزاب الأخرى؛ سواء عن طريق استصدار التشريعات والقوانين التي تصب لمصلحة الحزب وأعضائه، أو عن طريق قرار استئصال معارضيه أو مخالفيه الذين يشكلون خطرًا على مستقبل وجوده في السلطة[(٤)].

ويرى **الدكتور ساري حنفي** أن التطرف المولِّد للعنف في المجالات السياسية إنما هو نتاج لمزيج من **ثلاثة عوامل**:

ـ عنف الدولة وانغلاق الفضاء السياسي.

ـ التأطير الإثني الطائفي؛ من خلال إعادة تنشيط بعض التفسيرات المتطرفة للنصوص الدينية.

---

(١) انظر: **موسوعة العلوم السياسية**، مرجع سابق، مادة: (العنف السياسي)، ص٤٨٨.

(٢) قصي منصور الهيتي: **الدين الإسلامي والعنف... النشأة والانتشار**، مجلة الحوار العراقية، الأحد: ١٣ أبريل، ٢٠١٤م.

(٣) جميل عودة: **العنف السياسي والعمل السياسي السلمي**، دراسة منشورة على موقع جريدة البينة. (www.al-bayyna.com).

(٤) المرجع السابق.

ـ الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والحرمان[٥].

وقد يبدأ العنف السياسي من أطراف سياسية خارج السلطة، تجمع قواها لتأليف معارضة قوية تناهض الحزب الحاكم، وتطالب بحقوقها السياسية؛ كالمشاركة في السلطة، أو الاستحواذ عليها، فتتجه الحكومة إلى مقاومتها بممارسة العنف المنظم ضدها؛ مثل: حل هذه الأحزاب وحظرها، أو تهديد أعضائها، أو سجنهم، أو حتى قتلهم[٦].

من ناحية أخرى: هناك عدد من الاتجاهات الرئيسية التي تتناول مفهوم العنف السياسي:

١ ـ الاتجاهات السيكولوجية (النفسية):

ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن العنف السياسي مرتبط بالحالات الانفعالية الساخطة والملازمة للغضب والقلق، والمتمثلة في توقعات وإحباط الناس؛ لهذا استخدم بعض العلماء نظرية (الإحباط ـ العنف) التي تنتج عن التناقض بين التوقعات والآمال من ناحية، وبين ما يحصلون عليه فعليًّا من ناحية ثانية، فإذا شعر الناس بأن هناك فجوةً بين هذين المفهومين، زادت احتمالات ظهور العنف السياسي.

٢ ـ الاتجاهات السيسيولوجية (الاجتماعية):

ويركز هذا الاتجاه على حالة الاختلال في النسق الاجتماعي والسياسي بشكل لا يستطيع معه النظام السياسي معالجة هذا الاختلال، أو الاستجابة للضغوط والمطالب التي تفرضها عليه بيئته الداخلية والخارجية؛ ومن ثم عدم قدرته على إعادة التوازن؛ الأمر الذي يؤدي إلى حدوث العنف السياسي نتيجة لاختلال هذا التوازن.

٣ ـ الاتجاهات السياسية:

يرى هذا الاتجاه أن العنف السياسي إنما هو نتاج للصراع الذي يحدث بين السلطة السياسية والجماعات المنظمة التي تنافس السلطة السياسية المحتكرة لوسائل الإكراه (القوة) في المجتمع.

٤ ـ الاتجاهات المادية (الصراع الطبقي):

ينطلق هذا الاتجاه في تفسير ظاهرة العنف السياسي من أفكار ماركسية، تركز على أنماط الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، والصراع بين الطبقات[٧].

---

(٥) ساري حنفي: **السرديات الإسلامية في مصر، خطب الجمعة، والمناهج الدراسية الدينية والبحث الشرعي**، مقترح مشروع بحثي مقدم إلى وقف نهوض، ٢٧ مايو، ٢٠١٦م.

(٦) محمد نبيل الشيمي: **العنف السياسي في العالم العربي... دواعية وتداعياته**، الحوار المتمدن ـ العدد (٣٠٠٩)، ١٩/ ٥/ ٢٠١٠م.

(٧) المرجع السابق.

ثانيًا: ظاهرة العنف بين العالمية والخصوصية:

تلك هي اتجاهات تفسير العنف السياسي بشكل عام، ولكن ثمة سؤال يجب طرحه قبل الولوج إلى قضية العنف في الفكر والتاريخ الإسلامي: هل العنف السياسي كظاهرة يقتصر على التاريخ الإسلامي والمسلمين وحدهم، أم إنه ظاهرة إنسانية لازمت البشرية باختلاف دياناتها وحضاراتها وثقافاتها؟

أ ـ العنف في الحضارات المختلفة:

يذهب كثير من الباحثين مدعومين بوقائع تاريخية إلى أن العنف ظاهرة قديمة قدم البشرية ذاتها، وتشكل حالة قتل قابيل لأخيه هابيل المثال الأبرز على تلك الظاهرة التي اتسع نطاقها بين الحضارات؛ مثل حروب اليونانيين، والفرس، والرومان، وغيرهم؛ في محاولة للتوسع الإمبراطوري والسيطرة على العالم القديم.

ولم يكن المجتمع العربي قبل بعثة الرسول محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ أحسنَ حالًا من المجتمعات العالمية الآن؛ فمشكلة العنف والإرهاب كانت متجذِّرَةً فيه بشكل كبير؛ فهذا جعفر بن أبي طالب يصف للنجاشي حال المجتمع غير المسلم في قريش؛ قائلًا: «أَيُّهَا المَلِكُ، كُنَّا قومًا عَلَى الشِّركِ؛ نَعبُدُ الأوثانَ، ونَأكُلُ المَيتةَ، ونُسِيءُ الجِوارَ، يَستَحِلُّ المحارمَ بَعضُنا من بعضٍ في سَفكِ الدِّماءِ وغَيرِها، لا نُحِلُّ شَيئًا ولا نُحَرِّمُهُ»(٨).

بَيْد أن العنف الأبرز قد حدث في أوروبا في خضم صراعات البابوية مع السلطة الزمنية، التي استمرت طيلة القرون الوسطى، واشتهرت بكونها قرونَ الصراع بين الدين والدولة، ذلك الصراع الذي ولَّد عُنفًا دينيًا ذا صِبغةٍ سياسية؛ من أجل السلطة والنفوذ(٩)، وهي حالة أقرب إلى الحروب الصليبية التي تدثرت بالديبجات الدينية؛ لتُخْفِيَ وجهها الاستعماريَّ، أضف إلى ذلك إن الثورة الفرنسية التي ينسب إليها الفضل في انتشار قيم الحرية والديمقراطية عالميًا ـ لم تكن مجرَّدَ مسيرات سلمية بريئة؛ بل كانت عاصفة دموية صاخبة، مليئة بالفوضى والتناقضات؛ فقد أعدم في المرحلة الأولى من الثورة الفرنسية ما لا يقل عن ٤٠ ألف شخص، بينهم: (١٧ ألف) أُعدموا بالمقصلة في باريس وحدها(١٠).

---

(٨) ابن هشام: **السيرة النبوية**، مرجع سابق، ١/ ٣٣٥، والسهيلي: **الروض الأنف** ٢/ ١١١، وابن كثير: **السيرة النبوية**، ٢/ ٢٠.

راجع: راغب السرجاني: **علاج رسول الله لمشكلة العنف والإرهاب**، بحث منشور على موقع قصة الإسلام.

(٩) فائز عمر محمد جامع: **مفاهيم في نظريات العنف السياسي المعاصر**، دراسة منشورة على موقع مركز التنوير المعرفي، ضمن سلسلة أوراق بحثية، السودان، والموقع هو: (tanweer.sd/Arabic).

(١٠) تركي الجاسر: **العنف المقدَّس وحتميَّة الدم في التغييرات التاريخية**، ١٢ أغسطس، ٢٠١٤م.

ولا شكَّ أن حركة الاستعمار التي قادتها أوروبا في العصر الحديث أشعلت حروبًا عالمية، راح ضحيتها ملايينُ البشر؛ فما كادت تنتهي الحرب الأولى حتى كانت الثانية والتي أنهتها الولايات المتحدة الأمريكية بكارثتي هيروشيما وناجازاكي، ثم دخلت الحرب الكورية عام: (١٩٥٠م)، فتركت وراءها ثلاثة ملايين من القتلى، وجزيرة منقسمة يتناحر أصحابها الأشقاء إلى الآن، ثم العدوان على كل من فيتنام، والصومال، والبلقان، وأفغانستان، والعراق، وسوريا، ومن قبل ذلك كله ما حدث تاريخيًّا للهنود الحمر في أمريكا، والسكان الأصليين في أستراليا؛ من إبادة جماعية، ومحاولة تكراره الآن ضد الشعب الفلسطيني، الذي يعدُّ من أبشع مآسِي ومظالم عالمنا المعاصر.

كذلك اعتمدت الأيديولوجية الماركسية العنفَ منهجًا للتغيير، وجعلت منه جزءًا من مكونات: «التفسير المادي للتاريخ»، وتأصيلًا للصراع وحتميته بين الطبقة الفقيرة: «البرولتاريا» وبين الطبقة الأعلى اقتصاديًّا: «البرجوازية»، حتى إن «لينين» كان يرى أن جهاز الدولة نفسه تسيطر عليه الطبقة البرجوازية؛ وعليه: «فإن الثورة البرولتارية غير ممكنة بدون تحطيم جهاز الدولة البرجوازي بالعنف»، وقال من قبله ماركس وإنجلز - في البيان الشيوعي -: إنهم «يعلنون صراحة أن أهدافهم لا يمكن بلوغها وتحقيقها إلا بهدم كل النظام الاجتماعي التقليدي بالعنف والقوة»؛ فالعنف لديهم حتمية تاريخية(١١)؛ لا تملك البشرية منها فكاكًا.

لهذا اتخذ العنف مع الماركسية أبعادًا طبقية واجتماعية، كانت هذه الأبعاد إضافة تاريخية عرفتها البشرية لأول مرة في تاريخها؛ ليمتدَّ إلى بعض المواجهات التي اتخذت أشكال حروب بين دول وتكتلات سياسية واقتصادية كبرى، عرفها العالم في القرن العشرين(١٢).

وعلى مستوى التنظير: برز فلاسفة ومفكرون اجتماعيون وسياسيون أعلَوْا من قيمة العنف، ومجدوه؛ باعتباره الطريقَ الأمثلَ لمواجهة الاستعمار؛ بل اعتبروا مسألة التحرُّرِ منه عنيفة بطبعها دائمًا، ومنهم: (فرانز فانون): (Franz Fanon) (١٩٢٥ - ١٩٦١م)؛ الذي يرى أن التحرر من أثقال الماضي عمومًا يتطلَّبُ ثورة شاملة، وعنفًا مطلقًا: (Absolute Violence)، حتى أطلق عبارته الشهيرة: «Violence Purifies»؛ أيِ: التطهير بالعنف(١٣).

تلك هي بعضُ مظاهرِ العنف التي شهدها التاريخ الإنساني، والتي تشير إلى أن

---

(١١) فائز عمر محمد جامع: **مفاهيم في نظريات العنف السياسي المعاصر**، مرجع سابق.

(١٢) حميد المصباحي: **العنف الديني والإسلام**، الحوار المتمدن، العدد (٣٩٣٤)، بتاريخ ٧/ ١٢/ ٢٠١٢م، http://www.ahewar.org/search/Dsearch.asp?nr=3934

(١٣) فائز عمر محمد جامع: **مفاهيم في نظريات العنف السياسي المعاصر**، مرجع سابق.

العنف ظاهرة عالمية، ليست مقتصرة على مجتمع معين أو حضارة بذاتها، وأما العنف في الأديان، والمرتبط بشكل أكبر بتلك الدراسة، فسنلقي الضوء عليه في الصفحات القادمة.

ب ـ العنف في الأديان:

يرى أحد الباحثين أن أيَّةَ معالجة حقيقية لقضية العنف أو الإرهاب ـ وبخاصة ذو الأصول الدينية ـ لا يمكن أن تكون جادَّةً دون دراسة الجذور التاريخية لنشأة وتكوُّن هذه الممارسات السلبية؛ لأن كل ممارسة تتسم بالعنف، تقوم بالأساس على إطار من الاعتقاد النظري الخاطئ؛ فالعنف يبدأ من الفكرة والمعتقد، قبل أن ينتقل إلى الممارسة والسلوك، وخاصة إذا كان هذا العنف يستند في أساسه إلى عقائد إيمانية ودينية[١٤]؛ وهنا تكمن أهمية البحث في الأسس العقائدية للعنف بالعودة إلى التراث الديني؛ لاستشراف بنية العنف في السياق التاريخي.

تنقسم الأديان في إطارها العام إلى أديان سماوية؛ متمثلة في اليهودية، والمسيحية، والإسلام، وأديان أرضية؛ مثل: البوذية، والزرادشتية، وغيرها، وفيما يلي استعراض لموقفها من العنف أو بالأحرى للنصوص التي يستند إليها بعض أتباعها في تبرير العنف بشكل مغاير لصحيح الدين، فلا شك أن كل الأديان السماوية في تصورها النقِي تدعو للسلام والتسامح، غير أن بعض النصوص الدينية تعرضت لعمليات تحريف أو انتزاع من سياقها التاريخي لتأكيد رؤيةٍ ما عند بعض أتباعها، وكثيرًا ما تنطوي هذه الرؤية على من يشرعن للعنف ويجعله وسيلة للتغيير؛ فعلى سبيل المثال: نجد في **العهد القديم** «كتاب اليهودية المقدس» تلك الفقرات:

«كُلُّ مَنْ وُجِدَ يُطْعَنُ، وَكُلُّ مَنِ انْحَاشَ يَسْقُطُ بِالسَّيْفِ، وَتُحَطَّمُ أَطْفَالُهُمْ أَمَامَ عُيُونِهِمْ، وَتُنْهَبُ بُيُوتُهُمْ وَتُفْضَحُ نِسَاؤُهُمْ»[١٥].

«فَالآنَ اذْهَبْ وَاضْرِبْ عَمَالِيقَ، وَحَرِّمُوا كُلَّ مَا لَهُ وَلَا تَعْفُ عَنْهُمْ بَلِ اقْتُلْ رَجُلًا وَامْرَأَةً، طِفْلًا وَرَضِيعًا، بَقَرًا وَغَنَمًا، جَمَلًا وَحِمَارًا»[١٦].

«حين تقترب من مدينة؛ لكي تحاربها، استدعها للصلح، فإن أجابتك إلى الصلح، وفتحت لك، فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير، ويُستعبَدُ لك، وإن لم تُسالِمْكَ، بل عَمِلَتْ معك حربًا، فحاصِرْها، وإذا دَفَعَهَا الرب إِلَهُكَ إلى يدك، فاضرب

---

(١٤) أحمد محمد سالم: **إقصاء الآخر، صناعة التكفير في علم العقائد**، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، العدد (١٢٣)، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، ص٩.

(١٥) **سفر أشعياء**: ١٣.

(١٦) **سفر صمويل**: ١٥.

جميع ذكورها بحد السيف، وأما النساء، والأطفال، والبهائم، وكل ما في المدينة، كلُّ غنيمتِها، فتَغْنَمُها لنفسِكَ، وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إلٰهك، هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جِدًّا، حتى التي ليست من مدن هؤلاء الأمم، وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيكَ الربُّ إلٰهُكَ نصيبًا، فلا تَستَبْقِ منها نسمةً ما»[١٧].

«فالآن اقتلوا كل ذكر من الأطفال، وكل امرأة عَرَفت رجلًا بمضاجعة ذكر اقتلوها، لكن جميع الأطفال من النساء اللواتي لم يعرفن مضاجعة ذكر أبقوهن لكم حيات»[١٨].

«وكان لما انتهى إسرائيل من قتل جميع سكان عاي في الحقل في البرية؛ حيث لحقوهم وسقطوا جميعًا بحد السيف، حتى فنوا، أن جميع إسرائيل رجع إلى عاي، وضربوها بحد السيف»[١٩].

«اعْبُرُوا فِي الْمَدِينَةِ وَرَاءَهُ وَاضْرِبُوا، لَا تُشْفِقْ أَعْيُنُكُمْ، وَلَا تَعْفُوا، اَلشَّيْخَ وَالشَّابَّ وَالْعَذْرَاءَ وَالطِّفْلَ وَالنِّسَاءَ، اقْتُلُوا لِلْهَلَاكِ»[٢٠].

وحول ما فعله نبيُّ الله داود ﷺ بمدينةٍ فَتَحَها، يقول العهد القديم: «وأخرجَ الشعبَ الذي فيها، ووضعهم تحت مناشير، ونوارج حديد، وفؤوس من حديد، وأمرَّهُم في أتون الآجر، وهكذا صنع بجميع مدن بني عمون، ثم رجع داود وجميع الشعب إلى أورشليم»[٢١].

فلا شكَّ أن ما يرتكبه الصهاينة من أعمال إجرامية ضد الفلسطينيين في الأراضي الفلسطينية المحتلة، ينطلق في كثير منها من دوافع دينية؛ إذ تنطلق من تفسير معين لتلك النصوص الدينية؛ باقتطاعها من سياقها التاريخي، ومحاولة إسقاطها على الواقع الحالي.

وفي العهد الجديد «كتاب المسيحية المقدس»، نجد تلك الفقرات:

«أَمَّا أَعْدَائِي، أُولئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِيدُوا أَنْ أَمْلِكَ عَلَيْهِمْ، فَأْتُوا بِهِمْ إِلَى هُنَا، وَاذْبَحُوهُمْ قُدَّامِي»[٢٢].

«إِنْ كَانَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَيَّ، وَلَا يُبْغِضُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَامْرَأَتَهُ وَأَوْلَادَهُ وَإِخْوَتَهُ وَأَخَوَاتِهِ، حَتَّى نَفْسَهُ أَيْضًا، فَلَا يَقْدِرُ أَنْ يَكُونَ لِي تِلْمِيذًا»[٢٣].

---

(١٧) **سفر التثنية**، ٢٠: ١٠ ـ ١٦.
(١٨) **سفر العدد**: ٣١: ١٧ ـ ١٨.
(١٩) **سفر يشوع**: ٨: ٢٤.
(٢٠) **حزقيال**: ٩.
(٢١) **صموئيل الثاني**: ١٢: ٣١.
(٢٢) **لوقا**: ١٩.
(٢٣) **لوقا**: ١٤.

«لا تظنوا أنِّي جِئتُ لأُلقي سلامًا على الأرض؛ ما جئت لأُلقي سلامًا بل سيفًا»(٢٤).

إذن؛ لو تم النظر للديانة المسيحية من خلال تلك النصوص فقط، بعيدًا عن واقعها التاريخي، لصح لنا اعتبارها ديانة عنف، لا ديانة سلام؛ على ما هو معروف عنها، وهذه النصوص عادة ما يجد المتشددون الدينيون فيها ضالتهم، وهكذا الحال في كل الأديان، ويمكن اعتبار الحروب الدينية في العصور الوسطى شاهدًا إضافيًا على ذلك؛ فإنها لم تكتَفِ بمحاربة العدو البعيد ـ كما حدث من عملية إنهاء الوجود الإسلامي في إسبانيا، وما تلاه من طرد المسلمين واليهود من أوروبا؛ فيما عرف بمحاكم التفتيش ـ بل حاربت أيضًا العدو القريب؛ متجسدًا في أصحاب المذاهب المختلفة معها من أبناء ديانتهم، وفي هذا السياق يؤكد التاريخ لنا أن الممثل البابوي في القرن الثالث عشر قد أمر بذبح عشرين ألف رجل وامرأة وطفل في فرنسا، متهمًا إياهم بالزندقة، وقيل: إنه صرخ: اقتلوهم جميعًا؛ فالرب سيعرف من هم عبيده»(٢٥).

كذلك الحال في البوذية التي يُشاع عنها الدعوة إلى التسامح، لكن ما يجري ضد مسلمي الروهينجا في ميانمار، وتبرير رجال الدين البوذيين للقتل الدموي الأعمى بحق المسلمين، يُشكِّل دليلًا صريحًا(٢٦) على النزوع نحو العنف، كذلك يمكن الاستدلال العكسي بحالة زعيم التبت: «دالاي لاما»؛ الذي يعتبر اليوم مثالًا للإنسانية، رغم أن تاريخ الزعماء السابقين للتبت لم يكن كذلك، فقد أمر خامس دالاي لاما في عام: (١٦٦٠م) بقتل الأطفال؛ مثل: «فقس البيض على حجر»(٢٧).

كانت تلك إطلالةً سريعةً على العنف في الأديان؛ السماوية منها وغير السماوية، والآن ننتقل إلى الحديث عن العنف في الفكر الإسلامي، وسنبدأ من وقائع العنف في التاريخ الإسلامي؛ لمعرفة كيفية تَجَلِّي في التاريخ البشري بواقعه وأحداثه.

ج ـ العنف في التاريخ الإسلامي:

يعتمد الإسلام منهجَ الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ومنع استخدام العنف في حالات الاختلاف والنزاع كافَّةً، سواء بين فئات المجتمع الواحد، أو مع الآخر؛ (إذ لم يكن هناك حرب أو حالات اعتداء)، ورغم اتفاق عموم المسلمين على ذلك، إلا أن التاريخ الإسلامي القديم والمعاصر يزخر بالعديد من الأحداث التي تَفَشَّى

---

(٢٤) متى: ٢٤: ١٠.
(٢٥) ياسر الزعاترة: **حول الهجوم على الإسلام بتهمة تفريخ العنف**، موقع الجزيرة، بتاريخ الأربعاء، ٢٢/١٠/٢٠١٤م.
(٢٦) المرجع السابق.
(٢٧) المرجع السابق.

فيها العنف، وأدى إلى عرقلة التطور والتقدم في المجتمعات الإسلامية، وغالبًا ما كان هذا العنف ذا توجُّهٍ عقائدي مشتبك بالسياسة بشكل أساسي؛ هذا ما وصفه الشَّهْرَستانيُّ بقوله: «ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مِثلَما سُلَّ على الإمامة في كل زمان»[٢٨].

ويشكل عهد سيدنا عثمان بن عفان ﷺ أوَّلَ العهود التي شهدت مظاهر العنف السياسي؛ كإحدى نتائج النزاع على السلطة والحكم، وانتهى الأمر لما يُعرف بفتنة مقتل عثمان، وهي أولى الفتن التي وقعت في الدولة الإسلامية، والتي تُعرف كذلك بالفتنة الأولى، أو: الفتنة الكبرى، والتي مثلت الشرارة الكبرى لنشوب حروب طاحنة على إِثرِها؛ كموقعة الجمل، وصِفِّين، وهو ما مثل بداية ظهور الصراعات الفكرية والعقدية بين المسلمين، ثم استباحة الضمير الديني بين المسلمين، فانغمس المسلمون في معارك ضارية، أودت بأعداد هائلة منهم.

ثم أنه بعد أن استتب الحكم لمعاوية، قام بنقله أو توريثه لابنه يزيد؛ فمضى الحكم وِرَاثيًا من بعده، وقد شكَّلت مسألة توريث الحكم شرارة جديدة للصراع، أنتجت مذبحة كربلاء في عام: (٦١هـ)، ثم تمرد أهل المدينة على يزيد؛ إذ خلعوا بَيعتَهُ في عام: (٦٣هـ)، فكانت موقعة الحَرَّة الشرقية، والتي أُريقت فيها دماء كثيرة، ثم أمر يزيد بأن تتوجه جيوشه إلى مكة، ومحاصرتها، والقضاء على ابن الزبير، وتم محاصرة مكة، ورمي الكعبة بالمنجنيق، وحُرق سقفها[٢٩]، وانتهت المعركة بصلب ابن الزبير، وقتل عدد كبير من رجاله.

ثم دارت حروب الأمويين والعباسيين، وانتهت بانتصار العباسيين، ونشأة دولتهم، وبمجيء العباسيين، تحولت الدولة إلى دولة مركزية بيروقراطية، وكان السفاح هو أوَّلَ خلفاء بني العباس، وقد بويع في الكوفة في العام: (١٣٢هـ)، وكانت بيعته بالجبر، واشتهر بكثرة سفكه للدماء، وخاصة دماء بني أمية، حتى إنه أمر بإخراج جُثَثِهِم من القبور، وحرقها، ونثر رمادها، ولحقه في هذا النهج عديد من الحكام؛ فالمنصور استَهَلَّ خلافتَهُ بقتل أبي مسلم الخراساني، كما قتل محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسين، وأَلْقَى بعَمِّهِ في السجن، وهكذا كان يتعامل مع من يعارضه الرأي أو يناقشه، فعَذَّبَ الإمامَ أبا حنيفة وجَلَدَهُ، ودَسَّ له السُّمَّ لمخالفته أمره، ورفضه ولاية القضاء[٣٠]، ثم تفتتت الدولة العباسية إلى دويلات، دارت بينها صراعات وحروب طويلة، حتى قامت الدولة العثمانية، وانهارت بعد حروب كثيرة أيضًا.

---

(٢٨) الشهرستاني: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ص٢٤.

(٢٩) ابن كثير: **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ٨/ ٢٤٧.

(٣٠) إمام عبد الفتاح إمام: **الطاغية**، مرجع سابق، ص٢٢٢.

بعد سقوط الخلافة العثمانية، بدأ العمل الإصلاحي بمبادرات ومشروعات، نَهَضَ بها مصلحون ومفكرون من رواد عصر النهضة وتلامذتهم؛ أمثال: جمال الدين الأفغاني في مصر والدولة العثمانية، ومحمد عبده، ورشيد رضا في مصر، وعبد الرحمٰن الكواكبي في الشام، وسعيد النورسي في تركيا، وعلال الفاسي في المغرب، وعبد الحميد بن باديس، ومالك بن نبي في الجزائر، والطاهر ابن عاشور في تونس، ثم ظهرتِ الحركات الإسلامية التي استوعبت هذا التراث الإصلاحي والنهضوي؛ مثل الإخوان المسلمين، بقيادة: حسن البنا، والجماعة الإسلامية في القارة الهندية، وحزب التحرير بقيادة النبهاني، والحركة الإسلامية في تركيا، متمثلة في «حزب السلامة»، ثم: «حزب الرفاه»، ثم «حزب الفضيلة»، ثم حزبا: «السعادة»، و: «العدالة والتنمية»[٣١].

في سياق آخر؛ تميز بالجمود الفكري وسيطرة النظم الاستبدادية واختلال موازين القوى الدولية، ظهرت حركات إسلامية تتخذ من العنف والتطرف وسيلة للعمل والتغيير؛ مثل جماعة الإخوان السعوديين، والجماعة الإسلامية، وجماعة الجهاد في مصر، وحركة: «جهيمان العتيبي» في السعودية، والجماعات الإسلامية المسلحة في الجزائر، و: «بوكو حرام» في نيجيريا، وشبكات وخلايا إسلامية منتشرة في العالم، يُعتقَد أنها تنتمي إلى شبكة القاعدة بقيادة أسامة بن لادن، ويُعتقَد أنها مسؤولة عن مجموعة كبيرة من أحداث العنف، أهمها: تدمير بُرجَي مركز التجارة العالمي في نيويورك، عام: (٢٠٠١م)، ثم كان الربيع العربي، الذي تزامن معه حدوث الكثير من العنف؛ متمثلًا في صراع القوى السياسية المختلفة على السلطة، ومن بينها التيارات الإسلامية، وأخيرًا أعلنت داعش إقامة دولتها؛ لتبدأ حلقة جديدة من حلقات العنف السياسي، في أشد صوره قسوة وضراوة.

د ـ العنف في التاريخ الشيعي:

تذكر المصادر التاريخية أن الشيعة ـ وعلى المنوال السُّنِّي نفسِهِ ـ أجَّجُوا العديد من الثورات العنيفة منذ بداية تأسيس فرقتهم، وبالتحديد تلك الثورات التي تمت في العصر الأموي ضد ملوك بني أمية، الذين اعتبرهُمُ الشيعة مغتصبين للسلطة؛ التي هي حقٌّ خاصٌّ بأئمَّتِهِم، ومن أشهر الثورات وأعمال العنف التي قامت بها فرق الشيعة: ما قامت به فرقة القرامطة في القرن العاشر الميلادي، بقيادة حمدان قرمط، التي بلغت ذروتها بالاعتداء على الحجاج في الحرم المكي في موسم الحج، وقتل عدد كبير منهم،

---

(٣١) محمد أحمد الخطيب: **العنف والتطرف في العالم الإسلامي عبر التاريخ**، الأربعاء، ١٢ أكتوبر، ٢٠١١م، موقع وكالة أنباء أطلس.

وراجع أيضًا: إبراهيم غرابية: **الحركات الإسلامية وموجة العنف والتطرف**، الأحد الموافق: ٣/ ١٠/ ٢٠٠٤م، منشور على موقع الجزيرة.

وانتزاع الحجر الأسود من الكعبة، وأخذِهِ إلى بلادهم؛ فَبَقِيَ عندَهم اثنين وعشرين عامًا، ثم أعيد مرة أخرى إلى مكة.

جدير بالذكر؛ أن فرقة الحشَّاشين - وهي فرع من الفروع الشيعية المتطرفة، والمنسوبة إلى الطائفة الإسماعيلية - كانت أوَّلَ من ابتكر أسلوب العنف السِّرِّيِّ والاغتيالات بديلًا عن الحرب المعلنة؛ لضعف قوتهم وعُدَّتِهم، وقلة أعدادهم، حتى أصبح الاسم المشتق من اسم فرقتهم: «حَشَّاشِين» أو: «أشاشين» (Ashashin) هو المصطلح الذي عرفته معاجم اللغة الإنجليزية لكلمة الاغتيال: (Assassin)[٣٢]، أضف إلى ذلك أعمال العنف والقتل للمخالفين في حقبة الدولة الصفوية، التي رفعت راية المذهب الشيعي.

وفي التاريخ الحديث والمعاصر: اقتتلت حركة أمل الشيعية، وحزب الله الشيعي قتالًا داخليًّا وعنيفًا عام: (١٩٨٧م)؛ لصراعهم على تمثيل الشيعة، قبل أن يتوصلا إلى صيغة لتوزيع الأدوار فيما بينهما[٣٣]، ثم تَبَنَّى كُلٌّ من «حركة أمل» و: «حزب الله» سياسة إقصائية؛ بإلزام أبناء الطائفة الشيعية بالانخراط في منظمات شيعية حصرًا، وقد اتهم البعض «حزب الله» باستخدام العنف ضد الرافضين منهم، كما اتهم باغتيال عدد من المفكرَين والسياسيين[٣٤]، وفي مرحلة لاحقة، اتُّهِمَ «حزب الله» بتَبَنِّي أسلوب الاغتيال؛ لتصفية المعارضين لسوريا من السياسيين اللبنانيين، وقدِ اتهمت المحكمة الدولية الخاصة بلبنان خمسة من عناصره باغتيال رئيس الوزراء الأسبق رفيق الحريري[٣٥].

وفي العراق - كما يرى بعض الباحثين - اتجهت حركات الإسلام السياسي الشيعي تحت تأثير انتصار الثورة الإيرانية عام: (١٩٧٩م)، إلى تشكيل أجنحة عسكرية، وخوض مواجهة مباشرة مع النظام العراقي؛ ففي نهاية عام: (١٩٨٠م)، شكّل محمد باقر الحكيم منظمة بدر: (فيلق بدر)، التي تلقت التدريب على أيدي: «الحرس الثوري الإيراني»، ثم بدأت عملياتها العسكرية ضد النظام العراقي بعد فتوى آية الله محمد باقر الصدر بمواجهة النظام العراقي بالقوة؛ باعتباره: «واجبًا شرعيًّا»[٣٦].

كما تشكلت كتائب: «عصائب أهل الحق» الشيعية في عام: (٢٠٠٣م)، التي شنت عمليات ضد القوات الأمريكية في العراق، ثم انخرطت في الحرب الطائفية التي شهدها

---

(٣٢) قصي منصور الهيتي: **الدين الإسلامي والعنف... النشأة والانتشار**، مرجع سابق.

(٣٣) علي العبد الله: **الإسلام السياسي والعنف**، جريدة الجمهورية، سوريا، ١٢ تشرين الثاني، ٢٠١٣م.

(٣٤) المرجع السابق.

(٣٥) المرجع السابق.

(٣٦) المرجع السابق.

العراق بين عامي: (٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٨م)، وهي تُشارك الآن في القتال إلى جانب النظام السوري، بذريعة: «حماية المزارات الشيعية في سوريا»[٣٧]، كما قام مقتَدَى الصدر في أواخر عام: (٢٠٠٣م) بتأسيس تنظيم عراقي مسلح، تحت اسم: «جيش المهدي»، لمواجهة القوات الأمريكية، ثم قام بعد ذلك بعمليات خطف وقتل في الحرب والاشتباكات الطائفية[٣٨].

ويعد حزب الدعوة ـ كما يرى البعض ـ من أشهر التنظيمات الشيعية التي تَبنَّتِ العنفَ المسلح ضد النظام العراقي، وكان من نشاطها استهداف السفارة العراقية في بيروت عام: (١٩٨١م)[٣٩]، إضافة إلى ما تورط فيه الحزب من عنف طائفي بعد توليه مقاليد الحكم في العراق في السنوات الأخيرة، كذلك لا ننسى أن نضيف ما يقوم به الحوثيون في اليمن في لحظتنا الراهنة من عنف ضد مخالفيهم.

ثالثًا: جماعات إسلامية لجأت للعنف قديمًا وحديثًا:

من خلال ما سبق؛ نستنتج أن ظاهرة العنف لم تتوقف طوال التاريخ الإسلامي ـ سُنِّيًا وشيعيًا ـ منذ الخلافة الراشدة وحتى الآن، وهذا أمر يجب أن نعترف به، ونسعى إلى معالجته بشكل صريح دون خجل أو استحياء، من ناحية أخرى: فإن عملية تفكيك ظاهرة العنف تتطلب معرفة دوافع وبواعث هذا العنف وظروفه وملابسات نشأته الأولى، والتي تجسدت في نشأة الخوارج؛ كبرى الفِرَق الإسلامية التي انتهجت العنف:

أ ـ الخوارج (نموذجًا في التاريخ الإسلامي):

تُعَدُّ حركة الخوارج أوَّلَ حركة عنف سياسي منظَّم في التاريخ الإسلامي، ومع أنه كانت هناك بعض عمليات الاغتيال لقادة سياسيين ـ كالخليفتين عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان ـ لكنها تظل عملياتٍ فرديَّةً، ولأن الخوارج كانوا أوَّلَ حركة عنف سياسي في الإسلام، ابتكرت فقها سياسيًا خاصًا بها؛ لتبرر عنفها من خلاله؛ بإكسابه ديباجات دينية؛ فتركت تأثيرها واضحًا على كثير من حركات العنف التي جاء بعدها، سواء على مستوى الفقه أو الممارسة.

ويصنف كثير من المفكرين والمؤرخين الخوارجَ على أنها أوَّلُ فرقة سياسية ودينية مارست العنف المتطرف والمنظم في الإسلام، وأول من قننت الفقه السياسي للعنف والتطرف، واختلف الكثيرون في تعريفها؛ فيذهب الشهرستاني إلى أن الخارجيَّ هو: «كلُّ مَن خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه، سواء كان الخروج في أيام

---

(٣٧) المرجع السابق.

(٣٨) المرجع السابق.

(٣٩) ياسر الزعاترة: **حول الهجوم على الإسلام بتهمة تفريخ العنف**، مرجع سابق.

الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان»[٤٠].

وتعود النشأة الأولى للخوارج إلى أواخر عهد عليٍّ بن أبي طالب كرم الله وجه، وبالتحديد أثناء رفع أنصار معاوية المصاحف في معركة صفين عام: (٣٧هـ)[٤١]؛ إذ طالب أنصار معاوية بالتحكيم، فقَبِلَ عليٌّ وأغلب أنصاره، بينما رفض البعض الآخر، وكفروا عليًّا، واعتبروا كلَّ من يخالف نهجهم من المسلمين كُفَّارًا، ثم تحوَّلَ العنف المتمثل في القتل والتكفير لمن خالفهم إلى عنفٍ سياسيٍّ فيما بينهم، ثم تطور الأمر فاختلط الجانب السياسي بالجانب العقدي المتطرف[٤٢]، ولا نجد في هذا السياق أبرعَ من مقولة الشَّهْرَستانيِّ الشهيرة ـ للتدليل على ذلك الخلط ـ: «ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سُلَّ على الإمامة في كل زمان»[٤٣].

بالعودة إلى الخوارج نجد: «يوليوس فلهوزن» يصفهم بقوله: «كانوا حِزبًا ثوريًّا، يعتصم بالتقوى، ولم ينشأوا عن عصبية العروبة؛ بل عن الإسلام، وهم القُرَّاء ـ أي: مُحفِّظُو القرآن الكريم ـ كما ينظر اليهود إلى الفريسيين، وحين يطالع الباحث مصادر التاريخ عن الخوارج يجدهم ـ بعد تطور مذهبهم وتعدد فرقهم ـ مثَّلُوا جانب الغلو والعنف والتطرف في التاريخ الإسلامي؛ فهم متشددون في معاملة مخالفيهم، حتى كان منهم من لا يرحم المرأة، ولا الطفل الرضيع، ولا الشيخ الفاني، ومع أنهم كانوا يظهرون بمظهر الزهاد والعباد، لكنهم كانوا لا يتورعون عن ارتكاب أشد الأعمال قسوة، ويتشدد كثير منهم في النظر إلى مخالفيهم من المسلمين؛ فيعدونهم كفارًا؛ بل كانوا يعاملونهم بما هو أشد من معاملة الكفار، ويقال: إن واصل بن عطاء رأس المعتزلة وقع في أيديهم، فادَّعَى أنه مشرك مُستجيرٌ، ورأَى أن هذا يُنجِيهِ منهم أكثر مما تنجيه دعواه أنه مسلم مخالف لهم، ووصل الأمر بهم إلى أنهم أوجبوا امتحان من قصد معسكرهم، إذا ادَّعَى أنه منهم، وذلك بأن يُدفَع إليه أسير من مخالفيهم ويأمرونه بقتلِهِ، فإن قتله، صدقوه في دعواه أنه منهم، وإن لم يقتله، قالوا: هذا منافق ومشرك؛ فاقتلوه[٤٤].

---

(٤٠) محمد نبيل الشيمي: **قراءة في الفكر السياسي للخوارج**، الحوار المتمدن، العدد (٢٥٣٥)، ٢٣/١/٢٠٠٩م.

(٤١) يرى المستشرق الألماني «أوجست مولر»: أن «خدعة رفع المصاحف تعد من أفظع المهازل التي عرفها التاريخ البشري وأوخمها عاقبة؛ لما أدَّتْ إليه من إراقة الدماء بين المسلمين».

راجع: محمد نبيل الشيمي: **قراءة في الفكر السياسي للخوارج**، مرجع سابق.

(٤٢) قصي منصور الهيتي: **الدين الإسلامي والعنف... النشأة والانتشار**، مرجع سابق.

وراجع: محمد أحمد الخطيب: **العنف والتطرف في العالم الإسلامي عبر التاريخ**، الأربعاء، ١٢ أكتوبر، ٢٠١١، موقع: وكالة أنباء أطلس.

(٤٣) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ص٢٤.

(٤٤) محمد أحمد الخطيب: **العنف والتطرف في العالم الإسلامي عبر التاريخ**، مرجع سابق. =

ويذهب الدكتور «محمد عمارة» إلى أن انشقاقهم على الأمام عليٍّ بن أبي طالب مثَّلَ نقطة تحول في الماهية والطبيعة التي أضفيت على الصراعات التي حفلت بها حياة العرب المسلمين؛ فإنهم لم يقفوا بخلافاتهم مع خصومهم عند السياسة؛ بل أضفَوْا عليه طابعًا دينيًّا؛ عندما زعموا أنهم هم المؤمنون، وأن من عداهم قد مَرَقَ مِنَ الدِّينِ مروقَ السهم من قوسه، ثم استخدم خصومهم ذات السلاح؛ فأصبحت سائر فرق الإسلام تقريبًا تُضفِي على مبادئها السياسية وآرائها الفكرية والاجتماعية صبغةً مِنَ الدين وعقائده، فانطبعت خلافات الساحة الإسلامية بالطابع الديني؛ عندما انتقل الجميع بما هو سياسي إلى ساحة ما هو ديني، وهذا الغلو والانحراف الذي نشأ مع نشأة فرقة الخوارج ـ لا زال يعاني منه العقل العربي والإسلامي حتى الآن»(٤٥).

ولعل ذلك الخلط نتيجة لأن المؤسِّسينَ الأوائلَ لحركة الخوارج لم يكونوا من المتخصصين في الفقه؛ «فالنشأة الأولى لفرقة الخوارج قد حدثت على يد كوكبة من القراء ـ حفظة القرآن ـ ذوي العاطفة الدينية، الذين أضافوا إلى حفظه زهدًا وورعًا وتَنَسُّكًا، وهؤلاء القراء كانوا علماء الأمة قبل أن تعرف الحياة الفكرية الفقه والفقهاء، ولكنهم لم يبلغوا العلم الذي يجعلهم يصلون إلى ما وراء ظواهر الآيات، وتلك سلبية لا بد وأن تقعد بأهلها عن القدرة على السباحة في بحر السياسة والسياسيين، لقد عقد ابن خلدون فصلًا في مقدمته بعنوان: (فصل في أن العلماء من البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها)، تحدث فيه عن مثالية العلماء عندما ينطلقون من الكليات والمجردات الذهنية؛ فيحكمون بها على الواقع، أو يتصورونه وفقًا لهم، على حين يتميز أهل السياسة حتى لو كانوا بسطاء في العلم بالانطلاق من الواقع إلى الفكر والتصورات»(٤٦).

انطلاقًا من تلك الرؤية القاصرة ـ أثناء الصراع الذي دار بين عليٍّ ومعاوية ـ آمنوا أنهم على حق مطلق في مقابل أمير المؤمنين الذي بايعه الجمهور، ومعاوية وأصحابه البغاة في تصورهم وفقًا لقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٩﴾ [الحجرات: ٩]، في حين أدرك عليٌّ رضي الله عنه بعين السياسي والمحارب ضآلةَ فُرَصِ النصر أمام خصومه، ولم يكنِ القُرَّاء من ذوي النظر

= وراجع: يوليوس فلهوزن: **الخوارج والشيعة أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مكتبه النهضة المصرية، ١٩٥٨م، ص٤١.

البغدادي: **الفرق بين الفرق**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٥م، ص٦٣.

(٤٥) محمد عمارة: **تيارات الفكر الإسلامي**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، ص٩.

(٤٦) المرجع السابق، ص١٠.

السياسي البعيد، فكان رَفضُهم للتحكيم بينه وبين معاوية، لقد كان عليٌّ يرى ضرورات السياسة والحرب، أما هم فلم يروا سوى أن القرآن قد حكم في أمر هؤلاء البغاة؛ فلا يجوز تحكيم الرجال فيما حكم فيه الله فصاحوا: «لا حكم إلا لله»، أما عليٌّ، فقد علَّقَ على عبارتهم هذه قائلًا: «إنها كلمة حق يراد بها باطل»، فقالوا له ـ بلسان الخربت بن راشد الناجي ـ: «لا والله، لا أطيع أمْرَكَ ولا أُصَلِّي خَلْفَكَ، وإني غدًا لَمُفارِقُكَ؛ لأنَّكَ حكَّمْتَ في الكتاب، وضعفت عن الحق، وركنت إلى القوم الذين ظلموا أنفسهم»(٤٧).

ويُجمِع الخوارجُ على أن مرتكب الكبيرة كافر، ومخلَّدٌ في نار جهنم، ويسوقون في ذلك أدلة أخذوها من القرآن، وبنوا عليها رأيهم في مرتكب الكبيرة، من هذه الأدلة: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [آل عمران: ٩٧]؛ قالوا: فجعل الله تارك الحج كافرًا، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [آل عمران: ١٠٦]؛ قالوا: والفاسق لا يجوز أن يكون ممن ابيضت وجوههم؛ فوجب أن يكون ممن أسودت، ووجب أن يسمى: كافرًا؛ ومنها قولة تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴿٣٨﴾ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ﴿٣٩﴾ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ﴿٤٠﴾ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ﴿٤١﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ ﴿٤٢﴾﴾ [عبس: ٣٨ ـ ٤٢]؛ قالوا: والفاسق على وجهه غُبرةٌ، فوجب أن يكون من الكفرة الفجرة(٤٨).

وفي شأنهم يقول الإمام أحمد بن حنبل: «الخوارج لا يرون للسلطان عليهم طاعة، ولا لقريش عليهم خلافة، وأشياء كثيرة يخالفون عليها الإسلام وأهله، وكفى بقوم ضلالةً أن يكون هذا رأيَهُم ومذهبَهم ودينَهم، وليسوا من الإسلام في شيء»، ومن أسماء الخوارج: «الحرورية»؛ وهم أصحاب «نافع بن الأزرق»، والنجدية؛ وهم أصحاب: «نجدة بن عامر الحروري»، والإباضية، وهم أصحاب: «عبد الله ابن إباض»، و: «الصفرية»، وهم أصحاب: «داود بن النعمان»، كل هؤلاء خوارج فساق مخالفون للسُّنَّة خارجون عن الملة(٤٩).

أجمع الخوارج على وجوب الخروج والثورة على أئمة الفسق والجور والضعف؛ فعندهم أن الخروج يجب إذا بلغ عدد المنكرين على أئمة الجور أربعين رجلًا، ويسمون هذا الحد: «حد الشراء»؛ أي: الذين اشتروا الجنة؛ عندما باعوا أرواحهم؛ فعليهم واجب الخروج حتى يموتوا، أو يَظهَرَ دينُ الله، ويَخمَد الكفر والجور، والخوارج

(٤٧) محمد عمارة: **تيارات الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٢ وما بعدها.

(٤٨) محمد أحمد الخطيب: **العنف والتطرف في العالم الإسلامي عبر التاريخ**، مرجع سابق.

(٤٩) أحمد بن حنبل: **السُّنَّة**، تحقيق: إسماعيل الأنصاري، دار البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، ١٤١٦هـ، ص٨٥.

يوالون خلافة أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وكذلك خلافة عثمان بن عفان قبل أن تحدث التطورات التي جدت في السنوات الست الأخيرة من عهده، وأيضًا خلافة عليٍّ بن أبى طالب قبل القبول بالتحكيم، أما سنوات عثمان الأخيرة، فإنهم يبرءون منه فيها، وأمَّا عليٌّ بعد التحكيم، فبعضهم يكفره كفرَ شِركٍ، وبعضهم يقول: إنه كُفرُ نِعمةٍ فقط؛ أي: جحود للنعم الإلٰهية المتمثلة في واجبات الخلافة على أمير المؤمنين، وقد طرحوا هذا التساؤل: هل الحكام الذين ارتكبوا هذه الكبائر أو اقترفوا هذه المظالم، واجترحوا تلك السيئات، هل هم مؤمنون، أم كافرون، أم منافقون؟ أم هم في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان؟ وانحازوا في النهاية إلى القول بالتكفير؛ فبدءوا بتكفير الحاكم، ثم عمموه؛ فشَمِلَ سائر المخالفين(٥٠).

جدير بالذكر؛ أن فرقة الخوارج قد انقرضت، وأصبحت مقالاتها جزءًا من تراث الإسلام، ولم يبق منهم سوى: «الإباضية»، وهم الأكثر اعتدالًا بين الخوارج؛ بل ربما أنكر بعضهم أيَّةَ صلات لمذهبهم بمذهب الخوارج على الإطلاق، ولا تزال لهم حتى الآن بقايا في أجزاء من الوطن العربي وشرقي إفريقيا، وقد حدث تطور كبير في أفكارهم، حتى اقتربوا من مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، ولكن الذي لم ينقرض عندهم: هو الغلوُّ، والغلوُّ الخارجيُّ بالذات؛ فقد اختلف الزمان، وتغيرت الملابسات، وتبدلت الأسماء والرايات، لكنَّ هذا الغلوَّ الخارجيَّ ما يزال حيًّا، تُبرِزُهُ الأزمات والمحن التي تمر بها الأمة عندما يعالجها البعض بضمير المتدين بدلًا من عقل السياسي(٥١).

كان انشقاق وبروز حركة الخوارج حدثًا مهمًّا في التاريخ الإسلامي، انتقل بالخلاف السياسي إلى مستوى الخلاف العقديِّ، وبدلًا من وضعه في إطار الخطأ والصواب، وُضِعَ في إطار الكفر والإيمان؛ فاختلط الخطأ عندهم بالكفر، واختلط ما هو سياسة بما هو دين، يؤكِّدُ هذا أحداث عام: (٣٧هـ)، وما قبلها، وهو العام نفسُهُ الذي شهد نشأة فرقة الخوارج، فلم يزعم الذين اختلفوا على خلافة أبي بكر الصديق ولا الذين اصطرعوا حول تصرفات عثمان بن عفان ـ أن واحدًا من فرقاء هذا الصراع والخلاف قد مرق عن الدين.

تلك هي فرقة الخوارج ـ أوَّلُ من تَبَنَّى العنف منهجًا للتغيير ـ والتي انقرضت من دنيا الناس الآن، إلا أن فكرها لم ينقرض؛ بل ظل باقيًا إلى يومنا هذا، ولنأخذ مثالًا على ذلك: جماعة التكفير والهجرة؛ نموذجًا لدراسة حالة؛ بإلقاء الضوء على فكرها، ومسيرتها، ومواقفها الفقهية والسياسية.

---

(٥٠) محمد عمارة: **تيارات الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٨.

(٥١) المرجع السابق، ص٢٩.

ب ـ جماعة التكفير والهجرة (نموذجًا في التاريخ المعاصر):

تُعَدُّ جماعة التكفير والهجرة واحدة من النُّسَخ المتكرِّرة والحديثة للفكر الخارجي، الذي يمكن إسقاطه على حركات العنف المعاصرة؛ كداعش، وغيرها من مخرجات السلفية الجهادية، وقد اخترنا جماعة التكفير والهجرة للدراسة لأسباب كثيرة، أهمها توفُّرُ الدراسات التي تناولت فكرها نقدًا وتحليلًا، إضافةً إلى توفُّرُ أدبيات للحركة ذاتها، وكذلك ردود قادتها أثناء محاكمتهم، الأمر الذي يجعل من دراسة هذه الحركة عاملًا مفسرًا لفهم وتحليل حركات العنف المعاصرة؛ مثل القاعدة، والنصرة وداعش، وغيرها.

ظهرت تلك الجماعة في ستينيات القرن المنصرم في مصر، وعرفت بـ: «جماعة التكفير والهجرة»، رغم أنهم لقبوا أنفسهم بـ: (جماعة المسلمين)، ويعتبر: «شكري مصطفى» مؤسس هذه الحركة، والذي تولدت أفكاره ونمت داخل الزنازين والمعتقلات بشكل تزامن مع ما أثير خلال هذه الفترة من حديث حول التعذيب والقتل، فنبتت فكرة التكفير، ووجدت البيئة الحاضنة لها في هؤلاء المعتقلين الذين سألوا أنفسهم: **هل من يقومون بتعذيبنا مسلمون؟** وإذا لم يكونوا كذلك، فهل من يأمرهم بالتعذيب يعد من زمرة المسلمين؟ وهكذا نشأت فكرة التكفير في سجون عبد الناصر؛ فقاد «شكري مصطفى» جماعته داخل السجون وخارجها، واعتبر نفسَهُ مُصلِحًا عظيمًا، ومهديَّ الأمَّةِ المنتظَرَ(٥٢).

قامت جماعة التكفير والهجرة على مجموعة من المبادئ والأفكار المستقاة في معظمها من أفكار ومبادئ الخوارج؛ **ومن أهمها**:

١ ـ **الحد الأدنى من الإسلام**: ويريدون بذلك أن الإسلام يتمثل في جملة من الفرائض التي ينبغي أداؤها؛ فمن لم يؤدها، أو قَصَّرَ فيها، أو ترك بعضًا منها، فلا يُعتَبَر مُسلِمًا، ومن قام بكل الفرائض ما عدا فريضة واحدة لا يعتبر مسلمًا، واستندوا في ذلك إلى بعض الأدلة؛ ومن ذلك: ما أَسمَوْهُ (دليل القتال)، ويتلخص في أن الرسول ﷺ قال: **«مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا»**؛ بمعنى: أنه ليس من جماعة المسلمين.

وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: **«أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ**

---

(٥٢) راجع كُلًّا من:

عبد الرحمٰن أبو الخير: **ذكرياتي مع جماعة المسلمين التكفير والهجرة**، دار البحوث العلمية الكويت، ١٩٨٠م.

جماعة المسلمين التكفير والهجرة، إعداد: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، منشور على موقع صيد الفوائد.

جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، دراسة منشورة على موقع بوابة الحركات الإسلامية: (www.islamist-movements.com)، بتاريخ الخميس، ١٣/ فبراير، ٢٠١٤م.

إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ، عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بِحَقِّ الإِسْلَامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ».

ولا شكَّ أن هذا النوع من الاستدلال وتوجيه النصوص بهذه الطريقة باطل؛ لأنه ليس كلُّ مَن قُوتِلَ أو أَذِنَ الشارع في قتاله خارج عن الإسلام؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾(٥٣) [الحجرات: ٩].

٢ ـ قاعدة التبين: استندت جماعة التكفير على هذه القاعدة في تحديد أسس العلاقة بينهم وبين المجتمع الذي يعيشون فيه، وتتمثل هذه القاعدة في قولهم: «إن المجتمع لا يحكم عليه بالإسلام حتى يتضح أن أفراده استوفَوْا فرائضَ الإسلام وأدَّوْهَا؛ ذلك أن الأفراد الذين هم خارج جماعة المسلمين لا يضمن أنهم يقيمون فرائض الإسلام كاملة، والتي تمثل الحد الأدنى للحكم بالإسلام على أحد من الناس، وعلى ذلك، فلا نستطيع أن نحكم لهم بالإسلام، ومن ناحية أخرى لم نتبين منهم كفرًا بواحًا يوجب طردهم من الإسلام، وعليه فالحكم الشرعي فيمن هو خارج جماعة المسلمين: التوقف فيهم حتى تَبَيُّنِهِم، والبينة هي لزومهم للجماعة، ومبايعة إمامها أو من ينوب عنه، فمن أجاب إليه، كان مسلمًا، ومن رفضها، كان كافرًا.

٣ ـ قاعدة تعارض الفرائض: وتنصُّ هذه القاعدة على أن الهدف الأول للمسلمين هو إقامة الحكومة الإسلامية أو الخلافة، وفي سبيل تحقيق ذلك قد تقتضي الضرورة التخلِّيَ عن جزء من الحقِّ إذا تعارض مع الهدف الأول للجماعة المسلمة؛ خاصَّةً في مرحلة الاستضعاف؛ حيث تكون الحاجةُ إلى هذه القاعدة ماسَّةً، وحيث لا نكاد نقوم بفريضة إلا على حساب أخرى، فلا بد من إجراء المفاضلة على الفرائض على أساس تقديم الأهم، أو ما يحقق مصلحة الجماعة، أو يدفع الأذى عنها، وتبعًا لهذا أمروا أفراد جماعتهم بحلق اللحية؛ إذ إنها تُعيقُ الحركة، وتُعرِّضُ أمنَ الجماعة للخطر، وتركوا إقامة صلاة الجمعة، وقالوا: إن من شروط الجمعة التمكين، وأنهم في حال استضعاف، وقد استدلوا لإثبات قاعدتهم بأن الرسول ﷺ أمر المسلمين يوم الأحزاب بقوله: **«مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ، فَلَا يُصَلِّيَنَّ العَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ»**، لقد قالوا بترك صلاة الجمعة والجماعة بالمساجد؛ لأن المساجد ـ بحسب اعتقادهم ـ كُلَّها مساجدُ ضِرارٍ، وأئمَّتَها كفارٌ، إلا أربعة مساجد: المسجد الحرام، والمسجد النبوي، وقباء، والمسجد الأقصى، ولا يصلون فيها أيضًا إلا إذا كان الإمام منهم(٥٤).

---

(٥٣) حسن إبراهيم حسن: **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، مرجع سابق، ١/ ٣٨٩.

(٥٤) راجع كلًّا من: عبد الرحمٰن أبو الخير: **ذكرياتي مع جماعة المسلمين التكفير والهجرة**، مرجع سابق. **وجماعة المسلمين التكفير والهجرة**، إعداد: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، مرجع سابق.

٤ ـ **تكفير مرتكب الكبيرة**: ترى جماعة التكفير والهجرة أن ارتكاب الكبائر يخرج من الملة، وتحكم على فاعله بالكفر، وقالوا: إن كلمة كفر في الشريعة استخدمت للدلالة على نقيض الإيمان، وهي تشتمل على كلمات الفسق والظلم والعصيان، وإن هذه الكلماتِ الثلاثَ تدلُّ على معنًى واحدٍ؛ هو الكفر الحقيقي، والاختلاف بينهما يعود إلى الاختلاف في مداخل الكفر، لا إلى حقيقته، واعتمدوا على عدد من الأدلة، وقالوا: إن سبب كفر الكافرين، ودخولهم النار، وخلودهم فيها، وحرمانهم من الجنة ـ هو ما كانوا يعملون، وما كانوا يكسبون، وما كانوا يقترفون، وما كانوا يجترحون؛ كقوله تعالى: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا**﴾ [النساء: ٩٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾﴾ [النساء: ١٤]، وقوله ﷺ: «**سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ**»، وقوله ﷺ: «**لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ**»(٥٥)؛ ومن ثم اعتَمَدَ فِكرُ الخوارج على تكفير كلِّ مَنِ ارتكب كبيرة، وأصر عليها، كما اعتمدوا تكفيرَ الحكام بإطلاق ودون تفصيل؛ لأنهم لا يحكمون بشرع الله، وتكفير المحكومين؛ لرضاهم بهم، وتكفير العلماء؛ لعدم تكفيرهم أولئك الحكام.

ولا شكَّ أنها رؤية منقوصة؛ إذ يرى كثيرون أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفرًا ينقل عن الملة؛ إذ لو كفر كفرًا ينقل عن الملة، لكان مُرتدًّا على كلِّ حالٍ، ولا تجري عليه الحدود في الزنا، والسرقة، وشرب الخمر؛ إذ إن نصوص الكتاب والسُّنَّة تدل على أن الزانِيَ والسارِقَ والكاذبَ ـ لا يُقتَل؛ بل يُقام عليه الحدُّ؛ فدلَّ هذا على أنه ليس بمرتد.

٥ ـ **الدعوة إلى الأمية**: دعت جماعة التكفير والهجرة إلى الأمية وعدم التعليم؛ زاعمين أنهم بذلك يتشبهون بذلك الجيل الأول، الذي حمل الدعوة، ولذلك دعوا إلى اعتزال المدارس، والجامعات، والوظائف، والثقافات، والعلوم، وقد استَدَلُّوا لتبرير دعوتهم بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾﴾ [الجمعة: ٢].

وادعى أميرُهم «شكري مصطفى» أن هذه الآيات تفيد أن المسلم يجب أن يهجر المدارس والتعليم؛ ليتحقق فيه وصف الأمية؛ لأنه وصفُ الله لهذه الأمة، وإن صفة الأمية ليست قاصرة على عصر البعثة النبوية، بل ممتدة إلى يومنا، وهو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُواْ بِهِمْ﴾ [مريم: ٤٨]؛ بلِ ادَّعى أنَّ لديه عِلمًا بتأويل جميع معاني القرآن، بل وحروفه، وقد اعتبروا أن الدعوة إلى محو الأمية إنما هي دعوة

(٥٥) جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) منشور على موقع بوابة الحركات الإسلامية، مرجع سابق.

يهودية لشغل الناس بعلوم الكفر عن تعلم الإسلام[٥٦].

٦ ـ **اعتزال المجتمع**: وجهت جماعة التكفير والهجرة أتباعها إلى هجرة المعاهد، والمدارس، والجامعات، والوظائف الحكومية؛ تحقيقًا لمفهومهم عن العلم والتعليم، وتطبيقًا لِفِكرتِهم عن الهجرة، وعزلة الناس، ومفاصلة المجتمع ومؤسساته، وبناء على ذلك: قررت الجماعة أن تعتزل المجتمع، ويسكن أفرادُها قُرًى منعزلةً في الصحراء، بعيدًا عن المجتمع الجاهلي الكافر؛ فلجأوا إلى الكهوف، والجبال، وامتنعوا عن التزوج من أفراد المجتمع المسلم؛ لكونه مشركًا، وقدِ استَدَلُّوا بقوله تعالى ـ على لسان إبراهيم عليه السلام ـ: ﴿وَأَعۡتَزِلُكُمۡ وَمَا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾؛ فالهجرة ـ وَفقًا لتصور الجماعة ـ يُقصَد بها اعتزالُ المجتمع الجاهلي عزلة مكانية وعزلة شعورية[٥٧].

٧ ـ **منهجهم في فهم الكتاب والسُّنَّة**: تعتقد جماعة التكفير والهجرة أن القرآن الكريم واضح في نفسه؛ لا يحتاج إلى تفسير ولا إلى توضيح؛ بل يمكن أن تؤخَذ منه الأحكام ومن السُّنَّة النبوية مباشرة، دون الحاجة إلى كتب التفسير؛ أو شرح الحديث النبوي الشريف؛ حيث قالوا: مَنِ اعتَقَدَ أن كلام الله ورسوله يحتاج على شرح، فقد كفر؛ لأنه اعتقد أن كلام البشر أبيَنُ وأوضح من كلام الله؛ لهذا أعلن «شكري مصطفى»: أن جماعته قامت لتهدم الأصنام المعبودة من دون الله، وأولها صنم الأئمة الأربعة، المتبَعِينَ من دون الله[٥٨]، ويذهبون إلى أن العصور الإسلامية بعد القرن الرابع الهجري كلها عصور كفر وجاهلية؛ فعلى المسلم أن يعرف الأحكام بأدلتها، ولا يجوز لديهم التقليد في أي أمر من أمور الدين، وقول الصحابي وفعله ليس بحجة، ولو كان من الخلفاء الراشدين[٥٩].

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى مقتطفات مما قاله «شكري مصطفى» أمام هيئة محكمة أمن الدولة العسكرية العليا عام: (١٩٧٧م)، أثناء محاكمته؛ لبيان ما فيها من ملامح تُشكِّلُ الفِكرَ وتؤطره ـ: «إن كل المجتمعات القائمة مجتمعات جاهلية، وكافرة قطعًا؛ وبيان ذلك: أنهم تركوا التحاكم لشرع الله، واستبدلوه بقوانين وضعية، بَيْد أن الأفراد أنفسهم لا نستطيع الحكم عليهم بالكفر؛ لعدم التبين من ذلك؛ لذا فهم فقط جاهليون، ينتمون لمجتمع جاهلي، يجب التوقف في الحكم عليهم حتى يتبين إسلامهم من كفرهم، إننا نرفض ما يأخذون من أقوال الأئمة، والإجماع، وسائر ما تسميه الأصنام الأخرى؛ كالقياس، وبيان ذلك أن المسلم ملتزم فقط بما ذكر في القرآن

---

(٥٦) المرجع السابق.

(٥٧) المرجع السابق.

(٥٨) محمد أحمد الخطيب: **العنف والتطرف في العالم الإسلامي عبر التاريخ**، مرجع سابق.

(٥٩) راجع كلًّا من: عبد الرحمن أبو الخير: **ذكرياتي مع جماعة المسلمين التكفير والهجرة**، مرجع سابق.

الكريم والسُّنَّة المطهرة، سواء أكان أمرًا أو نهيًا، وما يزيد عن ذلك عن طريق الإجماع أو القياس أو المصالح المرسلة، فهو بدعة في دين الله، إن الالتزام بجماعة المسلمين ركن أساس؛ كي يكون المسلم مسلمًا، ونرفض ما ابتدعوه من تقاليد، وما رخصوا لأنفسهم فيه، وقد أسلموا أمرهم إلى الطاغوت؛ وهو: الحكم بغير ما أنزل الله، واعتبروا كل من ينطق بالشهادتين مسلمًا، وأن الإسلام ليس بالتلفظ بالشهادتين، ولكنه إقرار وعمل؛ ومن هنا كان المسلم الذي يفارق جماعة المسلمين كافرًا، الإسلام الحق هو الذي تتبناه «جماعة المسلمين»، وهو ما كان عليه الرسول وصحابته وعهد الخلافة الراشدة فقط»[٦٠].

جدير بالذكر؛ أن هناك بعضَ الدراسات البَيِنيَّة التي أجريت مؤخَّرا على مثل هذه التجارب التي تَبَنَّى العنف ـ إن كانت لا تزال في طورها الأَوَّلِ ـ في محاولة للبحث في أسباب عودة هذا العنف الخارجي للظهور مرة أخرى بشكل قوي ومخيف، وعادة ما تنتهي هذه الدراسات إلى ثلاثة أسباب: نزعة التكفير، والفهم الخاطئ للجهاد، والاستبداد السياسي.

رابعًا: ظاهرة التكفير والعنف: مقاربة تحليلية:

يمثل التكفير أحد الأبواب الرئيسية لظاهرة العنف؛ فلو لم يعتقد معتنق العنف أن المخالف له كافرًا، لَما استحل دمه؛ ذلك أن المكفر يعتقد ـ هو وجماعته ـ أنهم الفرقة الناجية، أما الآخرون فهم في ضلالة، وليسوا على صراط مستقيم؛ وعليه: فلا حق لهم في العيش في ظل معتقداتهم الفاسدة[٦١].

يرتكز خطاب أصحاب العنف على فكرتين رئيستَينِ في استباحة دم المخالف؛ هما: فكرة الحاكمية، وفكرة الولاء والبراء، وتستخدم هاتين الفكرتين بشكل حادٍّ للفصل بين الكفر والإيمان، ولعل الخوارج أوَّلُ ما حاول تنزيل هاتين الفكرتين على الواقع؛ عندما رفعوا شعار: «لا حكم إلا لله»، بعد حادثة التحكيم، وقالوا ـ لعليٍّ بن أبي طالب ـ: «حَكَّمْتَ الرجال في دين الله!»[٦٢]، وهذا هو النهج الذي تنتهجه جماعات التكفير في التاريخ الحديث والمعاصر.

ويتخذ التكفير لدى هذه الجماعات شكل سلسلة تبدأ بتكفير الحكَّام؛ انطلاقًا من الحكم بغير ما أنزل الله، ثم تكفير العلماء الذين يعملون معهم، ثم تكفير القضاة الذين

---

(٦٠) راجع: **جماعة المسلمين التكفير والهجرة**، إعداد: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، مرجع سابق.

(٦١) يوسف بن عبد العزيز أبا الخيل: **العقيدة أو الفقه... أيهما المحرك في جدلية العنف والتسامح؟** جريدة الرياض، العدد (١٦٧١٤)، بتاريخ السبت، ٢٩ مارس، ٢٠١٤م.

(٦٢) سليمان الضحيان: **الفكرتان الرئيستان لأيديولوجيا العنف الديني**، مقالة منشورة بجريدة مكة، بتاريخ ٢٧ أغسطس، ٢٠١٤م.

يعملون لصالح تلك السلطات، ثم تكفيرِ جنود الجيوش، واستباحةِ دمائهم، وحِلِّ أموالهم، ووجوبِ قتالهم، ولا شك أن القول بتكفير تارك الحكم بغير ما أنزل الله مطلقًا دون تفصيل قد انتشر وساد في العصر الحديث بعد أطروحات أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب في شِركِ الحاكميَّة(٦٣)، وهو ما استندت إليه التيارات الجهادية المعاصرة في تبرير وشرعنة العنف؛ إذِ انطلقت من نفسِ الرؤية؛ وهي تكفير الحكام، ثم اتسعت دائرة التكفير تلك لتشمل المجتمع كله الذي يحتكم في نظرهم لشريعة غير شريعة الله.

وأما فكرة الولاء والبراء(٦٤)؛ فتعني: وجوب البراءة من غير المسلمين، وإعلان العداء لهم، وبغضهم مطلقًا دون تفصيل، ومن لوازم هذه الفكرة: إعلان العداوة لغير المسلم، وبغضُهُ، وتكفيرُ من أعان غير المسلمين على المسلمين، وتحريمُ السفر لبلد غير مسلم، إلا للضرورة، وحرمةُ التشبُّهِ بأيِّ شيء من أحوال غير المسلمين؛ من ملبس، وعادات، وتقاليد(٦٥)، كما يرى المؤمنون بهذه المنظومة تكفيرَ الأقليات غير المسلمة، وينظرون إليهم على أنهم نقضوا العهد، بعدم أدائهم للجزية، وبتأييدهم لأولئك الحكام المرتدين، وأنظمتهم الوضعية، ولرفضهم للشريعة الإسلامية؛ وبهذا لم يعد لهم في أعناق المسلمين عهد ولا ذمة، وحَلَّ دمُهُم ومالُهُم(٦٦).

ومما تجدر الإشارة إليه: أن أوَّلَ مَن جعل الولاء والبراء من أساسيات الدين ـ كانوا هم الشيعة؛ بعد أن تحول التشيع من تشيع سياسي في بدايته إلى تشيع أيديولوجي في المائة الثانية من الهجرة؛ إذ جعلوا الولاء لأهل البيت والبراءة من أعدائهم من أساسيات الدين(٦٧).

ولعل حديث الفرقة الناجية من أهم الأحاديث التي وُظِّفَتْ في قضية الإقصاء بين المذاهب الإسلامية، وتكفير الآخرين، وإهدار دمائهم، وقد ورد هذا الحديث بأربع صيغ مختلفة:

١ ـ عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله: **«افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»**.

---

(٦٣) المرجع السابق.

(٦٤) ومما تجدر الإشارة إليه: أن أول من جعل الولاء والبراء من أساسيات الدين هم الشيعة؛ بعد أن تحول التشيع من تشيع سياسي في بدايته إلى تشيع أيديولوجي في المائة الثانية من الهجرة؛ إذ جعلوا الولاء لأهل البيت والبراءة من أعدائهم من أساسيات الدين. راجع: سليمان الضحيان: **الفكرتان الرئيستان لأيديولوجيا العنف الديني**، مرجع سابق.

(٦٥) سليمان الضحيان: **الفكرتان الرئيستان لأيديولوجيا العنف الديني**، مرجع سابق.

(٦٦) يوسف القرضاوي: **نظرات في فقه جماعات العنف**، إسلام أون لاين، ١٤/ ٠٤/ ٢٠٠٥م.

(٦٧) سليمان الضحيان: **الفكرتان الرئيستان لأيديولوجيا العنف الديني**، مرجع سابق.

٢ ـ **«إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ افْتَرَقَتْ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً؛ وَهِيَ الجَمَاعَةُ».**

٣ ـ **«لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ؛ تَفَرَّقَ بَنُو إِسْرَائِيلَ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَسَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، تَزِيدُ عَلَيْهَا مِلَّةً وَاحِدَةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ، إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً»**، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، وَمَا المِلَّةُ الَّتِي تَتَغَلَّبُ؟ قَالَ: **«مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي»**.

٤ ـ وفي الرواية الرابعة: يُضِيفُ المجوس بالصيغة التي يتسلسل فيها انقسام الأمم بالشكل التالي: المجوس على سبعين فرقة، واليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، بينما ستفترق أمة الإسلام على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية واحدة، والباقون هَلْكَى، قِيلَ: وما الناجية؟ قالَ: **«أَهْلُ السُّنَّةِ وَالجَمَاعَةِ»**، قِيلَ: وَمَا السُّنَّةُ والجماعةُ؟ قالَ: **«مَا أَنَا عَلَيْهِ اليَوْمَ وَأَصْحَابِي»**(٦٨).

والملاحَظ أن معظم صيغ الحديث تُقِرُّ أمرًا مُهِمًّا؛ هو حدوث الفُرقة والاختلاف، ورأى البعض أن الصيغة الأولى هي الصحيحة، وهي التي تتكلم فقط عن الفُرقة والاختلاف دون تحديد للفرقة الناجية، ولكن الحديث انتقل في الصيغ التالية؛ لِيُقرِّرَ أن أهل السُّنَّة والجماعة هم الفرقة الناجية، وهذا يعني: أنَّ كلَّ الفِرَق الباقية هَلْكَى، وهم أهل البدع والضلالة.

كان لهذا الحديثُ ـ كما يرى كثيرٌ من الباحثين ـ أثرٌ بارزٌ في ترسيخ إقصاء الآخرِ وتكفيرِهِ لدى أهل السُّنَّة في مواجهتهم الفرق الإسلامية المخالفة لهم؛ فقد كان حديث الفرقة الناجية بمثابة الأداة الطيعة لدى أعلام السلف والأشاعرة لإقصاء المذاهب الإسلامية المغايرة، والحكم عليها بالهلاك في النار، ومع ذلك فإن ثمة قراءةً أو رواية مغايرة لأحد أعلام الأشاعرة؛ وهو الإمام الغزالي؛ فقد أورد حديث الفرقة الناجية مَقلُوبًا؛ فقال: إن هؤلاء المزايدون بقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ **«سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي بِضْعًا وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهُمْ فِي الجَنَّةِ، إِلَّا الزَّنَادِقَةَ»**، هذا لفظ الحديث في بعض الروايات، وظاهر الحديث يدل على أنه أراد به الزنادقة من أمته، «وتلك رواية تكشف عن التسامح واتساع رقعة الرحمة بين مختلف المذاهب الإسلامية، وموقف الغزالي لا نجد له نظيرًا بين أعلام أهل السُّنَّة»(٦٩).

وإذا كان الغزاليُّ يقدِّمُ روايةً مغايرةً للحديث، فإن ابن حزم الظاهريَّ يشكِّكُ في هذا حديث: **«تَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى بِضْعٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا فِي النَّارِ حَاشَا وَاحِدَةً فَهِيَ فِي**

---

(٦٨) أحمد محمد سالم: **إقصاء الآخر، صناعة التكفير في علم العقائد**، مرجع سابق، ص١٥ وما بعدها.

(٦٩) المرجع السابق، ص١٦ وما بعدها.

الجَنَّةِ»؛ فيقول ابن حزم: «هذا الحديثُ لا يَصِحُّ أصلًا من طريق الإسناد»(٧٠).

وعلى أية حال؛ فإن حديث الفرقة الناجية قد أرسى تقليدًا إقصائيًّا في مدونات الفرق والملل والنحل لدى الأشاعرة خصوصًا، وفي كتب العقائد عند السلف أيضًا، كما أسهم في إقصاء الحق عن الفرق الأخرى، وبيان بطلان تفسيرها ومواقفها العقدية لصالح أهل السُّنَّة، الذين وُصِفُوا حصريًّا بأهل الحق؛ وعليه أصبح ذلك الحديث المنسوب إلى النبيِّ سيفًا مُسلَطًا على عقول المسلمين أولًا، ورقابهم ثانيًا؛ إذا خالفوا تفسير أحدٍ ممن وَصَفَ نفسه بأنه من أهل السُّنَّة والجماعة؛ بحجة مخالفته للفرقة الناجية، ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا: إن هذا الحديث أسهم في تشكيل الوعي العقدي والإيماني لدى المسلمين من أهل السُّنَّة في عالمنا الراهن.

أصبح هذا الحديث مَيدانًا للتفسيرات المتباينة؛ بسبب الصراع الأيديولوجي بين الفرق والمذاهب الإسلامية؛ فتعتبر المعتزلة نفسها ـ على سبيل المثال ـ الفرقةَ الناجيةَ وأهلَ الحقِّ، ويدعون خصومهم بأسماء مختلفة؛ كالمجبرة، والقدرية، والمشبهة، ومن جانب آخر: يؤكِّدُ ابن المرتضى على أن الزيدية هم الفرقة الناجية، ومن دان باعتقادهم؛ كالمعتزلة، وعلى النهج نفسه سار الإمام الزيدي أحمد بن سليمان في كتابه المخطوط: «الحكمة الدرية»؛ ذلك من إيراد الحديث بصيغة أخرى: «**سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا فِرْقَةً وَاحِدَةً**»، قيلَ: ومَن هم يا رسولَ اللهِ؟ قال: «**هُمْ مُعْتَزِلَةُ الشِّيعَةِ وَشِيعَةُ الْمُعْتَزِلَةِ**»(٧١).

والواقع أن مسالة الاحتكام إلى الحديث في إقصاء الفرق المغايرة لأهل السُّنَّة ـ كان أحدَ الأدوات التي اتَّبعها بنو أمية في مقاومة القدرية والمرجئة وغيرها من الفرق التي خرجت على حكمهم وحاربتهم، وذلك لأن الوضع في الحديث أيسر من الوضع في القرآن الذي يبدو مستحيلًا، فوضع لهم بعض رواتهم بعض الأحاديث التي تنفر من الآخرين، أو ترميهم بالانحراف والفسوق والإلحاد والكفر، ونسبوها إلى كبار الصحابة، أو إلى ثقاة التابعين(٧٢)؛ فظهرتِ الفتاوى التي تكفر المخالفين لدى الكثير من الفقهاء؛ ومنها: معظم مؤلفات الفرق والملل والنحل لأهل السُّنَّة التي قامت بتقسيم الفرق إلى فرقة ناجية هم أهل السُّنَّة والجماعة، والفرق الهالكة؛ وهي أربع: الخوارج، الشيعة، المعتزلة، المرجئة، وحملت هذه المؤلفات أحكامًا كثيرة بالتكفير، تخص تلك الفرق المغايرة لأهل السُّنَّة(٧٣).

---

(٧٠) المرجع السابق، ص١٨.

(٧١) المرجع السابق، ص٢٠.

(٧٢) المرجع السابق، ص٢١.

(٧٣) المرجع السابق، ص٤١.

يرى البغدادي أن القدرية أو المعتزلة عشرين فرقة، وحين يعرض لآراء هذه الفرق، يقول: «سنذكر في فضائح كل فرقة ما يكشف عن كفرها إن شاء الله»، ويذكر نفس الشيء عن فرق الخوارج والشيعة والمرجئة(٧٤)، ويضيف ـ بعد عرضه آراءَ فرق المعتزلة ـ: «إن أهل السُّنَّة يكفرون الجميع بحمد الله ومنه»(٧٥)، وتكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجبٌ من كل الوجوه»(٧٦).

وكذلك يقول البغدادي أيضًا: «رُوِيَ عن النبيِّ ذَمُّ القَدَرِيَّةِ، وأنهم مجوس هذه الأمة، ورُوِيَ عنه ذمُّ المرجئة مع القدرية، ورُوِيَ عنه أيضًا ذمُّ المارقين؛ وهم الخوارج، ورُوِيَ عن أعلام الصحابة ذمُّ القدرية، والمرجئة، والخوارج المارقة»(٧٧)، وفي موضع آخر يقول: «قد رُوِيَ أنَّ شَيْخَنَا أبا عبد الله ابن أسد المحاسبي لم يأخذ من ميراث أبيه شيئًا؛ لأن أباه كان قدريًّا»(٧٨).

ويقول ابن حزم ـ في شأن الخوارج، والشيعة، والمرجئة، والمعتزلة ـ: «سنكتب إن شاء الله على هذه الفرق الأربع من فواحش أقوالهم ما لا يَخفَى على أحدٍ أنهم في ضلال وباطل؛ ليكونَ زاجِرًا لمن أراد الله توفيقَهُ عن مضامينِهم والتمادِي فيهم»(٧٩)، وقد كفر ابن حزم حتى الأشاعرة نفسهم ـ المنتمين إلى أهل السُّنَّة والجماعة ـ ووَضعِهِم ضمن المرجئة(٨٠).

ويقول الإمام أحمد بن حنبل: «مَن زَعَمَ أنَّ القرآنَ مخلوقٌ، فهو جَهمِيٌّ كافرٌ»(٨١)، ويقول ابن حزم ـ متحدِّثًا عنِ الباقلانيِّ: «من أعظم البراهين على كفرِ الباقلاني وكَيدِهِ للدِّينِ قولُهُ في كتابه: «الانتصار في القرآن»: «إنه لا يجب على مَن سمع القرآن من محمد بن عبد الله أن يبادر إلى القطع أنه له آية، وأنه على يديه ظَهَرَ، حتى يسألَ أهلَ النواحي والأطراف ونَقَلَةَ الأخبارِ، فإذا علم بعد التَّثبُّتِ والنظر أنْ لم يسبقه إلى ذلك أحدٌ، لَزِمَهُ حينئذٍ اعتقاد نُبوَّتِهِ(٨٢)، ويؤكِّدُ المؤلِّفُ على أن هذا الكلام غير موجود في أعمال الباقلاني، ولا يعلم من أين جاء ابن حزم بهذا القول»(٨٣).

كذلك الشيعة يكفِّرُون السُّنَّةَ؛ يقول الكُلِينيُّ ـ في كتابه: «الكافي» ـ: «إن كلَّ

---

(٧٤) البغدادي: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ص٨٢.
(٧٥) المرجع السابق، ص١٢٨.
(٧٦) البغدادي: **أصول الدين**، مرجع سابق، ص٣٣٠.
(٧٧) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مرجع سابق، ص١١٠.
(٧٨) المرجع السابق، ص٢١٧.
(٧٩) ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ٣/ ٩٦.
(٨٠) المرجع السابق، ٣/ ١٢٥.
(٨١) ابن حنبل: **السُّنَّة**، مرجع سابق.
(٨٢) ابن حزم: **الفصل في الملل والنحل**، مرجع سابق، ٣/ ١٤٠.
(٨٣) أحمد محمد سالم: **إقصاء الآخر، صناعة التكفير في علم العقائد**، مرجع سابق، ص٤٧.

المسلمين ارتَدُّوا بعد رسول الله، إلا نَفَرًا قليلا؛ كسلمانَ، وعمَّارٍ، وبلال رضي الله تعالى عنهم؛ بل أكَّدَ صراحةً على كفرِ كلِّ من لم يؤمن بأئمة الشيعة الاثنا عشرية»[٨٤]، وفي المقابل نجد البغداديَّ يتكلم عن حكم غلاة الشيعة؛ فيقولُ: «إن هؤلاء الكفرة الذين ظهروا في دولة الإسلام، واستتروا بظاهر الإسلام، واغتالوا المسلمين في السر؛ كالغلاة من الرافضة ـ: فإن حكمهم حكم المرتدين»[٨٥].

كذلك الشيعة يكفِّرُ بعضُهُم بعضًا؛ يقول المجلسي: «أقول: كُتُب أخبارنا مشحونة بالأخبار الدالَّةِ على كفر الزيدية وأمثالهم؛ من الفطحية، والواقفة، وغيرهم من الفرق المضلة المبتدعة»[٨٦]، ونحن هنا لا نناقش مدى مصداقية مثل هذه النقول وإسنادها، أو مصداقية مضامينها؛ بل نَعرِضُها ظاهرةً فقهيَّةً موجودةً لدى كثيرٍ منَ المذاهب والفِرَق الإسلامية.

كانت هذه بداياتِ فتاوى التكفير في الفكر الإسلامي، التي تزايدت بمرور الوقت، واستُغِلَّتْ فيما بعد من قِبل جماعاتِ العُنف؛ لتبرير عُنفِهِم؛ خاصَّةً في تاريخنا الحديث والمعاصر؛ فكلما زادت درجة تشرُّبِ تيارات العنف لهذه الأفكار، زادت درجة التكفير لديهم؛ وزاد منحَى العنف، ولا شك أن ما قدَّمَتْهُ جماعاتُ العنفِ من مراجعاتٍ في مصر في نهاية القرن الماضي ـ قدِ انطلق من رفض مبدأ التكفير؛ باعتباره الأساسَ الذي ارتَكَزَتْ عليه تبريراتُهُ السابقةُ، وفي هذا الشأن تقول إحدى هذه المراجعات: «إن المسارعين إلى تكفير جهال المسلمين الذين قد يدفعهم جهلهم إلى الوقوع في أعمال شركية دونما أن يتحققوا من ثبوت الشروط وانتفاء الموانع التي حددها الشرع قبل الحكم على فاعل الكفر بالخروج من الملة ـ: إن هؤلاء قلة غالَوا في دينهم بغير حق، وتشددوا في غير موضع تشدد، وحري بهم أن يتخلقوا بأخلاق النبي ﷺ الرحيمِ بأُمَّتِهِ، الرؤوفِ بهم»[٨٧].

كما ذهبوا إلى توصيفٍ مختلِفٍ لسيد قطب باعتباره أديبًا لا فَقِيهًا، وأشاروا إلى خطأ التعامل مع مصطلحات الحاكمية والجاهلية باعتبارها من أصول الفقه؛ فرفضوا الحكم على المجتمعات الإسلامية بأنها ديار كفر لمجرد عدم تطبيق الشريعة، والتمسوا العذر للحاكم في عدم تطبيق الشريعة بسبب التحديات العالمية، وأخيرًا فقد ذهبوا إلى أنه لا بَأسَ في الاحتكام إلى القوانين المدنية فيما يتعلق بالربويات والجنايات

---

(٨٤) الكلينيي: **الكافي**، مرجع سابق، ص٢٠٢.

(٨٥) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مرجع سابق، ص٢١٦.

(٨٦) المجلسي: **بحار الأنوار**، بيروت، دار إحياء التراث، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م، ٣٤/٣٧.

(٨٧) ناجح إبراهيم عبد الله، وعلي محمد علي الشريف: **حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين**، سلسلة المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية المصرية، مكتبة التراث الإسلامي، يناير ٢٠٠٢م، ص١٦٢.

للضرورة(٨٨)، مؤكِّدِينَ على أنه: «لم تُعانِ أَمَّةُ الإسلام من آفةٍ نزلت بها مثل معاناتها مع آفة تكفير المسلمين التي سيطرت على عقول نَفَرٍ من أبنائها، وجعلتهم يكفرون المسلمين بغير مقتضٍ شرعيٍّ؛ ثم أهدروا دماءَهم، واستحَلُّوا أموالَهم، دون دليل من الشرع، أو حجة من الدين، أو برهان من أقوال السلف، ولم يكونوا - في الوقت نفسه - مؤهَّلِينَ للخَوضِ في هذه اللُّجَّةِ العميقة، والسباحة في هذا البحر العميق الذي لا يجيد السباحةَ فيه سوى العلماء الثقات، الذين تسلحوا بالعلم، وتجرَّدُوا عنِ الهَوَى، وإن ما وقع لطائفة الخوارج قديمًا وقع لجماعة (التكفير والهجرة) ونظرائهم من فرق السلفية الجهادية حديثًا؛ فهم يكفِّرُون كلَّ مَنِ ارتكب معصية، ويكفِّرُون الحكَّام والمحكومين، والعلماء والعوامَّ، وكل من عرضوا عليه فِكرَهم، فلم يَقبَلْهُ؛ ولم يدخل فيما دخلوا فيه، ويكفِّرُونَ كلَّ مَن قَبِلَ فِكرَهم، ولم يدخل في جماعتهم، ويبايعْ إمامَهم، أو دخل في جماعتهم، ثم تراءَى له - لسببٍ أو لآخر - أن يَترُكَها، فهو مرتدٌّ حلال الدم، وهكذا أسرَفَ هؤلاء في التكفير؛ فكفروا الناسَ أحياءً وأمواتًا»(٨٩).

وفي الآونة الأخيرة أصدرت دار الإفتاء المصرية تقريرًا بعنوان: «أسس الفكر التكفيري»، تناول منهج الفكر التكفيري وأُسُسَهُ التي بَنَى عليها مقولاتِهِ وأفكارَهُ المتشدِّدَةَ، التي تنتهي بتكفير الآخر؛ ثم تبرير العنف ضد هذا الآخر، ومن هذه الأسس والمنطلقات التي يتأسس عليها الفكر التكفيري المعاصر حسَب هذا التقرير:

- الصدام والصراع مع أصحاب الأديان والثقافات المختلفة، بدلًا من الحوار والتعارف والتآلف الذي أمر به الإسلام، وحث عليه الشرع الحنيف، وهذا ما يتجلى في مواقف أصحاب هذا الفكر تجاه الآخر بشكل عام؛ حيث يرى أصحاب هذا الفكر المنحرف أن العالم الإسلامي يتصارع مع أصحاب الديانات والثقافات الأخرى من أجل الوجود والاستمرار، وهو ما يبرر من وجهة نظرهم كل الجرائم التي ترتكب بحق كل من هو غير مسلم، بل والمسلم المخالف في الرأي.

- معاداة البحث والاجتهاد والتجديد، والتزامه باختيار الآراء الشاذة والمتشددة، والتي لا تراعي زمانًا، ولا مكانًا، ولا مقاصد، ولا غايات، أو مآلات.

- لا يعترف أصحاب هذا الفكر المنحرف بالحدود بين الدول الإسلامية؛ إذ يعتبرون أن العالم كُلَّهُ دولة واحدة، تقام في ظل أممية إسلامية، تعيد مجد الأمة وريادتها، وتساعد المسلمين في الزود عن دينهم، ونشره بين ربوع العالم، وهو الأمر

---

(٨٨) عبد الحميد الأنصاري: **المراجعات الفكرية للجماعات الأصولية... ما حقيقتها؟** صحيفة: «البيان» الإماراتية، الاثنين، ٢٩ ذو الحجة، ١٤٢٨هـ/٧ يناير، ٢٠٠٨م.

(٨٩) ناجح إبراهيم عبد الله، وعلي محمد علي الشريف: **حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين**، مرجع سابق، ص٥٢.

المخالف للواقع الآن، لذا يستبيح التكفيريين حدود الدول وأراضِيَها؛ سَعيًا لإقامة إمارات إسلامية حسب تصورهم.

ـ يعتبر الدولة كافرة، ولا يجوز التعامل معها، كما لا يجوز الاحتكام إلى قوانينها الوضعية، ومحاكمها الوثنية، بالإضافة إلى عدم المشاركة في الانتخابات، والاستفتاءات، وغيرها من الاستحقاقات التي تفرضها النظم الديمقراطية الحديثة.

ـ يفتي هؤلاء بوجوب دفع الصائل، ومقاتلة رجال الأمن؛ باعتبارهم حُرَّاسًا للطائفة الممتنعة عن تطبيق الشريعة.

ـ يفتون أيضًا بجواز قتل المسلمين المدنيين من النساء والأطفال بدعوى التترُّسِ، وإضعاف شوكة العدو الكافر.

ـ يعتبرون الديمقراطية كفرًا؛ لأنها في نظرهم تشريع يضاهي تشريع الله، وتساوي بين المسلم والكافر والبر والفاجر.

ـ يُحرِّمون المشاركة أو العمل في مؤسسات الدولة؛ كالجيش، والشرطة؛ ما دامت تلجأ إلى القوانين والنظم الوضعية.

ـ شهد الفكر التكفيري تغيُّراتٍ طرأتْ عليه؛ حيث كان التكفيريين يعلنون في السابق أن قتال «العدو البعيد»، وهم اليهود والصليبيون ـ على حدِّ قولهم ـ قبل قتال: «العدو القريب»، وهو الأنظمة السياسية الموجودة في المنطقة كما يدعون؛ ثم تطور هذا الفكر لدى التكفيرين الجدد؛ حيث أصبح قتال: «العدو القريب»؛ وهي الأنظمة السياسية القائمة، مُقَدَّمًا على قتال: «العدو البعيد»، وهو الأمر الذي ينذر بموجة كبيرة من الأحداث وأعمال العنف ضد المجتمعات والنظم السياسية القائمة»(٩٠).

وتتجه تلك التنظيمات مع مرور الوقت إلى تَبَنِّي رُؤًى راديكالية متشددة ومتطرفة أكثر من ذي قبل؛ فعل سبيل المثال: أصدر تنظيم الدولة الإسلامية «داعش» بيانًا رسميًّا في جمادى الأولى (١٤٣٥هـ) يرفض فيه التهم الموجهة له بأنه يكفر الآخرين؛ يقول البيان: «هناك دعاوَى أن الدولة ترى كلَّ مَن قاتَلَها قد صار محاربًا للإسلام، خارجًا عن الملة، وأنها تَكفُر باللوازم والمتشابهات والاحتمالات والمآلات، اللَّهُمَّ إني أُشْهِدُكَ أن هذا كذب وافتراء على تنظيم الدولة، وأنه ليس من منهجها، ولا تعتقد به، ولا تقصد فعله»(٩١).

غير أنه وفي العام التالي أصدر بيانًا آخَرَ يُكفِّرُ فيه كلَّ مَن يقف في وجه التنظيم؛

---

(٩٠) الإفتاء: **التكفيريون يعتمدون على نظرية الصراع والصدام مع الآخر... ويعتبرون الديمقراطية كفرًا**، جريدة الأهرام المصرية، بتاريخ ١٢ مايو، ٢٠١٤م.

(٩١) **بيان تنظيم الدولة الإسلامية داعش**، بتاريخ جمادى الأولى ١٤٣٥هـ، (٢٠١٤م).

ويعتبره مبرِّرًا لإهدار دمه، ومشروعية قتلِهِ، وهو البيان الذي ألقاه المتحدث باسم التنظيم: محمد العدناني، جاء فيه: «فاحذر فإنَّكَ بقتال الدولة الإسلامية تقع في الكفر من حيث تدري، أو لا تدري»[٩٢]، وهذا تحوُّلٌ خطيرٌ في فكر وفقه تنظيم الدولة، ونزوعٌ نحو عنف أشد من ذي قبل؛ فكلما ثَبَّتَ التنظيمُ أركان دولته، وزادت قدراته العسكرية، تَبَنَّى رؤًى فقهيَّةً أكثرَ تشدُّدًا، من شأنها توسيع دائرة التكفير؛ لتشمل كل مخالف.

خامسًا: قضايا ملتبسة حول مفهوم الجهاد: (معالم الفهم الخاطئ):

يعدُّ الفهمُ الخاطئُ للجهاد من أخطر الأمور التي تتأسَّسُ عليها الحواضنُ الفكريَّةُ المنتجة للعنف؛ إذ تستخدم هذه التفسيرات الخاطئة لإعلان الحرب على الآخر أيًّا كان هذا الآخر، قريب مسلم، أم بعيد من غير بلاد الإسلام.

وتُشتَقُّ كلمة الجهاد في اللغة من: (جهد)، ومصدَرُها: «جَاهَدَ، جِهَادًا، وَمُجَاهَدَةً»، ومعناه: بَذلُ أقصَى الجهد للوصول إلى غايةٍ، عادةً ما تكون محمودةً، ويشمل الجهاد في الإسلام ثلاث ميادين: مجاهدة العدو الظاهر، مجاهدة الشيطان، مجاهدة النفس، والمعنيان الأخيران وردا في أحاديث؛ منها ما رواه الإمام أحمد في مسنده، وأبو داود في سننه، عن فضالة، عن عبيد، أنه ﷺ قال: «**وَالمُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي طَاعَةِ اللهِ ﷻ**»[٩٣]، وقد جاء في حديث آخر أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ قال ـ عند عودته من غزوة تبوك ـ: «**رَجَعْنَا مِنَ الجِهَادِ الأَصْغَرِ إِلَى الجِهَادِ الأَكْبَرِ**»[٩٤].

أما المعنى الأول ـ وهو جهاد الناس ـ فهو المعنى الأكثر انتشارًا، وهو جهاد غير المسلمين، الذي يعني: عمليات القتال والحرب، والذي وردت فيه آيات كثيرة وأحاديث في فضله وشروطه وضوابطه[٩٥]، وغالبًا ما يربط البعض ـ وبخاصة من المستشرقين ـ بين الإسلام والعنف المستخدم تجاه الآخر باسم: «الجهاد»، والذي يرجعونه إلى عدد من النصوص القرآنية التي يدعون أنها تدعو المسلمين إلى اضطهاد، وقمع وقتل المخالفين، وهذا ما عزز فكرة الإسلاموفوبيا لدى الغرب.

بالقطع؛ فإن هذا الأمر مجافٍ للحقيقة؛ فالحرب المقدسة ـ كما سبق تقريرُهُ ـ معروفة في جميع الديانات، كذلك فمفهوم الحرب المقدسة لا وجود لها في الإسلام، لكنها وللأسف تجسدت بشكل أو بآخر في بعض أحداث التاريخ الإسلامي بما يخالف القيم الإسلامية.

---

(٩٢) **بيان تنظيم الدولة الإسلامية داعش**، بتاريخ ٢٢ يونيو، ٢٠١٥م.

(٩٣) عبد الله بن بيه: **مفهوم الجهاد في الإسلام**، دراسة منشورة على الموقع الرسمي للكاتب (www.binbayh.net).

(٩٤) **رواه البيهقي.**

(٩٥) عبد الله بن بيه: **مفهوم الجهاد في الإسلام**، مرجع سابق.

ولا شك أن الفهم الخاطئ لكلمة: «الجهاد» هو ما جعله مرادفًا للعدوان والعنف والحرب، بينما هو في المفهوم الإسلامي الحقيقي ـ والمتواتر لدى كثير من العلماء ـ يعني: الدفاع عن النفس، ورفع الظلم، فلم يُشرِّعِ الإسلام الجهاد إلا بعد مرور خمسةَ عَشَرَ عامًا من بعثة الرسول، عليه الصلاة والسلام، وقد تمثلت أسباب التشريع للجهاد في الأصل في درء الأذى ورفع الظلم عن المسلمين، وإعادة الحقوق إلى أصحابها، وكان ذلك بعد أن أعلنت قريش الحرب على الإسلام، ردًّا على محاولة استرداد المسلمين لجزءٍ من أموالهم، التي كانت قريش قد سلبتها منهم قبل هجرتهم من مكة المكرمة؛ ولذلك قال الحق ﷻ: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ [الحج: ٣٩].

والحق أن مفهوم الجهاد يتَّسِعُ لأكثر من معنى غير القتال؛ إذ يشمل الدفاع عن الحق، والدعوة إليه باللسان؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَجَـٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ﴿٥٢﴾﴾ [الفرقان: ٥٢]؛ أيْ: بالقرآن الكريم؛ أَقِمْ عليهمُ الحُجَّة، وقدم لهم البرهان تلو البرهان.

وقد قَسَمَ ابن خلدون الحرب إلى أربعة أنواع؛ حسَب دوافعِها؛ قائلًا: إن أصل جميع الحروب إرادة الانتقام: نوعان منها حروب بغي وفتنة؛ هما: حرب المنافسة والتوسع، وحرب العدوان، التي تقوم بها الأمم المتوحشة، ونوعان عادلان: حرب غضب لله تعالى ودينه، وهي جهاد، وحرب على الخارجين عن السلطان، وهي حرب للعناية بالملك(٩٦).

ولعل من يراجع أسباب النزول وتاريخ تطور النزاع بين الإسلام وخصومه ـ يكتشف عدم وجود تعارض بين هذه الآيات: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَـٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَـٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التحريم: ٩]، ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وبين الآيات التي تُحدِّدُ هدف القتال بأنه دفاعي، غير أن اقتطاع الآيات عن سياقها الكليِّ ـ على طريقة المستشرقين ـ قد أدى إلى إساءة الفهم.

ويؤكد كثيرون على حقيقة أن جمهور الفقهاء منذ القرن الثاني الهجري إلى نهايات العصور الوسطى ظلوا يعتبرون الجهاد دفعًا للعدوان أو خوفه، كما ظلوا يعتبرون العالم وحدة واحدة، أما التقسيم الى ـ دار حرب، ودار إسلام ـ فهو تقسيم فَنِّي وفقهي وليس إيذانًا باستمرار الحرب ما استمر الكفر(٩٧)؛ فهو جهاد دفاعي في المقام الأول، ولا يفوتنا هنا أن نعيد ذكر الاجتهاد الفقهي الذي قدمه الإمام رشيد رضا بهذا الشأن؛ إذ قَسَمَ العالم فسطاطين؛ هما: دار العدل، ودار الجور، وهذا تقسيمٌ يُفهَم منه أن هدف الإسلام الأول يتمثَّلُ في نشرِ العدل في الأرض.

---

(٩٦) عبد الله بن بيه: **مفهوم الجهاد في الإسلام**، مرجع سابق.

(٩٧) رضوان السيد: **وجهة نظر أخرى في «الغضب الإسلامي»**، مقالة منشورة بجريدة الحياة اللندنية، بتاريخ ٣٠/٦/٢٠٠٧م.

يقول ابن تيمية - مؤكِّدًا على حقيقة أن حروب النبيِّ كانت حروبًا دفاعية بالأساس -: «حروب النبي ﷺ ضد المشركين كان المشركون فيها هم المعتدون»(٩٨)، وفي موضع آخر يقول: «لا نكره أحدًا على الدين، والقتال لمن حاربنا، فإن أسلم، عصم ماله، ودينه، وإذا لم يكن من أهل القتال، لا نقتله، ولا يقدر أحد قطُّ أن يَنقُلَ أن رسول الله ﷺ أكْرَهَ أحدًا على الإسلام، لا ممتنعًا، ولا مقدورًا عليه، ولا فائدة في إسلام مثل هذا»(٩٩)، ويضيف قائلًا: «القتالُ هو لمَن يقاتِلُنا إذا أردنا إظهار دين الله، فلا يباح قَتلُهُم لمجرد الكفر»(١٠٠)، معتبرًا أن مخالفة هذا المبدأ هو من قبيل محاربة الله ورسوله؛ فيقول: «معلومٌ أن محاربة الله ورسوله هي المغالبة، على خلاف ما أمر الله به ورسوله»(١٠١).

وكذلك أشار الطاهر ابن عاشور إلى ذلك عند قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾ [الحج: ٣٩، ٤٠]، بقوله: «إن ذلك تنبيه على أن القتال المأذون فيه هو قتال جزاء على اعتداء، وكان هذا شرعًا لأصول الدفاع عن البيضة، وقد نَبَّهَ ابن عاشور على أن غزوة تبوك إنما كانت رَدًّا على هجوم متوقَّع من الروم(١٠٢)، أو لإنقاذ المستضعفين؛ ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾﴾ [النساء: ٧٥]، أو ردِّ العدوان؛ ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾ [البقرة: ١٩٠].

كما أن الحرب في الإسلام تخضع لمعايير وضوابط سامية، سواء فيما يتعلق بطريقة ردِّ العدوان، وحجم استعمال القوة، أو ما تعلق بكفالة إسعاف الضعفاء، وإفساح المجال للحرية الدينية، وكذلك لها ضوابطها الشديدة في الحفاظ على المدنيين ورجال الدين والنساء والأطفال(١٠٣)، ومع ذلك فقد اختطفت جماعات العنف مفهوم الجهاد لتوظفه لرؤيتها الخاصة؛ فالجهاد هو «الفريضة الغائبة» عند عبد السلام فرج، زعيم تنظيم الجهاد في مصر، والكثير من التيارات الإسلامية الراديكالية؛ إذ إن تلك التيارات تدعو إلى الجهاد منطلقة من فكرة تكفير الدولة والمجتمع، وهي أفكار

(٩٨) ابن تيمية: **قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم**، تحقيق: عبد العزيز آل حمد، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٢٤هـ، ص١٢٥.

(٩٩) ابن تيمية: **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص١٢٣ وما بعدها.

(١٠٠) المرجع السابق، ص١٢٣.

(١٠١) ابن تيمية: **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، مرجع سابق، ص٣٨٩.

(١٠٢) عبد الله بن بيه: **مفهوم الجهاد في الإسلام**، مرجع سابق.

(١٠٣) عبد الله بن بيه: **مفهوم الجهاد في الإسلام**، مرجع سابق.

استلهمت إلى حدٍّ كبيرٍ أطروحات «سيد قطب»، وقامت بتطويرها وإعادة توظيفها، والذي كان قد ذهب إلى أن الحكومات التي لا تحكم بما أنزل الله هي حكومات جاهلية، ثم إن المجتمعات التي ترضى بهذه الحكومات هي أيضًا جاهلية، وتحدث عن: «شرك تشريعي»، ودعا إلى: «إسلامٍ مكيٍّ»؛ ينتقل به المجتمع؛ مثلما حدث بمكة في عهد الرسول الكريم(١٠٤).

ويستند البعض إلى الحديث الشريف: «**مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا، فَلْيُغَيِّرْهُ**»؛ باعتباره رخصة إسلامية لممارسة العنف ضد أي منكر، وكذلك إلى مقولة الإمام الشافعي: «الجهاد فريضة يجب القيام بها، سواءٌ حَصَلَ من الكفار اعتداء، أم لم يحصل»، وفي هذا الشأن يرى آخرون أن: «مفهوم الجهاد المتداوَل قد أُخذ من نسق تاريخي محدد ليفرض على واقع غير متجانس معه؛ فهو مفهوم ذهني، ولكنه مستحيل وغير منطقي في عالمنا اليوم؛ فضرب المدنيين في نيويورك وواشنطن ليس عملًا جهاديًّا، كما يرى البعض؛ بل هو خسارة تلحق بالإسلام؛ لأثرها في تشويه صورته لدى الرأي العام الدولي، وهو مفهوم مُشوَّهٌ للجهاد، منزوعٌ من سياقه التاريخي، أُقحِمَ في نسق مغاير تمامًا للنسق الذي ظهر فيه»(١٠٥)، من المنطلق نفسِهِ يرى البعض أن فتاوى الجهاد المعاصر صيغت بمنطق القرون الوسطى، متجاهلةً كل المتغيرات الحديثة التي طرأت على مفهوم الدولة ونظام الحرب، كما أنها فتاوى تخاطب جماهير عاجزة، في وقت يتحتم عليها أن تخاطب القادة والحكام القادرين؛ بما يمتلكونه من جيوش نظامية وعتاد على تفعيل مفهوم الجهاد وتحقيق غاياته في رد العدوان، فهي لا تعدو أن تكون بياناتٍ لتبرئةِ الذمة، ولا تمتلك أيَّةَ قابلية للتطبيق في الواقع، كما لم يتحدَّدْ بعدُ من له الحقُّ في إعلان الجهاد وإنهائه، في حالة عدم وجود خليفة لمسلمين(١٠٦).

ومن ناحية أخرى؛ يرى أحد الباحثين أن الحرب في الإسلام اضطرار لا اختيار؛ فالسلم مقصد من مقاصد الإسلام الكبرى، ومِظلَّةٌ شرعيَّةٌ يجب على كل المؤمنين الدخول فيها والاستظلال بظلالها؛ مصداقًا لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ﴾ [البقرة: ٢٠٨]؛ ومن ثم: لم يجعل الإسلام اختلاف الدين مسوِّغًا شرعيًّا للقتال؛ فالجهاد في الإسلام ليس قتال الكافر؛ بل هو قتال الظالم، مسلمًا كان أو كافرًا، فهو موقف أخلاقي مع العدل والحرية ضد الظلم والقهر، فالمجاهد يقاتل الظالم لظلمه، لا لعقيدته، أو مذهبه؛ ولذلك كان من الجهاد الذي أمر به الإسلام:

---

(١٠٤) فائز عمر محمد جامع: **مفاهيم في نظريات العنف السياسي المعاصر**، مرجع سابق.

(١٠٥) رياض الصيداوي: **سوسيولوجيا الجهاد ولا تاريخيته**، الحوار المتمدن، العدد (٤٤٥٠)، بتاريخ ١١/ ٥/ ٢٠١٤م.

(١٠٦) معتز الخطيب: **الغضب الإسلامي وتفكيك العنف**، نقلًا عن: سامر رشواني، ضمن عرض للكتاب، منشور على موقع الجزيرة، بتاريخ ١٦/ ٩/ ٢٠٠٧م.

قتال الباغي المسلم، وصد الصائل المسلم، والأخذ على يد الظالم المسلم(١٠٧)، وهذه مسوغات مبنية على معادلة العدل والظلم، لا على معادلة الإيمان والكفر، وعليه فالجهاد ليس موقفًا اعتقاديًا ضد الكافرين، بل هو موقف أخلاقي ضد الظالمين، فالإسلام قد حصر مسوغات القتال في ثلاثة أمور: أوَّلها حقُّ الدفاع عن النفس، ورفع الظلم عنها، وثانيها نصرة المستضعفين العاجزين عن الدفع عن أنفسهم، وثالثها ضمان حرية العبادة للجميع دون قهر أو إكراه؛ ليكون الدين لله خالصًا(١٠٨).

لكنَّ ثمَّةَ مشكلةً تتعلق بسيطرة الفقه الإمبراطوري الحاكم على الذهنية المعاصرة في موقفها من مفهوم الجهاد، وهذا أمر وجب التنبيه عليه؛ لاختلاف السياقات التاريخية، فضلًا عن ضرورة مراجعة الفقه الإمبراطوري، ورده إلى نصوص الوحي والتجربة النبوية(١٠٩)، من هذا المنطلق نرى أن بإمكان جماهير الأمة أن تَهُبَّ للقتال دفاعًا عن حريتها وكرامتها، وحقوقها الإنسانية، وثروتها المهدورة، وأوطانها المستباحة، وليس من اللازم أن يرفع الناس راية دينية ليكون قتالهم جهادًا، بل يمكن القتال أيضًا تحت راية الوطن والكرامة والحرية والاستقلال، دون أن يخل ذلك بمعنى الجهاد، أو بقبوله عند الله تعالى، فكل إعلاء للحق والعدل هو إعلاء لكلمة الله تعالى(١١٠).

جديرٌ بالذكر؛ أن الدكتور عبد الله الحامد ـ أحد دعاة الفكر الاجتهادي المقاصدي ـ قد طرح مفهوم: «الجهاد السلمي»؛ علاجًا للعنف والتطرف الذي تشهده مجتمعاتنا، سواء العنف والتطرف الحكومي، أو العنف والتطرف الأهلي، وقد أطلق عليه اسم: «الطريق الثالث»، أو: «الفريضة الغائبة»؛ أيِ: الطريق الوسط بين الطريقين المتَّبَعَينِ حاليًا من قبل الإسلاميين؛ وهما: إما الاستسلام مطلقًا للسلطة، أو الخروج عليها، والجهاد المسلح ضدها، مؤكِّدًا على أن الجهاد من المفاهيم الإسلامية التي داخلها الانكماش، إما بالاقتصار على صورة محددة، أو فك الارتباط بين الوسيلة والغاية، أو بين النية والنتيجة؛ بهاجس الرغبة الفردية في الاستشهاد، دون ارتباط ذلك بمصالح الجماعة والأمة، وضعف استحضار التخطيط والاستراتيجية للجماعات والمجتمعات الإسلامية.

ويشير الحامد إلى آفة الاختزال في تصور الجهاد وأشكاله؛ حيث يسيطر على الذهنية المعاصرة الصورة العسكرية للجهاد، مؤكِّدًا على أن بناء نظرية الجهاد ـ والتي صيغت في النصف الثاني من العصر العباسي ـ قد انحصرت في الصورة التاريخية، التي

---

(١٠٧) محمد بن المختار الشنقيطي: **الجهاد على بصيرة**، دراسة منشورة على موقع مركز الجزيرة للدراسات، بتاريخ ١٢/٢/٢٠١٥م.

(١٠٨) المرجع السابق.

(١٠٩) المرجع السابق.

(١١٠) المرجع السابق.

استنبطوها من تحليل خاطئ، لطبيعة التحدي، الذي واجهه المسلمون الأولون، ولأسباب انتشار الإسلام، وهذا ما أدَّى إلى تهميش مفهوم الجهاد المدني، فلم يُعْطَ حَقَّهُ، ولم يرسخ في الوجدان الشعبي.

ويعود هذا التهميش إلى الصياغة العباسية للعقيدة والتربية، التي لم تستوعب مقاصد الشريعة، ولم تضع نصوص الكتاب والسُّنَّة في نسق كُلِّي، ينبثق من أن الدين عقد منظوم لا منثور، وأغفلت الوحدة العضوية للدين، التي تسترشد بالتطبيق النبوي والراشدي، وتستقرئ عوامل النجاح والإخفاق في سنن الله السياسية، لقيام الحضارات القديمة والحديثة(١١١)، وهذا الذي أنتج صورة نمطية للجهاد، استقرت في أذهاننا نحن المسلمين، مرتبطة بأمرين: الحرب والكفار، وقد ظل هذا المفهوم راسخًا في ذاكرة الأمة عَبْرَ الأزمنة والأجيال، رغم اشتماله على أخطاء كثيرة **من زاويتين**:

الأولى: وتتعلق بأن القرآن الكريم، لم يأمر بحرب الكفار (هجومًا)؛ لأجل كفرهم؛ بل أمر بحربهم دفعًا لعدوانهم، فالجهاد في الإسلام دفع عدوان، كما قرر الأئمة الثلاثة: مالك، وأبو حنيفة، وأحمد.

الثانية: اختزال كثير من الناس معنى الجهاد على حرب العدوان الخارجي دون الطغيان الداخلي، وتشير التجربة التاريخية إلى أنهم نجحوا في صدِّ الأول في مواضع كثيرة، بينما فشلوا في علاج الثاني في مواطن متعددة(١١٢).

ويستشهد الحامد في مواضعَ أُخرَى بالنُّصوصِ الشرعية قطعيَّةِ الدَّلالةِ والورود، والتي تؤكد على أن النضال المدني إنما هو جهاد بالمعنى الخاص؛ بل تؤكِّدُ على أن الجهاد السلمي (جهاد الكلمة) صنو الجهاد العسكري؛ ومنها: قوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ۝٥٢﴾ [الفرقان: ٥٢]؛ أي: جاهدهم بالقرآن، والنَّصُّ صريحٌ في أن الجهاد هنا جهاد لسان، لا جهاد سنان.

وقوله ﷺ: «**جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَنْفُسِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ**»(١١٣)، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التحريم: ٩]، وقد ثبت أن الرسول ﷺ لم يقتل المنافقين؛ فتبين أن ذلك الجهاد جهاد مدني سلمي؛ بالمصابرة والمعاركة السلمية.

وكذلك يمكن الاستدلال بقول الرسول ﷺ: «**مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي، إِلَّا كَانَ لَهُ حَوَارِيُّونَ وَأَصْحَابٌ؛ يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ، وَيَتَقَيَّدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ**

(١١١) عبد الله الحامد: **الجهاد صنوان (سلمي لدفع طغيان ولاة وحربي لدفع طغيان غزاة)**، رجب، ١٤٣٣هـ، ص١٥.

(١١٢) المرجع السابق، ص١٥ وما بعدها.

(١١٣) رواه أبو داود والنسائي.

خُلُوفٌ، يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ، فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ، فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ، فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ»(١١٤).

وعن طارق بن شهاب، أنَّ رجلًا سألَ النبيَّ ﷺ: أَيُّ الجِهَادِ أَفْضَلُ؟ قال: «**كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ**»(١١٥)؛ فجَعَلَ الرسولُ الكلمة من الجهاد في الذروة، والكلمة هي نوع من أنواع العمل المدني(١١٦).

وعن جابر رضي الله عنه عن النبيِّ ﷺ قال: «**سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ حَمْزَةُ بنُ عَبْدِ المُطَّلِبِ، وَرَجُلٌ قَامَ إِلَى إِمَامٍ جَائِرٍ فَأَمَرَهُ وَنَهَاهُ؛ فَقَتَلَهُ**»(١١٧).

بشكلٍ مجمل يؤكِّدُ عبد الله الحامد على وجود سمات خاصة بالجهاد السياسي السلمي، والتي تميزه عن الجهاد العسكري في عدة أمور؛ **وهي**:

أوَّلًا: أن الجهاد السياسي جهاد سلمي، أداته القلم واللسان، والتكتل الاجتماعي عبر المظاهرة والإضراب والاعتصام، لا يصيح فيه مسدس ولا رشاش، ولا يرفع أصحابه سوطًا ولا عصًا.

ثانيًا: أنه في الغالب جهاد داخلي، فالجهاد الخارجي يهدف إلى الحفاظ على سلامة كيان الدولة وثغورها من العدوان، ونصرة المضطهدين والمقموعين والمظلومين، في كل مكان، ومساعدتهم على الخلاص من براثن الطغيان؛ إذ إنه يهدف إلى مقاومة انهيار الأمة الداخلي وانحرافها؛ لأن غيبة روح الشورى تؤدي إلى الاستبداد، والاستبداد يؤدي إلى الاستعباد والاضطهاد؛ فيقتل الحرية والحيوية في الأمة، فتَنْشَلُّ الإرادةُ، وتفسد الإدارة والاقتصاد؛ فيحدث الخراب والانهيار.

ثالثًا: لا يمكن ضمانُ تقييدِ نزعات الاستبداد دون جهاد، من أجل ذلك كان الجهادُ السلمي دائمًا مستمرًّا، والجهاد العسكريُّ عابرًا مؤقَّتًا.

رابعًا: الجهاد العسكري فرض كفاية؛ فإذا قام به عدد كاف، سقط الإثم عن الباقين، أما الجهاد السلمي، فهو فرض عين؛ لأن استمرار المواطنين في تقليم أظافر الطغيان كلما طالت، هو صمام الأمان، فاشتراك الناس في المظاهرات والاعتصامات والبيانات وفي التصويت والترشح والترشيح في الانتخابات؛ هو ضمان حقوقهم، ومن هذا المنطلق فالجهاد السلمي فرض عين على الأفراد حتى يزول الاستبداد.

---

(١١٤) رواه مسلم.

(١١٥) روه النسائي وأحمد.

(١١٦) عبد الله الحامد: **الكلمة أقوى من الرصاص**، مرجع سابق، ص٤ وما بعدها.

(١١٧) رواه الحاكم وصححه، وصححه الألباني.

خامسًا: في الجهاد العسكري لا يجوز أن يتمنى المرء لقاءَ العدوِّ؛ فقد قال رسول الله ﷺ: «**لَا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ العَدُوِّ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ، فَاصْبِرُوا**»(١١٨)؛ لأن الأصل في العلاقات بين المسلمين وغيرِهم هي المسالمة، أما في الجهاد السياسي السلمي، فينبغي للإنسان أن يُعرِّضَ نفسَهُ للأذى، ما دام يطيق ذلك؛ لأن الأصلَ في نشاط المجتمع المدني أنه لجام الفوضى، وأَطْرُ الحاكم(١١٩).

وفي هذا السياق تدعو الدكتورة هبة رؤوف عزت إلى: «ضرورة عبور فجوة الانشغال بفقه الجهاد الحربي، إلى فقه الجهاد الحضاري السلمي، من دون إنكار أو تعامٍ عن واقع الصراع الدولي والأدوات المختلفة للتعامل معه، كما طرح بعض العاملين في الفكر الإسلامي مفهوم الجهاد في قلب مفهوم الديمقراطية العالمية؛ كمفهوم حامل لرؤية العدالة الدولية، وتحقيق السلام الدولي؛ بإنهاء النزاعات المسلحة؛ ومن ثم إمكانية إيجاد توافق حول: «حلف فضول دولي»؛ يقيم العدل في الأرض»(١٢٠).

ولا يتوقف الأمر عند مجرَّدِ الفهم والتأويل الخاطئ لآيات الجهاد؛ بل يتعدَّاهُ إلى الكثير من الآيات الأخرى التي يتم إكسابها تأويلًا يشرعن العنف ضد الآخر، وعليه يُعلِّلُ كثيرٌ من الباحثين نشوءَ العنف إلى التفسير الجزئي أو الشائه، أو غير المناسب للنَّصِّ الديني، فيصبح النص نتيجة لهذا التفسير مصطدمًا بواقع متغير، في حين أن النص الديني نصٌّ إلٰهي، تكمن بداخله خاصية التجدد والتطور اللازمة لمواكبة القضايا المعاصرة وبالأخص في المجال السياسي.

إذ إن ما يحدث في الواقع ـ كما يرى أحد الباحثين ـ هو أن الإسلام أصبح معنًى مُجملًا، يعاد تشكليه أو هيكلته وتأويله على ضوء مطالب وحاجات جماعات بشرية بعينها، في شروط تاريخية محددة؛ فيتم استدعاء نصوص قرآنية، أو أحاديث نبوية، أو اجتهادات فقهية، أو قراءات تاريخية، قام بها مفكرون أو فقهاء مسلمون، بما يسوغ التفضيلات الراهنة؛ وعليه يُزعَم أن الإسلام يقول كذا، ويرفض كذا، في حين أن من يقول: هم مسلمون بعينهم في شروط عينية، يتعين معرفتها، وفي كل مرة ينسب إلى الإسلام شيء، يكون الناسب قد أعاد تعريف وبناء الإسلام بما يتفق مع منطلقاته الأيديولوجية(١٢١).

تعززت هذه الحالة من التفسير الجزئي بمحاولات الاستغلال السياسي للدين من ناحية، وغياب المنهج العلمي لتفسير تلك النصوص من ناحية أخرى؛ فقد كان للتأويل

---

(١١٨) رواه البخاري ومسلم.

(١١٩) عبد الله الحامد: **الكلمة أقوى من الرصاص**، مرجع سابق، ص٨ وما بعدها.

(١٢٠) هبة رؤوف عزت: **الخيال السياسي للإسلاميين... ما قبل الدولة وما بعدها**، مرجع سابق، ص١٠٠ وما بعدها.

(١٢١) ياسين الحاج صالح: **الإسلام، الإسلاميون**، والعنف، جريدة الجمهورية، سوريا، ١٨ آب، ٢٠١٤م.

الخاطئ للآيات القرآنية، وتحميلها فوق ما تحتمل - دورٌ كبيرٌ في تأجيج نار الصراع السياسي، سواء بين المسلمين أنفسهم، أو بين المسلمين وغيرهم، وفي هذا الشأن يقول عمار بن ياسر - في موقعة صِفِّين، مخاطبًا أتباع معاوية: «لقد قاتلناكم على التنزيل، ونقاتلكم الآن على التأويل»؛ إذ إن التأويل هو الأداة التي استخدمتها تيارات العنف؛ لتبرير منطلقاتهم الأيديولوجية في تصدير العنف؛ خيارًا لتغيير المجتمع.

فالقرآن حمَّال أوجُهٍ وَفقَ القول المنسوب إلى الإمام عليٍّ بن أبي طالب، والمسلمون قد اختلفوا منذ العقود الأولى على تأويل النص؛ تجلَّى ذلك في تعدد القراءات والتأويلات المتوارثة، التي بلغت حدَّ التناقُضِ، كما تعددت تصوراتهم وتقديراتهم لعلاقة ذلك بالأوضاع المتغيرة وباحتياجاتهم الاقتصادية والاجتماعية المتطورة والمتجددة(١٢٢).

إن الأمثلة كثيرة على كيفية تأويل تيارات العنف للنص الديني بما يوافق رؤيتها الأيديولوجية، ومن تلك الأمثلة قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [آل عمران: ١١٠]؛ إذ ترى جماعات العنف أن هذا الآية منحتهم صفة الأمة المختارة، أمة الله؛ فكانت مخوَّلةً بتطبيق عقيدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والسعي إلى فرض القيم والقوانين الإسلامية على بقية الناس، ويتم تعضيد هذا التأويل بتأويل آخر للحديث الشريف: «**مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا، فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ؛ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ، فَبِلِسَانِهِ؛ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ، فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ**»؛ إذ تمخضت عنه مقولةُ: «تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية»، وهذا مفهومٌ سياسي مُلهِم للجماعات الإسلامية المسلحة(١٢٣)؛ إذ تَصرِفُهُ لكل فرد من الأمة الإسلامية؛ فيرى أصحاب الفكر الجهادي أن صيغة الحديث تجعل هذا التكليف واجبًا على كل فرد، وتضع له درجات الواجب: البدء باليد، ثم باللسان، ثم بالقلب، وقد أنتجت هذه الذهنية تبريرها التاريخي للعدوان تجاه الآخر(١٢٤).

كذلك مقولة: «الولاء والبراء» السابق تناوُلها، التي اعتمدت بشكل أساسي على تأويل عدد من الآيات القرآنية؛ لتُضفِيَ رؤيةً سلوكيَّةً ترسم علاقة المسلم بالمسلم، والمسلم بغير المسلم، وتنص في شِقِّها الأول: «الولاء»: على فعل موالاة المسلمين وتوطيد الأُخُوَّة الإسلامية بينهم دون سواهم»، في حين أن «البراء» هو الموقف الواجب

---

(١٢٢) علي العبد الله: **الإسلام السياسي والعنف**، مرجع سابق.

(١٢٣) مالك مسلماني: **من مؤسِّسات العنف في الفكر الإسلامي**، بحث منشور على موقع: الحوار المتمدن، العدد (٨٧٨)، بتاريخ ٢٨/ ٦/ ٢٠٠٤م.

(١٢٤) المرجع السابق.

على كل مسلم تجاه الكفار؛ كبغض الكافرين، وترك مودتهم، والعمل ما أمكن على التقليل من شأنهم(١٢٥).

ويَستَنِدُ هذا الرَّأيُ إلى عدَّةِ آياتٍ:

﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾﴾ [آل عمران: ٢٨].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [المائدة: ٥١].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ ۙ أَن تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى ۚ تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْ ۚ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١﴾﴾ [الممتحنة: ١].

كما تُركِّزُ جماعاتُ العنفِ على آية: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ [البقرة: ١٩١]، مؤكِّدةً على أن تلك الآية قد نسخت قِسمًا كبيرًا من القرآن، بما في ذلك آية: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، غير أن البعض ممن ينتمون إلى المدرسة الاجتهادية يذهب إلى أن هذه الآية تأسيسية؛ فالقول بنسخها من شأنه أن يقوض دين الإسلام كلَّهُ؛ ليصبح أيديولوجية قَتلٍ وسَفكِ دماءٍ، وهذا تصوُّرٌ منافٍ للقيم الأساسية في الإسلام.

لا شكَّ أن هذه الجماعات تختار من المجمل الإسلامي ما يُسوِّغُ نهجها، ويضفي عليها الشرعية، ويضعف شرعية خصومها(١٢٦)، كما تستند هذه الجماعات إلى القول بالناسخ والمنسوخ؛ فيقولون: إن الآياتِ المدنيَّةَ التي تدعو إلى القتال قد نَسَخَتْ حكم الآيات المكيَّةِ، والتي يغلب عليها الطابع المسالم على اعتبار أن آيات القتال المدنية نزلت بعد الآيات المكية؛ فأزالت الحكم عنها، ولعل ذلك يعود ـ كما يرى أحد الباحثين ـ إلى تمتُّعِ عددٍ من علماء الدين أثناء فترة التوسع والفتوحات، برعايةٍ من قبل الحكام؛ ومن ثم قدموا تبريراتٍ للخلفاء؛ لتحقيق أحلامِهِمُ الكبرى في توسيع إمبراطورياتهم، وزيادة نفوذهم؛ فقالوا: إن «آيات السيف» أبطَلَتْ مفعول الآيات القرآنية الأولى التي حددت الجهاد الفعلي.

غير أن تلك الجماعات عادة ما تعتمد أسلوب السكوت عن مناقشة مناسبات الآيات، واللجوء إلى التعميم، وتوظيف مسألة النسخ، ومسألة العموم والخصوص؛

---

(١٢٥) المرجع السابق.

(١٢٦) معتز عمر: **مكافحة الإرهاب في العالم الإسلامي**، الحوار المتمدن، العدد (١٣٧٥)، بتاريخ ١١/١١/٢٠٠٥م.

توظيفًا يخضع لما يريدون تقريره، لا لما يقوله أصحاب الاختصاص من مفسرين وأصوليين وفقهاء؛ من ذلك احتجاجهم بـ: «آية القتال»، وآية القتال في اصطلاح المفسرين في الحقيقة آيتان بل أكثر، لكل منها ظروفها ومناسبتها ومقصدها، ومن هنا يتصرف دعاة العنف والتطرف في موضوع «الناسخ والمنسوخ»، و«العموم والخصوص» - وهما من أهم الموضوعات في التفسير والتشريع - تصرُّفَ الجاهل في أحسن الأحوال، وتصرف المغرض في كثير من الحالات(١٢٧).

وآيات الإذن في القتال تبدأ بقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۝٣٩﴾ [الحج: ٣٩]، وقد أشارت الآية التي تليها وتكملها إلى الجهة التي ينصرف إليها الخطاب؛ فبيَّنت أن المقصود هم: ﴿ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾؛ أي: المسلمون الذين اضطَّرَّهُم تضييق قريش وحصارها لهم في مكة إلى الهجرة، إلى المدينة خاصة، كما كشفت عن أن الحكمة والغرض من هذا الإذن باللجوء إلى القتال إنما هو الحفاظ على السلم، ونظام الحياة ووجود الدين، إلخ؛ فقالت: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَـٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠].

وقوله تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۝١٩٠﴾ [البقرة: ١٩٠]، وقد بيَّنت الآيتان التاليتان لها هذا الأمر بالقتال، وقيدته، وشرحت القصد منه؛ بقوله تعالى: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ وَلَا تُقَـٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَـٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَـٰفِرِينَ ۝١٩١ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝١٩٢ وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّـٰلِمِينَ ۝١٩٣﴾ [البقرة: ١٩١ - ١٩٣].

هاتان الآيتان - والتي تليهما - هما اللتان يطلق المفسرون عليهما: «آية بالقتال»، أو: «آية السيف»، ولكل منهما مناسبتها الخاصة:

أما **مناسبة الأولى**، فهي انتقال الدعوة المحمدية من المرحلة المكية؛ مرحلة مجرد الدعوة إلى الإسلام، إلى مرحلة بناء دولة الإسلام، والتشريع لها في المدينة؛ ففي المرحلة المكية كان ممنوعًا على المسلمين منعًا باتًّا اللجوء إلى العنف، للرَّدِّ على عدوان قريش عليهم، طيلة تلك الفترة التي تمتد على مدى ثلاث عشرة سنة، وقد عانى المسلمون خلالها صنوفًا من الاستهزاء والملاحقة والمقاطعة والحصار، وأنواعًا من التعذيب البدني الذي بلغ حد الموت، كانوا كلما طلبوا من الرسول الإذن لهم بالرد

---

(١٢٧) محمد عابد الجابري: **آيات القتال... والنسخ، والعموم والخصوص!** منشور على موقعه الرسمي www.aljabriabed.com

على قريش، نزل القرآن يمنع العنف، ويوصي بالتي هي أحسن[١٢٨].

والآية الثانية أباحت القتال في الأشهر الحرم، وقيدته عند المسجد الحرام بقيام قريش بذلك، وأمرتهم بقتال الذين يقاتلونهم دون غيرهم من النساء والأطفال والعجزة، إلخ، وظاهر الأمر أن الآيتين كلتَيهِمَا تقرران تشريعًا: (الإذن والأمر بالقتال) بشكل «يتعارض» على مستوى اللفظ مع ما كانت تقرره آيات أخرى تمنع العنف، وبهذا المعنى قال البعض: إن «آية القتال» ـ الأولى والثانية ـ نسخت الآيات الأخرى[١٢٩]، التي تَدعُو إلى الصَّبرِ على الأذى، والدفع بالتي هي أحسن، والعفو والصفح[١٣٠].

ويذهب كثيرون إلى أن آيات القتال ـ مثلها مثل جميع آيات القرآن الكريم ـ إنما تقرِّرُ حكمًا له مناسبته ومقاصده؛ فالقتال مقيَّدٌ بعدم الاعتداء، وعدم القتال ابتداء بالمسجد الحرام، وبإخراج العدو من حيث كان قد أخرج المسلمين، وإضافة إلى هذا التقييد الذي يحصر ويحدد مجال العموم، هناك خصوص وهو أن الأمر: «قاتلوا» ينصرف بصريح اللفظ إلى: ﴿ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾، ولا يشمل: «الذين لا يقاتلونكم»[١٣١].

جدير بالذكر؛ أن أكثر الآيات التي اعتمدت عليها تيارات العنف في التبرير لعنفها ـ هي آية المائدة؛ التي تقول: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة: ٤٤]؛ إذ تعتمد عليها في تكفير النظم الحاكمة؛ لأنها لا تحكم بما أنزل الله؛ وبالتالي: تبيحُ الخروجَ المسلح عليها حتى إسقاطها.

وبالعودة إلى جهود المفسرين حول هذه الآية الكريمة، نجدهم يذهبون مذاهب شتَّى؛ فقد قال فيها ابن عباس: «كُفرُهُ ليس كَمَنْ كَفَرَ باللهِ واليومِ الآخِرِ»، وقال عطاء بن أبي رباح: «كُفرٌ دُونَ كُفرٍ، وفِسقٌ دُونَ فِسقٍ، وظُلمٌ دُونَ ظُلمٍ»، وقال طاووس: «كُفرٌ

---

(١٢٨) محمد عابد الجابري: **آيات القتال... والنسخ، والعموم والخصوص!** مرجع سابق.

(١٢٩) استند بعض المتشددين في تفسيرها إلى ما قاله الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآية: «قال الضحاك بن مزاحم: إنها نسخت كل عهد بين النبي وبين أحد من المشركين وكلَّ عقد وكلَّ مدة، وقال العَوفيُّ عن ابن عباس: «في هذه الآية لم يبق لأحد من المشركين عهدٌ ولا ذمَّةٌ منذ نزلت براءة»، وقال الحسين بن فضل فيها: «آية السيف هذه نَسَخَتْ كلَّ آيةٍ في القران فيها ذكر للإعراض والصبر على أذى الأعداء؛ فالعجب ممن يستدل بالآيات المنسوخة على ترك القتال والجهاد»؛ لقد تجاهلوا وجود قراءة أخرى لهذه الآيات ترفض مبدأ النسخ، وتدعو إلى قراءتها في سياقها القرآني التي وردت فيه، وأنه ليس مقبولًا: تسمية آية السيف بهذا الاسم؛ فهو من اختراع الفقهاء والمفسرين؛ إذ تدعو هذه القراءة إلى عدم اقتطاع هذه الآية من سياقها الذي وردت فيه، كما أن السورة مليئة بالاستثناءات لبعض المشركين، وهي استثناءات وردت في الآيات الواردة قبل آية السيف والآيات الواردة بعدها؛ ومنها: قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ ﴿٤﴾﴾ [التوبة: ٤]، وقوله: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُۥۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَعۡلَمُونَ ﴿٦﴾﴾ [التوبة: ٦]، وقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۖ فَمَا ٱسۡتَقَٰمُواْ لَكُمۡ فَٱسۡتَقِيمُواْ لَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ ﴿٧﴾﴾ [التوبة: ٧].

(١٣٠) محمد عابد الجابري: **آيات القتال... والنسخ، والعموم والخصوص**، مرجع سابق.

(١٣١) المرجع السابق.

لا يُخرِجُ مِنَ المِلَّةِ»[١٣٢]، كذلك فالحكم بغير ما أنزل الله عن جهل، أو تحت إكراه، أو نحوه ـ هو مما لا يخرج من الملة، ثم إنه لا ملازمة في الشريعة بين التكفير ـ كشرط للإيمان ـ وبين سلب الكافر حقوقه[١٣٣].

ويذكر الشنقيطي في تفسيره أن العلماء قد اختلفوا في هذه الآية الكريمة: هل هي في المسلمين، أم في الكفار؟ فرُوِيَ عن الشَّعْبِيِّ أنها في المسلمين، وروي عنه أنها في اليهود، ورُوِيَ عن طاووسٍ أيضًا: أنها في المسلمين، وأن المراد بالكفر فيها كفر دون كفر، وأنه ليس الكفر المخرج من الملة، وروي عن ابنِ عبَّاسٍ في هذه الآية: أنه قال: «ليس الكفرُ الَّذِي تذهبون إليه»، وقال آخرون: إنها في اليهود؛ لأنه تعالى ذكر فيما قبلها أنهم: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ﴾، وأنهم يقولون: ﴿إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا﴾ [المائدة: ٤١]؛ يعني: الحكم المحرف الذي هو غير حكم الله، فخذوه، وإن لم تؤتوه؛ أي: المحرَّف، بل أوتيتم حكم الله الحق؛ فاحذروا؛ فهم يأمرون بالحذر من حكم الله الذي يعلمون أنه حق[١٣٤].

وقد قال تعالى بعدها: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]؛ فدَلَّ على أن الكلام فيهم، وقال كثيرون: إن الآية في أهل الكتاب، كما دل عليه ما ذَكَرَ البراءُ بن عازب، وحذيفة بن اليمان، وابن عباس، وأبو رجاء العطاردي، وعكرمة، وعبيد الله بن عبد الله، والحسن البصري، وغيرهم، وزاد الحسن: «وهي علينا واجبة»، كذلك فسياق الكلام يدل على ذلك؛ فقد جاء بعدها: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ﴾؛ فهذا الضمير لليهود بإجماع.

وأيضًا: فإن اليهود هم الذين أنكروا الرجم والقصاص، فإن قال قائل: «من» إذا كانت للمجازاة، فهي عامَّةٌ، إلا أن يقع دليلٌ على تخصيصِها، قيل له: «من» هنا بمعنى: «الذي»، مع ما ذكرناه من الأدلة والتقرير، واليهود الذين لم يحكموا بما أنزل الله، فأولئك هم الكافرون، فهذا من أحسن ما قيل في هذا[١٣٥].

وقال القرطبي في تفسيره: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾، و: ﴿ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾، وَ: ﴿ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾﴾، نزلت كلها في الكفار، ثبت ذلك في صحيح مسلم، من حديث البراء، فأما المسلم، فلا يكفر وإن ارتكب كبيرة، وقيل: فيه

---

(١٣٢) سفيان الثوري: **تفسير الثوري**، بيروت، دار الكتب العلمية ١٩٨٣م، ص١٠١.

(١٣٣) راجع: معتز الخطيب: **تنظيم الدولة، البنية الفكرية وتعقيدات الواقع**، بحث منشور ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، «تنظيم الدولة الإسلامية، النشأة التأثير المستقبل»، الدوحة، مركز الجزيرة للدراسات، نوفمبر ٢٠١٤م، ص١٥.

(١٣٤) محمد الأمين الشنقيطي: **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، دار الفكر، ١٩٩٥م، ص٤٠٥.

(١٣٥) المرجع السابق، ص٤٠٥ وما بعدها.

إضمار؛ أي: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾، ردًا للقرآن، وجحدًا لقول الرسول ﷺ، فهو كافر، قاله ابنُ عبَّاسٍ، ومجاهد(١٣٦).

تلك كانت بعضَ الجوانبِ من طريقة التأويل، والتفسير الانتقائي، والمجتزء للنصوص الدينية التي يعتمدها المتشدِّدُونَ في التبرير؛ لعُنفِهِم، وتسويغه دينيًّا بشكل يتنافى مع المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، بما تحمله من جوانب إنسانية، وفي هذا الشأن يرى «رضوان السيد» أن هؤلاء المتشددين إنما هم انشقاقات دينيَّةٌ واجتماعيَّةٌ في داخل الجماعة، وأن عودة هؤلاء إلى النصوص يمثل عودة رمزية أو شعائرية، المقصود بها تسويغ السلوك المقرر لدى الجماعة المقاتلة، وليس النظر للتوصل إلى حكم قياسي أو إجماعي(١٣٧).

سادسًا: الاستبداد السياسي والعنف: مدخل تفسيري(١٣٨):

ثمة علاقةُ تلازُم بين العنف والإرهاب وبين نظم الحكم الاستبدادية ـ حسبما يرى كثيرون ـ فالظلم، وفِقْدان السيادة، وتهميش الشعب ـ كل هذا يولِّدُ غَضَبًا؛ بل وشَكًّا في الحياة نفسها وقيمتها، وهو ما يشكل بيئة خصبة لظهور التيارات العنيفة؛ فالدكتاتورية كانت دومًا أرضًا ممهدة للإرهاب والعنف، نتيجة لمحاولاتها المستميتة للبقاء في السلطة، وسحق كل معارضيها، وفي هذا الشأن يقول المفكر الألماني: «برتولد بريخت» ـ ساخرًا، وهو يقدم مقترحًا للدكتاتورية في العالم ـ: «الأمر سهل جِدًا، على الحكومة أن تلغي الشعبَ، وتنتخبُ شعبًا آخر!»(١٣٩).

وفي هذا الشأن؛ يذهب أرسطو إلى أن العنف والإرهاب ظاهرتان مرتبطتان بالطغيان الذي تمارسه الملكية المطلقة، واعتمادها على النزعة الأبوية، وتهميش الرعية من حرية التعبير، وإبداء الرأي والمشاركة في القضايا التي تهم المجتمع، مع ضيق قنوات الحوار، وانسداد وسائله في مقابل ممارسة أعمال القمع، وتقييد الحريات العامة، وعدم الاعتراف بحق الاختلاف مع باقي القوى الاجتماعية، وغلق كل منافذ

---

(١٣٦) المرجع السابق، ص٤٠٦ وما بعدها.

(١٣٧) رضوان السيد: **وجهة نظر أخرى في «الغضب الإسلامي»**، مقالة منشورة بجريدة الحياة اللندنية، بتاريخ ٣٠/٦/٢٠٠٧م.

(١٣٨) الجدير بالذكر أن كلمة المستبد ترجع إلى الكلمة اليونانية: (ديسبوتيس)؛ أي: رب الأسرة، أو سيد المنزل، أو السيد الذي له عبد، وقد خرجت هذه الكلمة إلى عالم السياسة؛ لتُطلَق على نمط من أنماط الحكم الملكي المطلق؛ الذي تكون فيه سلطة الملك على رعاياه؛ مماثلة لسلطة الأب على أبنائه في الأسرة أو السيد على عبيده.

راجع: إمام عبد الفتاح إمام: **الطاغية... دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي**، مرجع سابق، ص٥٢.

محمد نبيل الشيمي: **العنف السياسي في العالم العربي... دواعية وتداعياته**، الحوار المتمدن، العدد (٣٠٠٩)، ١٩/٥/٢٠١٠م.

(١٣٩) **العنف والإرهاب، رؤية غربية أوروبية**، جريدة النبأ، جريدة شهرية، العدد (٧٨)، لعام: ٢٠٠٥م.

الحوار معها؛ مما يزيد من مشاعر السخط والإحساس بالظلم والاستبداد، وهو ما يخلق فئات رافضة، يمكن أن تكون أحد أدوات العنف السياسي، ذلك أن الاستبداد في جوهره يعزل الناس قَسْرًا، ويُقصِيهِم عنِ المشاركة في الشأن العامِّ، وهو البذرة التي ينبت منها التطرف، وكلما زادت وتيرة الاستبدادِ سَدَّتْ مسالكَ التعبير السلمي عن المطالب؛ الأمر الذي يفتح الطريق أمام العنف كوسيلة للتعبير الغاضب[(١٤٠)].

من زاوية أخرى؛ يرى عبد الرحمٰن الكواكبي ـ في طبائع الاستبداد ـ أن هناك علاقةً قويَّةً بين الاستبداد الديني والاستبداد السياسي؛ فيقول: «الاستبداد الديني والاستبداد السياسي أخوان، وأبوهما: التغلب والرياسة، وبينهما رابطةُ الحاجة إلى تذليل الإنسان والمشاكلة بينهما، إنهما حاكمان: أحدهما في مملكة الأجسام، والآخر في عالم القلوب»[(١٤١)].

كما يرفض العلامة رشيد رضا ـ كما سبق تقريره ـ التقسيمَ السلفيَّ التقليديَّ للعالم المعروف بـ: «دار كفر، ودار إسلام»، أو: «دار الإسلام، ودار الحرب»؛ ومن ثم: يطرح تقسيمًا جديدًا يَشِي بعبقريَّةِ الرؤية؛ وهو: دار العدل، ودار الجور والتغلب؛ فالقضية لديه ليست حربًا دينية، أو صراعًا دينيًّا قائمًا على ثنائية الكفر والإيمان؛ بل هي في الأساس صراعٌ أخلاقيٌّ قائم على ثنائية العدل والظلم، وأن الإسلام مع العدل حيثما دار[(١٤٢)].

وفيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي؛ يرى كثيرون أن الاستبداد السياسي يشكل السبب الرئيس في تحول الصراعات الفكرية إلى صراعات عنف مسلح؛ فقد استُخدِمَ الدِّين حُجَّةً لإضفاء نوع من القداسة على الموقف السياسي ـ كما سبق بيانُهُ ـ إذ لم تظل مسألة التقادح بين الفرق الإسلامية في حدود اللوم، والتوبيخ، والتشنيع، والفضح، والتحقير المتبادل؛ بل وصل الأمر إلى حدود التكفير المتبادل، وغيرها من أشكال العنف المعنوي، وهذا العنف لا يخرج من الإطار النظري إلى العنف المادي المتعين إلا بدخول طرف ثالث، يتمثل في الصراع على السلطة السياسية، ومحاولات الانفراد بها، فالاستبداد السياسي يوظف فِرَقًا ضدَّ أخرى، أو مذهبًا ضد آخر، ومن ثم: ينتقل العنف النظري إلى عنف عملي، من العنف المعنوي إلى العنف المادي[(١٤٣)].

---

(١٤٠) راجع: إمام عبد الفتاح إمام: **الطاغية.. دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي**، مرجع سابق، ص٥٢.
محمد نبيل الشيمي: **العنف السياسي في العالم العربي... دواعية وتداعياته**، الحوار المتمدن، العدد (٣٠٠٩)، بتاريخ ١٩/ ٥/ ٢٠١٠م.

(١٤١) عبد الرحمٰن الكواكبي: **طبائع الاستبداد**، مرجع سابق، ص١٠.

(١٤٢) رشيد رضا: **الخلافة**، مرجع سابق، ص٥٠.

(١٤٣) أحمد محمد سالم: **إقصاء الآخر، صناعة التكفير في علم العقائد**، مرجع سابق، ص٥٧.

فمن يملك السلطة يكفِّرُ خَصمَهُ، وقد ظهر هذا في قيام عدد من الفقهاء في العهد الأموي بتكفير كل الفرق المغايرة لأهل السُّنَّة، وأباحوا قَتلَهُم، وكان التذرع الظاهري باسم العقيدة والإيمان، ولكن السبب الحقيقي كان في خروج معظم هذه الفرق على خلافة بني أمية، ورفضهم للمظالم الكثيرة التي تعرض لها المسلمون على أيديهم، وكانت كل فرقة تحاول ترسيم مذهبها مذهبًا رسميًّا للدولة الإسلامية؛ فحين قبض المعتزلة على السلطة السياسة، فتشوا في عقائد الناس، وكفروا أهل السُّنَّة، وفي مرحلة تاريخية أخرى دانت الدولة لأهل السُّنَّة؛ فأحرقوا كتب المعتزلة، وكفروهم، ومن ثم يمكن تقرير: أن السياسة كان لها الذراع الطولى في تأجيج روح الإقصاء المتبادَل بين الفرق والمذاهب الإسلامية»(١٤٤).

ثمة حقيقة تاريخية تتعلق بإشكالية العنف عبر التاريخ؛ مفادها أن هناك علاقةً وثيقةً بين الحرية وتفشّي السِّلم المجتمعي؛ فكلما زاد الاستبداد وقمع الحريات، كان المناخ مواتيًا لتفجر العنف داخلَ المجتمع، والعكس صحيح(١٤٥).

سابعًا: في تفكيك ظاهرة العنف: محاولة تشريحية:

تلك كانت بعضَ أبعادِ العُنفِ السياسي في الفكر الإسلامي، والذي تتداخل أسبابه بشكل معقد؛ فهناك أسباب سياسية، وأخرى اجتماعية، وثقافية، وتربوية، وعوامل خارجية، وأسباب ذات تأثير مباشر، وأخرى ذات تأثير غير مباشر، وأسباب أولية، وأخرى ثانوية، كما تتفاوت درجات التأثير من سبب لآخر، ومع ذلك: فإن أيَّةَ دراسةٍ جادَّةٍ حولَ العنف يجب أن تنطلق من نقطة مركزية تتعلق بتحديد أسباب هذه الظاهرة بشكل دقيق؛ ليسهل تقديم معالجات موضوعية لها.

ظاهرة العنف وفهم جماعات داعش والقاعدة والجهاد:

ظاهرة العنف إنما حدثت وتفاقمت أزمتها نتيجة تقاطع وتجاذب معطيات سياسية واجتماعية واقتصادية وأمنية قمعية للحريات وإذلال فردي ومجتمعي للإنسان العربي والمسلم من أنظمته أو القوى الخارجية على مستواه الشخصي أو هويته الوطنية والدينية والحضارية...

تراكمت هذه المعطيات لتخلق نموذجًا جماعيًّا من الضياع والإحباط البشري، لجأ إلى إسقاط نصي فقهي لتفسير هذا الواقع أو لتفسير آليات الخروج منه بالعنف الذي غطاه وبرره بمصطلحات الجهاد والشهادة... وهذه التجربة متكررة إنسانيًّا وإسلاميًّا

---

(١٤٤) المرجع السابق، ص٨٠.

(١٤٥) عادل جندي: **العنف المقدس**، الحوار المتمدن، العدد ١٧٦١، بتاريخ ١١/ ١٢/٢٠٠٦م، http://www.ahewar.org/search/search.asp?U=1&Q=%DA%C7%CF%E1+%CC%E4%CF%ED

فالخوارج أبرز نموذج في التاريخ الإسلامي والفوضويون والثوريون وغيرهم إنسانيًّا . . . .

العنف يتمثل في كثير من الأحيان كمقاومة لعملية إقصاء عملية الدولة الحديثة في العالم الإسلامي والعربي للدين من الحيز العام إلى الحيز الخاص من خلال العلمانية الشرسة وليست المحايدة. . .مما أبرز ظاهرة الأصولية في التاريخ الإنساني المعاصر في مختلف الحضارات(١٤٦).

أن المسلمين واجهوا فرضًا مفاجئًا للحداثة عليهم بشكل متوازي مع السيطرة والاستعمار الغربي الذى فرض دول وطنية وقومية جديدة بحدود مصطنعة أدت إلى تشويه انسجام المجتمع مع واقعه السياسي والجغرافي الأمثلة: تقسيم الهند ـ تقسيم العالم العربي عشوائيًّا ـ وهلمَّ جرًّا(١٤٧)، سنحاول إجمال هذه الأسباب في نقاط محددة؛ هي:

أ ـ التشدد والغلو الديني:

يرى كثيرون أن العنف الديني هو نتيجة طبيعية لظاهرة الغلو والتطرف الديني، وأن من يحارب العنف والإرهاب، دون محاربة الغلو والتطرف الديني أو الثقافي، فلن يصل إلى نتائج حاسمة على هذا الصعيد؛ لأن خيارَ الغُلُوِّ والتطرُّفِ سيخلق المزيد من الإرهابيين، ومن يسعى إلى محاربة الإرهابيين، فعليه مواجهة أسبابه ودوافعه: الدينية، والثقافية، والسياسية، والاجتماعية(١٤٨).

من ناحية أخرى؛ تتجه التيارات الإسلامية المتشددة إلى تفصيل تصور إسلامي لا يشغل فيه القرآن ـ المصدر المركزي للإسلام ـ موقع الصدارة؛ فيلجأون إلى الأحاديث والمرويات والتفاسير التي تؤطِّرُ تصوُّرَهم المتشدد، وتُضفِي عليه شرعية دينية، ولا شكَّ أن الغلو والتشدد سِمَتَان تميزانِ غير المتبحِّرِينَ في الدين، أما علماء الدين الحقيقيون، فيَنْفُذُونَ إلى أحكامه وشرائعه من خلال مقاصده العظيمة التي هي صالح الإنسان، مطلق الإنسان، ويحضرني في هذا المقام مقولة رائعة للإمام سفيان الثوري، تُجسِّدُ هذه الفكرة؛ هي: «التَّشدُّدُ يُحْسِنُهُ أيُّ أحدٍ»(١٤٩)، من هنا تظل الحاجة ملحَّةً لأمثال هؤلاء من العلماء الذين يُعلُونَ من شأن الجانب الإنساني في التشريع.

---

(١٤٦) كارين أرمسترونج: **حقول الدم: الدين وتاريخ العنف**، ترجمة: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ٢٠١٦م، ص٤٥٥.

(١٤٧) كارين أرمسترونج: **حقول الدم: الدين وتاريخ العنف**، مرجع سابق، ص٤٦٠ ـ ٤٦١.

(١٤٨) محمد محفوظ: **العنف الديني... محاولة للفهم**، جريدة الرياض، العدد (١٥٦٠٥)، بتاريخ الأربعاء، ١٦ مارس، ٢٠١١م.

(١٤٩) المرجع السابق.

جدير بالذكر؛ أن هناك إجماعًا بين الباحثين في العلم الاجتماعي على أن التطرف الإيديولوجي ـ أيًّا كان مضمونُهُ ـ يمكن أن يؤدِّيَ إلى استخدام العنف لتحقيق أهداف سياسية؛ وهنا تكمن أهمية التحليل العلمي لظواهر التطرف الإيديولوجي والعنف، وتقتضي دراسة تلك الظواهر بصورة علمية دقيقة الإلمام بالنظريات المختلفة التي قامت بدراسة ما يمكن تسميتُهُ: «العقل التقليدي» الذي يَنْطَلِقُ من رؤية للعالم تتسم بالمحدودية والتعصب والانغلاق؛ إذ يرى العالم بمنظور خاص به لا يسع الآخرين، وهذا «العقل التقليدي» يتحول ـ تحت ظروف معينة ـ إلى: «عقل إرهابي»؛ ينظر للعنف، ويدفع إلى الإرهاب[١٥٠].

وعليه؛ فقد ذهب أحد الباحثين اللبراليين إلى أن الحركات الإسلامية السياسية ذات الفكر الأيديولوجي المتشدِّدِ تُشكِّلُ أكبر عائق للديمقراطية؛ فهي ـ من وجهة نظره ـ لا تُنتج سوى وعي زائف، ورؤية مغلقة للعالم، كما أنها غير قادرة على استيعاب النظام الدولي الحديث، أو الانتقال من الأيديولوجيا إلى السياسة؛ فهي حركات لا تُحسِنُ قراءة الوضع الدولي، وليس لها استراتيجية سياسية حقيقة؛ وعليه فهناك قوى اجتماعية عديدة ستتصدَّى لها؛ بسبب مواقفها الرِّجعيَّةِ، واندِفاعها في اتجاهٍ مضادٍّ لحركة التاريخ[١٥١].

ب ـ الاصطفائية عن الآخرين:

تتمثل هذه الاصطفائية في اعتقاد جماعةٍ ما بأفضليَّتِها عن الآخرين، وعن سائر البشر؛ مما يتَسبَّبُ في اتِّساعِ رفضِها للطبقات الاجتماعية الأخرى والجماعات الأخرى المختلفة؛ ومن ثم تتسع مساحة انعزالهم عن المجتمع، ويَنبَثِقُ العنفُ عادةً من فكرة التمييز بين البشر، ووضعهم في مراتبَ، بعضُها أعلى من بعض، تتمايز فيها بينها من ناحية الحقوق؛ لتصل إلى حدٍّ مناقشة أحقيتهم في الحياة من عدمها؛ إذ إن مَنبَعَ العنف يتمثل دائمًا في الامتياز السياسي، أو الاقتصادي، أو الثقافي، وسعي الممتازين لاحتكار القوة والسلاح؛ للإبقاء على امتيازاتهم[١٥٢].

من هنا توجد علاقة تلازُميَّةٌ بين الادعاء بامتلاك الحق المطلق ـ سواء في الدين أو غيره ـ وبين ممارسة العنف؛ فكُلَّما تماهَى الشخصُ مع فكرةِ تمثيلِهِ للحقِّ المطلق، وضلال غيره، كلما كان إقباله على استعمال العنف (بوصفه سعيًا لفرض ذلك الحق، أو الدفاع عنه) أقرب؛ وذلك بأشكال مختلفة، تبدأ من الأمر بالمعروف، والنهي عن

---

(١٥٠) السيد يسين: **التطرف الإيديولوجي والعنف السياسي**، جريدة الأهرام المصرية، بتاريخ ١٩ يونيو، ٢٠١٠م.

(١٥١) المرجع السابق.

(١٥٢) ياسين الحاج صالح: **الإسلام، الإسلاميون، والعنف**، مرجع سابق.

المنكر، وصولًا إلى استعمال السلاح، ورفع لواء الجهاد المسلح ضدَّ الكفار، أو ضد الحاكم الجائر، أو المارقين عن الدين ـ بحسب اعتقاده ـ ولا شكَّ أن اختزال المسافة الفاصلة بين تصوُّرِ امتلاك الحق وفرضه على الواقع يتناقض مع الطبيعة البشرية القائمة على الاختلاف والتنوع؛ لأن الله خلق البشر ألوانًا وقبائل ومللًا مختلفة[١٥٣].

تأسِيسًا على هذا؛ فقد أدت الاختلافات الفكرية والفقهية بين الجماعات الإسلامية المختلفة إلى حد إخراج بعضهم البعض من الإسلام، انطلاقًا من الرؤية الضيقة في تقبل الآخرين؛ حيث ترى كل مجموعة دينية (داخل الدين الواحد) أن تفسيرهم حقيقة مطلقة، وليس أمرًا نسبيًّا؛ مما يخلق مناخًا عقليًّا ونفسيًّا يُهيِّئ ويؤدِّي إلى العنف، وهذا ما يصبُّ في النهاية في تشويه صورة الدين، وضمور ملامحه الإنسانية، التي تشكل أحد أبرز سماتها على الإطلاق.

ج ـ الصراع على قضية الهوية:

يقع كثير من الإسلاميين في فخ تحويل الصراع السياسي إلى صراع ديني؛ بحُجَّة الخوف من ذوبان الأمة، وفِقدان هُويَّتِها الدينية، رغم أن الواقع التاريخي يؤكد على أن هذه القضية غير ممكنة التحقق؛ فقضية الهوية مرتبطة بالمجتمع ومؤسساته المدنية، وليست حقًّا للقوى السياسية التي تحاول احتكارَها؛ ففي الوقت الذي تتزايَدُ فيه الحاجة إلى دفع المجتمع نحو حياة سياسية مدنية بمرجعية إسلامية، تنزلق تلك التيارات إلى الاحتماء بالهوية الدينية[١٥٤]؛ فتتناسى ـ عن قصد، أو غير قصد ـ الهويَّةَ الوطنيَّةَ، وهو ما يولد صراعًا مع التيارات الأخرى داخل الوطن؛ فتتولد موجات جديدة من العنف، بالإضافة إلى انخراطها في صراعات خارجية ـ خارج الوطن ـ انطلاقًا من المفهوم الخاطئ للأممية الإسلامية.

فحين يكون الاحتماء بالهوية الدينية وحدها، تتجسد أطروحة ذوبان فكرة الوطن لدى بعض تيارات الإسلام السياسي التي لا تعترف بفكرة الوطن والدولة، وحتى إن اعترفت بها في ظرفيات معينة، فهو اعتراف مرحليٌّ آنيٌّ، لا يعبر عن نصوصهم وأدبياتهم الفكرية المؤسسة[١٥٥]، ولا شك أن تلك الأفكار تخلق مناخًا مواتيًا لدى معتنقيها للتصرُّفِ بعُنفٍ ضدَّ أصحاب الهويات الأخرى.

ثمة سببٌ يمكن طرحه لتفسير مسألة الصراع على الهوية، ويتحدد في عدم حسم مسألة العلاقة بين الدين والسياسة؛ أي: عدم التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي؛

---

(١٥٣) عبد الجليل معالي: **الإسلام السياسي والعنف: القتل في سبيل الله**، جريدة العرب، ٢٠١٣/٠١/٠٤م.

(١٥٤) موقع الإمام الشيرازي: **قراءة ورأي: كتاب الهويات القاتلة** ـ أمين معلوف، ٣ رمضان ١٤١٣هـ
www.alshirazi.com/world/book/34.htm

(١٥٥) عبد الجليل معالي: **الإسلام السياسي والعنف: القتل في سبيل الله**، مرجع سابق.

انطلاقا من مدنية الدولة، ومدنية السياسة، على أن تكون مرجعيتها إسلامية ـ كما ذكرنا سابقًا في أكثر من موضع ـ إذ يذهب الكثيرون إلى ضرورة فكِّ الاشتباك بين الدين والسياسية؛ بتقنين وتحديد الأُطُر الشرعية والقانونية التي يتحرك فيها كل منهما؛ انطلاقًا من أن القِيَمَ السياسية الإسلامية هي قيم دينية، يجب إتباعها واحترامها، غير أن آليات تطبيقاتها وعمليات الممارسة السياسة لا تحمل أيَّةَ قداسة؛ فهي فعل بشري؛ ففيها مساحات كبيرة متروكة لاجتهادات البشر ومتطلبات كل زمان ومكان، غير أن كثير من التيارات السياسية الإسلامية ما زالت تعتقد بقدسية الآليات، وتطالب بها بحذافيرها؛ ومن ثم يتأجج الصراع على الهوية داخل المجتمع.

د ـ التَّنْشِئَةُ الشائهة:

نقصد بها: أساليب تربية النشء داخل الجماعات والحركات الجهادية؛ إذ يتسم معظم مؤسسي هذه الحركات وقادتها بالقصور في تحصيل التعليم الديني والفقهي، والاعتماد على القراءة الانتقائية، وليس الكلية الشاملة للفقه الإسلامي ومقتضياته؛ من هنا تنشأ الأجيال الجديدة على التعصب الأعمى للذات وأفكارها؛ باعتبار أن ما حصلوه يشكل معرفة يقينية مكتفية، لا تقبل النقد، أو الخطأ، أو حتى الاعتراف بذلك؛ فقد تربَّوْا تربيةً لا تعرف الحوار، أو السؤال، أو التشكك، أو الجدل؛ وبالتالي فالآخَرُ ليس مطروحًا على أجندتها سوى كونه عدوًّا؛ إذ إن تلك التيارات تُربِّي النَّشْءَ وتعلمه أن رؤيتهم للدين تشكل الدين الصحيح ذاته، مستغلة جهلَهُم بالعلوم الشرعية المختلفة، وحماسَهم الدينيَّ لنصرة الإسلام من ناحية أخرى؛ فيكون التعصب هو السمة الأساسية لهؤلاء الشباب، ولا عجب في ذلك؛ إذ إن عقولهم قد تشكَّلَتْ في صور أو قوالب نمطية، تتصف بالصلابة والجمود، ومقاومة التغيير مهما تغيرت المعطيات الواقعية، إضافة إلى التعميم المبالغ فيه في إصدار الأحكام على الآخرين، رغم حقيقة وجود اختلافات وفروق فردية بين أفراد كل جماعة بشرية.

ومن ناحية أخرى؛ فهناك عدد من المبادئ الأساسية التي تعتنقها تنظيمات العنف، وتنقلها من جيل على آخر؛ **وهي**:

ـ الأصل في الحياة الحرب، لا السلم، وليس للعالم إلا ثلاثة خيارات: إسلام، أو جزية، أو قتال.

ـ أن الأصل في الكافر حِلُّ دَمِهِ، فليس مطلق الإنسان عندهم محرَّمَ الدَّمِ.

ـ تكفير الديمقراطية؛ لأنها تنطلق من حكم الشعب، لا حكم الشريعة؛ فتعطي السيادة للشعب، وتخضع الشريعة للتصويت، وهذا كُفرٌ عند أكثرهم.

ـ تكفير القوانين الوضعية؛ بل تقرير أن الوضع كفر من الأصل.

- تكفير مظاهرة الكفار؛ أيْ: مجرد عمل علاقات دبلوماسية ودية مع دول الكفر، ويصل هذا الأمر إلى حد تكفير طلب الدعم من دولة مسلمة تم تكفيرها؛ إذ يعتبرون الاستعانة بهم كُفرًا إذا كان موجهًا لهم.

- تكفير الأنظمة العربية وقياداتها.

- رفض النظام الدولي والمشاركة فيه.

- الموقف من الخلافة وطموح رجوعها بشكلها التقليدي.

- النظرة الواثقة والجازمة والقاطعة في فهم الدين، وهذا أمر يتعلق بالتكوين العلمي، كما يتعلق بالتكوين التربوي(١٥٦).

ويرى أحد الباحثين أن الفهم المهيمن للإسلام على جماعات العنف الإسلامية هو المخيال الإمبراطوري، الخاص بفتح البلدان، واحتلال الأراضي الواسعة؛ أي: هذا التطلع الإمبراطوري القائم على المزج بين الدين والقوة(١٥٧)، بغض النظر عن مسألة الدماء، ولعل الشعار الذي بات يُرَدِّدُهُ شباب تلك التيارات، رمز واضح في حمل هذا المعنى:

«فَلْيَعُدْ لِلدِّينِ مَجْدُهْ أَوْ تُرَقْ مِنَّا الدِّمَاءْ
أَوْ تُرَقْ مِنْهُمْ دِمَاءْ»(١٥٨)

فهل جاء الدين لإراقة دماء البشرية، أم من أجل سعادتها؟

أضف إلى ذلك؛ جُرأتهم على إطلاق الأحكام الكلية العامة على الآخر، فالحكم المطلق العام (في أي تجاه كان) يصادر الحقيقة، ويَمْهَدُ لعملية إقصاء الآخر وجودًا واعتبارًا، فهو نَسَقٌ يُحرِّمُ على الآخرين المشاركة في صنع الحقيقة والمعرفة، ويصادر منهم الحق في الاختلاف(١٥٩)، ويؤدي إلى حالة من الانغلاق، والانكفاء الثقافي والمعرفي، الذي بدوره يفضي إلى العديد من المشكلات والأزمات؛ ذلك لأن خيار الانغلاق من الخيارات المأزومة التي تحمل علة إخفاقها في أحشائها؛ لأنها لا تراعي متطلبات العصر، والحاجة إلى التفاعل مع منجزات الحضارة الحديثة ومكاسبها؛ لذلك كان الانغلاق الثقافي - بحُجَّةِ مقاطعة الآخر الذي تم شيطنته - يَدفَعُ بأهله وأصحابه إلى

---

(١٥٦) منصور بن تركي الهجلة: **هل داعش نبتة سلفية؟** منشور على موقع منتدى العلاقات العربية والدولية: http://fairforum.org/?p=2227، بتاريخ ١٩/ ٨/ ٢٠١٤م.

(١٥٧) ياسين الحاج صالح: **الإسلام، الإسلاميون، والعنف**، مرجع سابق.

(١٥٨) معتز عمر: **مكافحة الإرهاب في العالم الإسلامي**، مرجع سابق.

(١٥٩) سفر بن عبد الرحمٰن الحوالي: **موقف الإسلام من العنف؛ من محاضرة: المسلمون والعنف بين التهمة والحقيقة**، موقع سفر الحوالي، http://www.alhawali.com/popups/print_window.aspx?article_no=3092&type=3&expand=1

الارتماء في هوة التعصب والعنف[١٦٠].

فالنسق الثقافي الذي لا يؤمن بنسبية الحقيقة، ويتعاطى مع نفسه بوصفه مالكًا وقابضًا عليها ـ يرى نفسه عَبرَ نبذ الآخر المختلف، واتهامه بأشنع التهم، ويصادر حق الآخرين في الاختلاف في التصور والرأي والموقف، من هنا يتحول العنف من عالم الأفكار إلى عالم الواقع، «لقد حمى الله تعالى الأجساد من أن يُعتَدَى عليها من أجل الأفكار؛ فلم يُعطِ لأحدٍ الحقَّ على جسد الآخر مهما كانت فكرته»[١٦١].

كذلك تتجلى أحد مظاهر التربية الشائهة في تكريس تصور طوباوي ونموذج غير قابل للتحقق في ذهن النشء حول الدولة الإسلامية؛ إذ يسعى أصحابها ـ من منطلق إيمانهم ـ بأنها حدثت فعلًا في التاريخ على الأرض؛ لهذا يمكن إعادة إنتاجها؛ بل إن هناك عهدًا إلٰهيًّا بتحقيقها من جديد وتغلبها على العالم أجمع؛ ومن ثم يسعون لفرضها بالقوة[١٦٢].

هـ ـ إسلام التاريخ وإسقاطاته (دعوات إحياء الماضي):

تُشكِّلُ فكرة العودة بالمجتمع إلى الماضي واحدةً منَ الأفكار الأساسية التي تنطلق منها هذه التيارات؛ من خلال العودة إلى تطبيق أفكار قديمة، ظهرت في فترات عصيبة، غُيِّبَ فيها العقل، وساد فيها الجهل، وانعدمت فيها القدرة على التفكير، وترفع هذه التيارات شعار العودة إلى الشريعة، غير أنها لا تخفي نوع تلك الشريعة التي تريدها، وهو نوع لا يمت بصلة إلى روح التسامح والانفتاح والدعوة إلى عدم الإكراه التي تميز بها الإسلام وتبناها منهجًا له في معالجة مشكلات، وبالأخص ما يتعلق منها بصلته بالآخر المختلف.

في هذا السياق؛ لا يمكن تفسير ظهور مثل تلك الدعوات بالعودة إلى ما هو متعارف عليه من أسباب؛ مثل القمع والاستبداد السياسي الذي تعرضت له تلك التيارات وحسب؛ بل إلى ضعف حجتها، وعدم قدرتها على إقناع المجتمع بأنها البديل لأنظمة قائمة[١٦٣]؛ إذ إن دعوتهم إلى صبِّ الحاضر والمستقبل في قوالب الماضي هي نتاج فقه كُتِبَ وأُنتِجَ في عصور أمتنا المظلمة، يوم تراجعت مَلَكتُها عن الخلق والإبداع،

---

(١٦٠) محمد محفوظ: **ظاهرة العنف الديني... مقاربة ثقافية**، مجلة الكلمة، العدد (٤٩)، ٢٠٠٥م.

(١٦١) جودت سعيد: **لا إكراه في الدين ـ دراسات وأبحاث في الفكر الإسلامي**، دمشق، العلم والسلام للدراسات والنشر، ١٩٩٧م، ص١٣.

(١٦٢) سمير إبراهيم حسن، وسلطان محمد الهاشمي: **الإسلام بين اليوتوبيا والتاريخ**، مجلة إضافات، المجلة العربية لعلم الاجتماع، تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، العددان: (٣٣، ٣٤)، لعام: ٢٠١٦م، ص١٢٤.

(١٦٣) فاروق يوسف: **الإسلام السياسي: إما الشريعة وإما العنف**، منشور على موقع مركز آفاق للدراسات والبحوث، بتاريخ ٤/ ٢/ ٢٠١٣م.

واكتفت بتقديس النصوص، فقَنِعَتْ بنسج المتونِ على الشروح، والشروح على الحواشي، والحواشي على الهوامش، وأغلقت باب الاجتهاد؛ على اعتبار أنه ليس في الامكان أبدع مما كان»[١٦٤].

لا شك أن مثل هذه العقلية قد أسهمت بشكل كبير فيما وصلنا إليه من تخلف حضاري عن عالم اليوم؛ فلا زلنا قابعين في كهف الماضي، نتعبَّدُ في محرابه، تُخايِلُنا أشباحه، كما يحاول بعض ذوي العقليات الجامدة والمناهج الحرفية إقناعَنا بأن الماضي بكل ما دار فيه يصلح لكي يكون مرجعيَّتَنا في الحاضر، في الوقت الذي ينشغل فيه العالم بالمستقبل[١٦٥]، وتصوراته، وإمكانيات التأثير والفعالية فيما هو آت، وتأسيس ما يلزم لذلك من علوم تُسمَّى: «المستقبليات»؛ وهي علوم لم نُعِرْها أدنى اهتمام في عالمنا العربي والإسلامي حتى اليوم، بل وفي المقابل؛ أمعنت غالبية القوى الإسلامية في غلق باب الاجتهاد، وشن حرب ضد كل من يطالب بذلك.

و ـ القراءة الخاطئة للواقع والاندفاع العاطفي نحو التغيير بالقوة:

نعني بذلك: أن كثير من الإسلاميين يعتقدون أن بإمكانهم فرضَ نموذَجِهم على المجتمع بالقوة، وأنه بمرور الوقت سيتقبل أفراد المجتمع ذلك، وينصاعون له طواعية، وهذه قراءة خاطئة للواقع، لا تتسم بأيِّ موقف عقلانيٍّ؛ بل تنطلق من اندفاع عاطفي غير مدروس، وهذا ما سيؤدي حتمًا إلى الفشل والعنف إزاء أيَّةِ محاولة لتطبيق هذا النموذج بتلك الكيفية.

وفي هذا السياق يرى أحد الباحثين أنه لا بد من فقه الواقع، إن أردنا حقًّا نصرة الإسلام؛ وذلك بمعرفة واقع الأمة، ومدى استعداد الناس لحكم الشريعة الإسلامية، ويشير واقع الأمة الحالي إلى أن المسلمين ـ في عمومهم ـ يريدون أن يعيشوا بأمان، يريدون حياة كريمة لأولادهم، تتمثل في تعليم جيد، وخِدْمات صحية جيِّدةٍ، ومستوَى معيشةٍ جيِّدٍ ووضع اقتصادي معقول، في المقابل لا يريد الناس وليس لديهم استعداد للعيش تحت حكم جماعة تَقصِفُها عشرات الدول برًّا وبحرًا وجوًّا، فيحاصرون ويموتون جوعًا ومرضًا، وتتعطل حياتهم التعليمية، والصحية، وكل مجالات الحياة العادية؛ ذلك الوضع لن تصبر عليه الأمة، وإن سكتت فتره لخوفها[١٦٦].

ويشكل القفز على هذه المعطيات ـ كما يرى الباحث ـ عائقًا من عوائق تطبيق الشريعة في هذا العصر؛ فالقفز فوق كل ذلك ليس إلا حماسة عاطفية غير مدروسة

(١٦٤) محمد عمارة: **تيارات الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٦.

(١٦٥) السيد يسين: **أشباح الماضي وآفاق المستقبل**، جريدة الأهرام المصرية، ٢٥ فبراير، ٢٠١٠م.

(١٦٦) علي القاضي: **لا تكفي العاطفه لإقامة الشريعة**، مقال منشور على موقع الدرر الشامية، بتاريخ ٢٥ أغسطس، ٢٠١٦م.

العواقب، لا تثمر غير سفك دماء المسلمين، وخراب بلدانهم، وتشويه الإسلام، كما أنها عاطفة غير مقتفية سُنَنَ الله في التغيير والبناء، فإقامة الشريعة وتحكيمها واجب يسقط بالعجز، أو يطبق منها ما أمكن عند القدرة طالما عجزنا عنها كلها، فالعجز مسقط لكل واجب، قال الإمام ابن القيم: «ومن قواعد الشرع الكلية: أنه لا واجب مع عجز، ولا حرام مع ضرورة»(١٦٧).

ويضيف الباحث قائلًا: «فإن قال أحدهم: لسنا عَجَزَةً؛ فلنا قدرة على تحقيق شيء وإن تسبب في أضرارًا كبيرة، لكننا عملنا ما بوسعنا، قلنا: لا يعتبر عند أئمة الإسلام مستطيعًا استطاعة شرعية مَن قَدَرَ على فِعلِ بعض الواجبات مع مشقة هائلة أو أضرار فادحة؛ فلا يجب عليه فعل الواجب إن أدى إلى هذه المفاسد؛ قال شيخ الاسلام ابن تيمية: «فالشرع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية، إلى مجرد إمكان الفعل؛ بل ينظر إلى لوازم ذلك، فإذا كان الفعل ممكنًا مع المفسدة الراجحة، لم تكن هذه استطاعة شرعية» [منهاج السُّنَّة النبوية: ٣/٤٩]، وقال أيضًا: «والاستطاعة في الشرع: هي ما لا يحصل معه للمكلَّفِ ضررٌ راجحٌ» [مجموع الفتاوى ١٤/١٠٣]»(١٦٨).

ويؤكد ابن تيمية على أن من قدر على فعل الواجب بمشقة شديدة وأضرار كبيرة بنفسه، فهو عاجز؛ لا يلزمه فعل هذا الواجب، فكيف لو أضر نفسه والأمة والدين؟! ومن ثم: فعلينا أن نأخذ من الواجب ما يناسب الواقع، والإسلام لا يأمر بما لا يمكن فعله في الواقع؛ قال الامام ابن القيم: «فالواجب شيء، والواقع شيء، والفقيه مَن يطبِّقُ بين الواقع والواجب، ويُنفِّذُ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم» [إعلام الموقعين: ٤/١٦٩]»(١٦٩).

من هذا المنطلق تتأكد حقيقة أن التغيير يجب أن ينطلق من قراءة سليمة وعقلانية ومعمقة للواقع، تخاطب متطلباته الحقيقية، وتلبي احتياجاته الأكثر إلحاحًا، وتتسير بشكل متدرج ومقبول من غالبية أفراد المجتمع؛ ذلك هو التغيير الحضاري الذي ينبثق من قناعات المجتمع، ولا يُفرَض عليه بالقوة؛ التي ستؤدي حتمًا إلى مزيد من العنف، وإراقة الدماء.

ز ـ العوامل الخارجية:

لا شك أن القوى الدولية ليست بريئة تمامًا من العنف الواقع في العالم العربي والإسلامي؛ فصعود بعض تيارات العنف لم يكن بمنأىً عن أعين عدد من القوى الدولية؛ التي قامت بتدريبها، وإمدادها بالمال والسلاح؛ لتحقيق مصالح سياسية في

---

(١٦٧) المرجع السابق، وانظر: **أعلام الموقعين**، ٢/١٧.

(١٦٨) المرجع السابق.

(١٦٩) المرجع السابق.

وقت معين[١٧٠]، كذلك تسببت السياسات الغربية تجاه العالم الاسلامي واختلال المعايير والكيل بمكيالين ضد المسلمين ـ بخاصة فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية، ودعم العالم الغربي للديكتاتوريات في المنطقة العربية ـ: تسبب كل ذلك في بروز ظاهرة العنف في العقود الأخيرة.

خلاصة:

انتهينا في هذا المبحث إلى رصد ظاهرة العنف، وأسبابها، ودوافعها، ومناقشة الحجج الدينية والدوافع السياسية المحيطة، وقد خلصنا إلى عدد من النتائج، **هي**:

ـ هناك حالة من الالتباس الشديد تكتنف تعريف مفهوم العنف؛ فأيُّ الأفعال يمكن أن نعتبره عنفًا مشروعًا، وأيُّها يمكن اعتباره عنفًا غير مشروع ومُجرَّم؟ إذ إن التعريف يبقى خاضعًا للمعايير الذاتية.

ـ إن العنف ظاهرة بشرية وعالمية؛ فلا تخلو حضارة أو ديانة من بعض مظاهره، وبالتالي فهو ليس مقتصرًا على التاريخ الإسلامي فحسب، وإنما تتوقف درجة قوته على مدى توفُّر الظروف المواتية لنموِّهِ وتفاعله مع واقع مؤجِج للعنف وغير قادر على امتصاصه، ومن ثم كانت المجتمعات الاستيعابية هي الأكثر قدرة على استيعاب العنف داخل العملية السياسية، بما يصب في النهاية في عافية الكيان أو المجتمع؛ من هنا كانت الحاجة إلى وجود نظرية سياسية إسلامية.

ـ إن العنف ظاهرة مركبة متعددة الأسباب والمتغيرات، لا يمكن تفسيرها بمتغير أو عامل واحد؛ إذ إن هناك مجموعةً من العوامل تتفاعل وتتداخل مع بعضها البعض؛ لتفجر أعمال العنف، ويختلف التأثير النسبي لهذه العوامل من مكان إلى آخر؛ باختلاف المعطيات الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، إلا أنه من الممكن الحديث عن عامل أو عوامل جوهرية مركزية، تؤدي إلى العنف، وأخرى هامشية ثانوية.

ـ إن العنف ـ كما يرى علماء النفس ـ هو جزء من تركيبة الإنسان الفطرية؛ فالإشكالية ليست في وجوده بل في سبل تصريفه سلميًّا، ومن هنا يجب أن ترتكز إجراءات معالجته على إيجاد قنوات لتصريف شحنات العنف لدى الإنسان، ويأتي على رأس هذه القنوات، بناء روح المشاركة بين المواطنين، والقبول بقضايا الحريات، والتعددية السياسية والثقافية والدينية، وترسيخ مبدأ سيادة القانون وديمقراطية الإدارة، وتَبَنِّي ثقافة إدارة الصراع والاختلاف بشكل سياسي سلمي، واحترام الهويات الدينية والفكرية داخل المجتمع؛ سعيًا نحو دمجها واستيعابها داخله.

---

(١٧٠) للمزيد في هذا الشأن راجع: **العنف والإرهاب، رؤية غربية أوروبية**، مرجع سابق.

- كلما كانت التيارات الإسلامية متشددة وضيقة في تفسيراتها الدينية أو تراثية تاريخية، كلما أدى إلى ذلك إلى خلق شخصية دينية منغلقة قابلة لتَبَنِّي العنف؛ لأن مثل هذه الشخصية عادة ما تعيش في حالة اغتراب مع مجتمعاتها؛ بل ومع العالم كله، فيكون العنف هو الخيار المتاح أمامهم لفرض رؤاهم بالقوة، كذلك فإن مثل هذه التفسيرات الضيقة تدفعهم إلى نقل معارك الماضي بحذافيرها للحاضر؛ فيقومون بإحياء صراعات الماضي مع فرق أخرى؛ مثل الصوفية وغيرهم، الأمر الذي يوسع من دائرة تأجيج العنف.

- أضف إلى ذلك عدم اعتراف التيارات السياسية الإسلامية التقليدية - سواء السُّنِّية أو الشيعية منها - بالدولة الوطنية والمواطنة؛ إذ تَتَبَنَّى فِكرًا دِينيًّا عابرًا للوطنية، ذا صبغة عالمية، من شأنه أن يقوِّضَ عمليات الاندماج المجتمعي؛ إذ يجد الفرد المنتمي إلى هذا الفكر نفسه حائرًا بين هويته الوطنية، وهويته الدينية المذهبية، فيختار الأخيرة، ويأتمر بأوامرَ من خارج الوطن، وهو ما يعد خيانة وطنية؛ وفقًا للتوصيف السياسي الحديث؛ وعليه يصبح المجتمع عرضة لأزمات سياسية مصحوبة بعنف، ولا نمل من تكرار حقيقة أن: الانسداد الفقهي الاجتهادي الشرعي، وعدم تأطير الحراك الاجتماعي السياسي - يشكل أحد أسباب تكريس هذه الحالة؛ ومن ثم: فحلُّ هذه الإشكالية يتمثل في الشروع في إنتاج اجتهادٍ فقهيٍّ جديد، يُعلِي من قيمة الوطنية والمواطنة، ويضعها في موضعها الصحيح على سلم الأولويات.

- تشكل مسألة التربية - تربية النشء - واحدة من المسائل المركزية؛ التي ينبغي التركيز عليها في مواجهة العنف على المدى الطويل، فالتربية على مبادئ قَبول الآخر، والتعددية الفكرية والثقافية والدينية - تشكل ضمانة لاجتثاث العنف من منابعه الأولى؛ لأن ذلك النمط من التربية يقوم على مبدأ عدم امتلاك الحق المطلق، ونقد ثنائية تقسيم العالم بين الكفر والإيمان.

- إن هناك حقيقة كبرى تتجسد في أن العنف السياسي لم يُفْضِ إلى نتائج إيجابية؛ بل وعلى العكس قد أدى طوال التاريخ الإسلامي، إما إلى عنف مضادٍّ، أو إلى إسقاط الأنظمة؛ لتأتي أنظمةٌ جديدة أكثر سلطوية واستبدادًا من سابقتها؛ بل وكثيرًا ما اتخذت الأنظمة الاستبدادية العنف الموجه ضدها ذريعةً لتبرير استبدادها، وتثبيت أركان حكمها، وتقييد الحريات؛ بحجة محاربة الإرهاب، وإذا كان ديننا الإسلامي يدعونا إلى النظر في المآلات، وما تُفضِي إليه الأعمال من نتائج في الواقع، أليس في ذلك مدعاة لتلك التيارات المتشددة إلى إعادة النظر في منطلقاتها الأيديولوجية واستراتيجيتها لتغيير المجتمع؟ ومن ثم إمكانية تَبنِّي وسائل وآليات سلمية؛ لإحداث هذا التغيير؛ مثل تَبَنِّي العصيان المدني، والمقاومة المدنية، وغيرها من الوسائل.

ـ إنه لا بد من وجود مؤسسات دينية مستقلة ومحايدة ومعبرة عن الأمة أو هيئات تقدم اجتهادًا جماعيًّا يقدم قراءة شاملة لهذا الدين، دون ترك المجمل الإسلامي لتختار منه كل جماعة أو تيار ما تريد، ثم تصدره للآخرين على اعتبار أنه الدين، لقد صار بإمكان كل فريق أن يدعم موقفه الراهن بالاستناد إلى واقعة تاريخية أو رأي فقهي لفقيه أو أكثر، وهو ما جعل وضع تصور إسلامي محدد وموحد مسألةً بالغةَ الصعوبةِ والأهميَّةِ، وهذا لن يَتَثَنَّى إلا في جوٍّ من الحرية السياسية بعيدًا عن هيمنة الدولة السلطوية، التي تريد اختطاف الدين على نحو تفسير معين له.

ـ تمثل قضية حياد المؤسسات الدينية ـ والتي تشمل دور الإفتاء والمشايخ والمساجد والخطباء والمفتين لدى السُّنَّة، والمراجع لدى الشيعة ـ: أهمية كبرى في سياق محاربة ظاهرة العنف بشكل عامٍّ، وليس المقصود هنا منعَ المؤسسات الدينية من التفاعل السياسي مع القضايا المجتمعية؛ بل ما نقصده أنها تملك الحقَّ المطلقَ في دعم القيم السياسية الدينية؛ كالشورى وغيرها، ومن ثم وجب عليها أن تكون حيادية في تبيان آرائها حول آليات ممارسة هذه القيم؛ لِيتأكَّدَ الجميعُ أن التفسيرات والسياسات والآليات والمواقف الناتجة والمتفاعلة مع هذه القيم تُستمَدُّ من اجتهادات المسلمين كبشر، ومن ثم وجب على هذه المؤسسات التزام الحياد، وبيان بشرية آرائها، وقابليتها للصواب والخطأ.

ـ يشكل تجاهل البعد الإنساني في التشريع الإسلامي أحدَ النواقص التي وقع فيها فقهاء العنف والتشدد، متجاهِلِينَ حقيقة أن الإسلام قد جاء لخير البشرية جمعاء، ورحمة للعالمين، كما تؤكد وثيقته الأساسية ـ القرآن الكريم ـ ومن ثم وجب على الفقهاء مراعاة أحكام الظرف الإنساني وتقلباته، كما تكمن الحاجة إلى فقهٍ متطوِّرٍ ومواكبٍ لمتغيرات العصر؛ فلا شك أن الأطر الحركية الضيقة التي تُحصِّن بعض التيارات الإسلامية وأتباعُها بداخلها تشكل أحد أسبابِ العنف؛ إذ إن هذه الأطر تبقى عاجزة عن تلبية متطلبات الواقع المتغير، فيكون مصيرها الفشل، والاصطدام بالمجتمع، ومحاولة تطبيق الأفكار بالقوة.

ـ تبقى إشكالية الخوف من شبهة انحراف المجتمعات المسلمة أحدَ محرِّكات العنف السياسي لدى جماعات التشدد، ومفاد هذه الإشكالية أن بعض الإسلاميين يعتقدون أن المجتمعات الإسلامية قد تنزلق نحو الانحراف إذا تُركت واختيارها الحر، مثل هذا الاعتقاد يدفع هؤلاء الإسلاميين إلى محاولة فرض الدين بالقوة على المجتمع؛ أي: القيام بدور الوصيِّ على الأمة، وإن استدعَى ذلك عنفًا مرحليًّا بحسب زعمهم، من هنا كانت الحاجة إلى ردِّ الاعتبار للأمة والمجتمع والإيمان بأن من يقود ويحمي الدين هو المجتمع نفسه؛ فهو الأقدر على إدارة اللعبة السياسية، والتي ظلت حِكرًا

لأزمنة طويلة على أنظمة سلطوية قمعية، أو أحزاب سياسية دخلت السياسة باسم الدين، بينما المستهدف الأساسي من العملية السياسية هو المجتمع الذي تم إقصاؤه تمامًا، سواء باسم النظام الذي يدَّعي أنه يمثله، أو باسم الأحزاب والتيارات الدينية التي تَدَّعي هي الأخرى أنها المتحدث باسمه.

ـ تُسهِم هذه العواملُ السابقةُ بِنِسَبٍ متفاوتة في تبلور ظاهرة العنف السياسي، غير أن هناك تساؤلاتٍ لا تزال بحاجة إلى تفسير؛ مثل: لماذا تزايدت هذه الظاهرة، واستشرت بشكل كبير في الآونة الأخيرة بالذات؟ فلَطالما كانت العوامل المؤدية إلى العنف موجودة طوال الوقت، ومع ذلك كانت تلك الظاهرة أقل بكثير مما هي عليه الآن، وكان يتم احتواؤها بشكل ما، فما العاملُ الرئيسُ والمتغير الجديد الذي دفع بتلك الظاهرة إلى حدها الأقصى؛ لتصبح بهذه القوة وتلك الشراسة؟

ـ يعتقد البعض أن الفراغ السياسيَّ الحاصل في البلاد العربية يشكل أحد المتغيرات الجديدة التي تجيب على هذا السؤال؛ فقد أتاح هذا الفراغ إمكانية كبيرة لظهور حركات العنف في ظل تكالب القوى الاستعمارية على المنطقة، وتلاعبها بملف الطوائف والانقسامات المذهبية في المنطقة، أضف إلى ذلك تراجع ثورات الربيع العربي، وصعود الثورات المضادة إلى سدة الحكم في أكثر من بلد.

ـ تشير تجارب الربيع العربي إلى أن مبدأ التشاركية السياسية كان ولا زال يشكل الحل الأكثر نجاعة في مراحل التغيير الحضاري، فمن خلال هذا المبدأ تتقلص مناخات التأزم والصراع كما حدث بالتجربة التونسية، ولعل تجربة جماعة الإخوان المسلمين في مصر بعد الثورة جديرة بالتأمل في هذا الشأن؛ إذِ اعتقدت الجماعة أن مجرَّدَ حصولها على الأغلبية عبر صناديق الاقتراع هو جواز مرور بأن تدير الوطن منفردةً؛ وعليه فقد أهملت الدعوات المنادية بإشراك الجميع في إدارة نظام الحكم؛ وهذا ما أجج الصراع السياسي بين مكونات المجتمع وأعطَى الذريعةَ لقُوًى كثيرة، بغضِّ النظر عن نياتها لإسقاط التجربة؛ ومن ثم الدعوة إلى الشروع في تجربة جديدة، فبدأت دورة جديدة من العنف بين مؤيِّدٍ ومعارضٍ لتلك الإجراءات.

ـ في هذا السياق يعتقد البعض خطأً أن الثورات المضادة ستَخلُقُ حالة من الاستقرار بعودة تلك البلدان لسابق عهدها قبل انطلاق الثورات، لكن ما حَدَثَ هو انخراط تلك البلدان في دورة جديدة من العنف أكثر شراسة من ذي قبل ـ بغض النظر عن المسؤول عن هذا العنف ـ وهو ما جعل تلك البلدان مُناخًا مُهَيَّئًا لحدوث انتفاضات وثورات مستقبلية، ربما تكون مصحوبة بعنف جديد، وهو الطرح الذي يعززه حقيقة هشاشة الأنظمة التي تأسست بعد الثورات المضادة، وتآكل شرعيتها بمرور الوقت مع اضمحلال انجازها التنموي.

ـ إذا كان الواقع كذلك، فما الحل وما المخرج من هذا الواقع المرير؟ ومن تلك الحلقة المفرغة التي تنقسم بمرور الوقت لحلقات أكثر شراسة، وكأنها قنبلة عنقودية ومتوالية انشطارية انفجرت في وجه الأمة؟ الحل ينطلق من الاعتراف بحقيقة أن العنف جزء من تركيبة الإنسان، فالمشكلة ليست في وُجودِهِ؛ بل في سُبُلِ تفريغِهِ بشكل سلمي، فالمؤكد أنه سيستمر إذا تم كَبْتُهُ بالقوة، واعتماد الحل الأمني خيارًا وحيدًا لمجابهته؛ وعليه يجب التحرك في عدَّةِ مستوياتٍ، فعلى المستوى السياسي، يجب العمل على إنهاء الاستبداد السياسي وعنف الدولة غير المشروع، ودعم التعددية والمشاركة الشعبية، وإنفاذ مبادئ الحقوق، والحريات، والعدالة الاجتماعية، والمواطنة، وعلى المستوى الديني، يجب التصدِّي للفكر التقليدي الإقصائي الرافض والمكفِّرِ للآخَرِ، والذي يعمل بمنطق «أنت ضدي؛ فأنت ضد الله»، والشروع في إثراء منهج ومنظومة فكر اجتهادي منفتح على الآخر من شأنه أن يُسهِم في بناء الحضارة الإنسانية؛ باعتبار أن الدين جاء لخير الإنسانية جمعاء، وعلى المستوى الثقافي، يجب التصدِّي لثقافة العنف؛ وبخاصة التي يتم الترويج لها عبر وسائل الإعلام؛ ومن ثم إشاعة ثقافة التسامح واعتماد الخيارات السلمية في إدارة الاختلافات، وعلى المستوى الدولي يجب الدفع نحو الشروع في إرساء نظام عالمي جديد أكثر عدلًا، وأكثر فعالية في إدارة الصراعات السياسية وإنهائها بشكل سلمي.

ـ أخيرًا؛ تذهب تلك الدراسة ـ اتِّساقًا مع ما تطرحه من أفكار بشأن العلاقة بين الإسلام والسياسة ـ إلى أن عدم وجود نظرية سياسية يشكل أحد الأسباب الرئيسية لتفشِّي ظاهرة العنف في المجتمعات الإسلامية؛ ولذا فإن وجود مثل هذه النظرية يُشكِّلُ ضمانةً لاستيعاب هذه الظاهرة في إطار العملية السياسية، التي تقوم علي أسس سليمة؛ مثلِ تداوُلِ السلطة سلميًّا، والاحتكام للإرادة الشعبية في اختيار من يحكمها، وتمثيل كافة الطوائف والتيارات في العملية السياسية، وضمان الحقوق والحريات، وهذا ما يساعد على تقدُّمِ الأُمَّةِ، وتحقيق العدالة الاجتماعية، كما يمكن أن يصب ذلك على المدى الطويل في اتجاه تغيير موازين القوى الدولية ـ إذا ما نهضت الأمة ـ لصالح العالم العربي والإسلامي، والتي كثيرًا ما انحازت ضد الحقوق العربية والإسلامية؛ وبخاصة فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية، وتثبيت الأنظمة الديكتاتورية ضد إرادة الشعوب، وهو ما شكَّلَ أحدَ عوامل تفشي العنف داخل تلك المجتمعات؛ بل وخارجها؛ انتقامًا من سياسات تلك القوى تجاه المسلمين.

مبحث ختامي

تجليات الواقع السياسي الإسلامي المعاصر وآفاق المستقبل

حاولنا في هذا الباب إلقاء الضوء على أبرز التحديات التي تواجه عملية صياغة مشروع نظرية سياسية إسلامية (حية/ متطورة)؛ مثل هذه التحديات يتعين على كل التيارات السياسية الإسلامية أن تحدِّدَ موقفها الفقهي بشأنها، وأن تدير حول هذه القضايا حراكًا فكريًّا واسعًا بين أبنائها بما يعيد الفروض الكفائية ـ القضايا العامة ـ إلى مركزيتها في التصور الإسلامي، وبالقلب منها الفقه السياسي.

حاولت الدراسة قدر الإمكان إعمالَ منهج الدراسات البَيْنِيَّة في العلوم الاجتماعية، التي من شأنها أن تقدم تحليلاتٍ ورُؤًى أكثرَ شموليَّةً لأيَّةِ ظاهرة إنسانية؛ ومن ثم جرت محاولة تحليل مسيرة التجربة السياسية للمسلمين، وكذلك تحليل تفاعل النص الإلٰهي والفقه البشري مع الواقع ومحركاته، وما يمكن أن ينتج عنه من أشكال وصور للحراك السياسي مستقبلًا؛ فالانحياز الوحيد لهذه الدراسة هو لمستقبل الإنسان ـ المبنيِّ على الاجتهاد الشرعيِّ ـ الذي نأمَلُ أن يكون مُشرِقًا، وهو أمل غير قابل للتحقق دون تخطيط علمي مسبق يستهدف رسم مسارات لنهضة هذه الأمة؛ لتكون بمثابة أُطُر وسيناريوهات للانطلاق نحو المستقبل.

كذلك طرحت الدراسة عددًا من التساؤلات والتحديات الفقهية التي تواجه المسيرة السياسية للأمة، في محاولة للاشتباك معها؛ من منطلق أن مواجهة تلك التحديات يُسهِم في الدفع نحو دراسات أكثر عمقًا لتأطير وتقنين العلاقة بين الإسلام؛ عقيدةً وشريعةً، وبين السياسة؛ ممارسةً بشريَّةً؛ ومن ثم إمكانية تأطير نظرية سياسية إسلامية تمثل قاعدة انطلاق حضاري جديد لهذه الأمة؛ فالواقع الإسلامي بحاجة يقينية لمثل هذه النظرية السياسية؛ انطلاقًا من حقيقة أنه لا يوجد كيان إنساني إلا وهو بحاجة لنظرية سياسية تحدد السلطات والمؤسسات داخله، وتضبط العلاقة بين الحاكم والمحكومين، وتُعبِّرُ عن رغبات وطموحات المجتمع وقناعاته، وتعكس ضميره الجمعي، وإلا دخل المجتمع في حالة من الفوضى، وتحول إلى غابة من الصراعات، ومن ناحية أخرى: فالتحديات السياسية الكبيرة وتَعقُّد مفردات الواقع الإسلامي المعاصر ـ تؤكِّدُ على أننا بحاجة يقينية

إلى تلك النظرية، شريطة أن تكون نابعة من قيم الإسلام ومبادئه، وقادرة على استيعاب متغيرات الواقع ومستجداته.

● **محاور المبحث:**

أولًا: نتائج واستخلاصات الدراسة.

ثانيًا: مسارات المستقبل: (نحو مشروع نظرية سياسية من منظور إسلامي).

أولًا: نتائج واستخلاصات الدراسة:

بشكل عام يمكن تلخيص أبرز ما توصلت إليه الدراسة من ملاحظات في النقاط التالية:

● تتجسد إشكالية التيارات السياسية التقليدية ـ شيعيَّةً كانت أو سُنِّيَّة ـ فيما تطرحه من تصورات لنظام الحكم، تبدو أقرب إلى نموذج الدولة الدينية الثيوقراطية؛ إذ ترى تلك التيارات في نفسها الممثل الوحيد للدين، وأن ما تقدمه من تفسير هو التفسير الصحيح وما دونه باطل؛ لذا تنظر للآخر باعتباره كافرًا، وفق هذا الطرح تتضائل إمكانية الاعتراف بقبول التعددية السياسية، أو إمكانية خلق أرضية مشتركة للتعايش مع الآخرين المختلفين دينيًّا وفكريًّا، وفي هذا الصدد يمكن القول: إن نظرية: «ولاية الفقيه» المطلقة في نسختها الخُمَينِيَّة تتشابه كثيرًا مع مفهوم الحاكمية لدى بعض التيارات الحرفية التقليدية؛ فكلاهما يقود في مُنتَجِهِ الأخير إلى دولة دينية، يحتكر فيها رجال الدين تفسير وتأويل النص الديني، وسُبُلَ إنزالِهِ على الواقع، ومن ثم فكل رؤية تتعارض معهم يتم التعامل معها باعتبارها خارج دائرة الإيمان.

● ذهبت الدراسة إلى أنه لن يتسنى بلورة نظرية سياسية إسلامية حية ومتطورة دون تفعيل ثقافة الاجتهاد والتجديد الفقهي السياسي؛ إذ لا يُتصوَّرُ تأطيرُ مثل هذه النظرية وبلورتها اعتمادًا على اجتهادات وتفاسير فقهية تاريخية، وتَبَنِّي آليات الماضي التراثية التي تنتمي إلى عصور قد خلت، حتى أصبح فقهاء العصر الحالي مجرَّدَ حُرَّاس على أبواب التراث، يمنعون أيَّةَ محاولة اجتهادية حقيقية من الاقتراب؛ من هنا تأتي الأهمية القصوى والضرورة المُلِحَّةُ لتفعيل ثقافة الاجتهاد والتجديد في عصر تزايدت متطلباته بوتيرة متسارعة، واستَجَدَّ عليه الكثير من الأمور، وتفاقمتِ الإشكالياتُ التي تنتظر حسمًا من مؤسسات الفقه والاجتهاد؛ إذ إنَّ تركَها دون حسم من شأنه أن يُدخل المجتمع في حيرة فكرية وصراع عقديٍّ، فينتظر من هذه النظرية المرجوة الإجابة على قضايا ومسائل كثيرة؛ كالدولةِ الوطنية، والمواطنة، والشورى، وتداول السلطة، والمعارضة، وكيفية الانخراط في النظام العالمي، وغيرها.

● لا يزال مفهوم السيادة والشرعية السياسية بحاجة إلى بحث دقيق، يعوض حالة

التهميش الواسعة التي تعرض لها على المستوى الإسلامي أو الإنساني بصفة عامة ـ فلم يتم الاهتمامُ به إلا في القرنين الأخيرين؛ كما سبق تقريره ـ تمهيدًا لتقنينه بشكل صارم، وبناء نَسَقٍ قياسي له؛ كخطوة مهمَّة نحوَ بناء نظرية سياسية جديدة، وهناك قاعدة ذهبية يجب أن يتم تدارسها جيِّدًا بهذا الشأن، تتعلق بأن الإسلام سيبقى مرتبطًا بالأساس بالمجتمع وليس بالدولة؛ فالأمة هي من تضفي الشرعية السياسية على من تشاء وتنزعها ممن تشاء، دون تركها لحاكم مستبد، أو متغلب، أو إسنادِها إلى مفاهيم دينية، يستحيل معها ممارسة هذه السيادة على أرض الواقع؛ وعليه سيكون اختيار الأمة للنظام الحاكم انعكاسًا لتوجُّهاتِها وقناعاتها التي هي بالأساس ذات بُعدٍ دينيٍّ عميقٍ؛ من هنا أصبح الحصول على الشرعية السياسية من خلال سيادة الأمة هو السبيلَ إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

● ألقت الدراسة الضوءَ على حقوق الإنسان في الإسلام، وعلى الجدل الدائر بين التيارات السياسية الإسلامية حول عدد من القضايا الخلافية المتصلة بها، وتوصلت إلى أن الإيمان بهذه الحقوق وإدخالها إلى حيز التطبيق من شأنه أن يُقيِّدَ الأنظمةَ الفاسدة والحكام المستبدين، ولهذا السبب أهملها الفقهاء ـ خوفًا من هؤلاء الحكام أو استرضاءً ونفاقًا لهم ـ مما كان حائلًا ومانعًا أمام تطوير هذه الحقوق في شكل نظرية متطورة ومقننة، وهو ما يتطلب إعادة الاهتمام بها؛ لتأخذ حجمها الطبيعي، ليس فقط لأن العالم اهتم بها، بل لأن جوهرها من صميم أحكام ومقاصد شريعتنا، وهو ما يتطلب مزيدًا من الدراسة، والبحث الشرعي، والعلمي، والقانوني؛ سعيًا نحو تأطيرها وتقنينها في إطار رؤية متكاملة.

● ذهبت الدراسة إلى أن ثمة علاقةً وثيقةً بين عدم وجود نظرية سياسية إسلامية مقننة ومؤطرة بشكل واضح لتدير النشاط والحراك السياسي، وبين استشراء ظاهرة العنف السياسي في التاريخ الإسلامي والممتد إلى يومنا هذا، مُتَسَبِّبًا في إهدار طاقات ودماء الأمة، وتعد داعش والقاعدة وغيرها من صراعات العنف الطائفية والإثنية ـ أحد أبرز تجلياته في لحظتنا الراهنة، ولا شك أن عملية بناء أيَّةِ نظرية في هذا السياق ستكون مطالَبة بمعالجة أسباب هذا العنف، وابتكار طريقة سياسية لانتقال وتداول السلطة سلميًّا، وكفالة حقِّ الاعتقاد، والتعبير، وحفظ حقوق الأغلبية والأقلية على السواء، في إطار طرح شامل لمفهوم المواطنة، بما يَعنِي مشاركةَ الجميع في المسؤولية؛ فلا يمكن الحديث عن إمكانية تأطير نظرية سياسية إسلامية (حية/ متطورة)، دون دراسة هذا العنف السياسي؛ في محاولة لتفكيكه، وإلقاء الضوء على أسبابه وجذوره، وأبعاده الدينية؛ والسياسية، والاجتماعية؛ ثم اقتراح سبل مواجهته بشكل جذري؛ لتهيئة المجتمع لصياغةِ وتطبيق هذه النظرية التي سيكون على عاتقها تبعة

استيعاب الصراعات بين القوى المجتمعية المختلفة في إطار العملية السياسية، دون أن تتجه نحو العنف.

كما تبيَّن لنا أن العنف ظاهرة بشرية وعالمية؛ فلا تخلو حضارة أو ديانة من بعض مظاهره؛ وبالتالي فهو ليس مقتَصِرًا على التاريخ الإسلامي فحسب؛ إن العنف ظاهرة مركَّبة متعددة الأسباب والمتغيرات، ويجب الاعتراف بأنه جزء من تركيبة الإنسان، فالمشكلة ليس في وجوده؛ بل في سبل تفريغِهِ بشكل سلمي؛ فالمؤكَّدُ أنه سيستمر إذا تم كَبتُهُ بالقوة، واعتماد الحل الأمني خيارًا وحيدًا لمجابهته، وعليه يجب التحرك في مستويات عدة:

فعلى المستوى السياسي؛ تقع أهمية العمل على إنهاء الاستبداد السياسي وعنف الدولة غير المشروع، ودعم التعددية والمشاركة الشعبية، وإنفاذ مبادئ الحقوق، والحريات، والعدالة الاجتماعية، والمواطنة.

وعلى المستوى الديني؛ تقع أهمية التصدي للفكر التقليدي الإقصائي الرافض والمكفر للآخر والذي يعمل بمنطق: «أنت ضِدِّي؛ فأنت ضد الله»، ومن ثم وجب الشروع في إرساء منظومة فكرية اجتهادية منفتحة على الآخر، تُسهِم في بناء الحضارة الإنسانية؛ لأن الدين جاء لخير الإنسانية جمعاء.

وعلى المستوى الثقافي؛ تقع أهمية التصدي لثقافة العنف التي يتم الترويج لها عبر وسائل الإعلام، واستبدال إشاعة ثقافة التسامح واعتماد الخيارات السلمية في إدارة الاختلافات بها.

وعلى المستوى الدولي؛ تقع أهمية الدفع نحو الشروع في إرساء نظام عالمي جديد، أكثر عدلًا، وأكثر فعالية في إدارة الصراعات السياسية، وإنهائها بشكل سلمي.

● ركزت جُلُّ التيارات السياسية الإسلامية التقليدية المعاصرة جُهدَها على الدعوة لإعادة إحياء الخلافة الإسلامية بشكلها الأممي التقليدي، ورفض مفهوم الدولة الوطنية، متجاهلين حقيقة أن الفقه التاريخي ـ ما بعد الخلافة الراشدة ـ قد أقر بقَبول وجود دولة إسلامية أخرى بجانب الخلافة؛ بل نظر إليها باعتبارها خلافة قائمة بذاتها، وهو ما حدث بالفعل، ومُورس في الغالبية العظمى من فترات التاريخ الإسلامي، كما أن تلك التيارات لا تمتلك تصورًا كاملًا لشكل هذه الدولة الأممية، وكيفية الاشتباك مع التحديات التي ستواجهها عند إنزالها على الواقع الحالي، وكذلك كيفية التعامل مع الواقع السياسي الدولي القائم في شكل دول مستقلة وذات سيادة وحدود سياسية، فضلًا عن المتغيرات الكبيرة التي طرأت على الدولة الحديثة، وأساليب إدارتها، في المقابل تدعو المدرسة الاجتهادية المقاصدية إلى ضرورة تقنين الموقف الشرعي من الدولة القطرية الوطنية، وتقبُّلُ الواقع السياسي القائم في شكل بلدان متعددة، مع محاولة إقامة

مظلة واحدة تجمع تلك البلدان الإسلامية على غرار التكتلات الدولية الحديثة، وتؤكِّد هذه المدرسة على إن الاستمرار في الدعوة إلى الخلافة الأممية بشكلها القديم سيُعرِّضُ الواقع السياسي الإسلامي لأخطار عديدة؛ أبرزُها الوقوع في فخ الفوضى السياسية؛ بمحاولة إنهاء الواقع السياسي القائم حاليًّا في شكل دول عدة؛ مما يترك المنطقة في حالة من الفراغ السياسي.

• لاحظت الدراسة أن جُلَّ التيارات التقليدية الرافضة للتجديد تنشغل بالهدم دون البناء؛ يَتَجَلَّى ذلك في مبالغتِها في تقويم إيمان واعتقاد وعبادات المسلمين؛ بما يؤدِّي إلى ما يمكن تسميته: (القتل المعنوي للمسلم) عن طريق التشكيك في صدق إيمانه، وسلامة معتقده، وهذا ما يخلق مُناخًا فقهيًّا وفكريًّا يقود إلى التكفير؛ ثم إلى العنف المتمثل في (القتل المادي) في مرحلة لاحقة، في المقابل نجد تيار التجديد المقاصدي منشغلًا بالبناء من خلال الشروع في تفهم مواقف الآخر، ومد جسور التواصل والحوار معه، والانطلاق من قاعدة المشترك الإنساني بين كافة مكونات المجتمع، ومن ثم إشراك الجميع في عملية البناء والتغيير الحضاري.

• تُعَدُّ الشورى ـ وكما أكدت الدراسة ـ المرادفَ الحقيقيَّ لسيادة الأمة بكل ما تحمله الكلمة من مدلولات سياسية، فمن خلالها تمنح الأمة النظام السياسي شرعية وجوده، كما تمنحه أيضًا شرعية الاستمرار في الحكم بالمساءلة والمراقبة والمحاسبة، سواء بطريقة مباشرة، أو من خلال نواب عن هذه الأمة، كما يمكنها أن تستبدله بغيره في حالة عجزه عن أداء ما أوكلته إليه من مهامَّ.

أما ما يتعلق بموقف التيارات السياسية الإسلامية المعاصرة من الشورى، فقد وجدنا أنها منقسمة إلى ثلاث مدارس، مدرسة تقول: إن الشورى غير ملزمة، ويمثلها جزءٌ كبير من التيار التقليدي، ومدرسة ثانية تقدم اجتهادًا حول الشورى غير واضح المعالم، متذبذبًا بين الإعلام والإلزام، ومدرسة ثالثة ترى وجوب الشورى وإلزامها، وتعتبرها مرادف لمفهوم سيادة الأمة بكل مضامينه السياسية، ويمثل هذه المدرسة التيار الاجتهادي المقاصدي، من خلال ذلك يمكن القول بوجود حالة تفاوت كبيرة في التعامل مع مفهوم الشورى داخل السياق الإسلامي.

• أما مبدأ تداول السلطة؛ فقد انقسمت التيارات السياسية الإسلامية فيه مدرستين: المدرسة التقليدية، وتذهب إلى أن البيعة ليست هي الآليَّةَ الوحيدة لتقلد السلطة، وأن هناك آلياتٍ أخرى؛ منها الاستخلاف، وولاية العهد، كما تذهب هذه المدرسة إلى أن البيعة أبدية دون مسؤولية تعاقدية وواجبات على الحاكم تجاه الأمة، كما يمكن أخذها بالقوة والجبر، بشكل يَقضِي تمامًا على مبدأ تداول السلطة بمفهومه الحقيقي.

أما المدرسة الاجتهادية المقاصدية «المدرسة الثانية»، فترى أن التصور الإسلامي

يسمح بتداول السلطة؛ باعتباره أحدَ منتجات الشورى المعبرة عن الأمة، وتؤكِّدُ هذه المدرسة على حقِّ الأُمَّة في عزل النظام القائم، واختيار نظام جديد طِبقًا لمفهوم البَيعةِ الحقيقي، والتي يجب أن تكون في صيغة تعاقدية، وتقترح هذه المدرسة تحديد مدة معينة لفترة الحكم، يتم تجديدُها بإرادة الناس، كما في الفكر السياسي الحديث.

• تعرضت الدراسة لنموذجين مختلفين ـ كنماذج دراسة حالة ـ مَثَّلَ أحدهما المدرسة التقليدية التراثية الحرفية (نموذج وتجربة الدولة الإسلامية داعش)، ومثَّلَ الثاني المدرسة الاجتهادية المقاصدية، التي تمخضت عنها مدرسة السياسة العملية:

نموذج وتجربة الدولة الإسلامية (داعش): انتهت الدراسة إلى أنها تجربة متراجعة بكل المقاييس، وقد تم لفظها ورفضها على كافة المستويات، سواء على مستوى العالم الإسلامي ذاته، أو حتى المستوى الدولي، لقد أضحت ظاهرة «داعش» مدعاةً إلى ضرورة الإسراع في تقديم اجتهاد جديد، يواكب تطورات العصر، ويتَخَلَّى عن فكرة إسقاط اجتهاد الماضي على الحاضر، إن الأسباب الحقيقية الكامنة خلف تلك الأزمة يتمثل في تراثية وحرفية تلك المدارس، كما أن إنتاجها الفقهي الاجتهادي لا يزال فرديًا محدودًا مأزومًا، نشأ في ظروف استثنائية، مفتقرًا إلى وجود برامج سياسية واقعية، مكتفيًا بطرح شعارات مؤجِّجَةٍ للمشاعر، معاديًا ومكفِّرًا للآخر المختلف في مجمله.

وتذهب الدراسة إلى أن مجمل التيارات والحركات التراثية الحرفية تشكل حاضناتٍ لهذا الفكر الاقصائي، كما تذهب إلى وجود تشابُهٍ كبير مع عديد من التجارب الإنسانية بشكل عام، سواء المرتبطة بالدين أو البعيدة عنه، وهذا ما يؤكِّدُ على عموميَّةِ الظاهرة وعالميتها، فالفكر المنغلق الرافض للآخر يتطور إلى مجموعات تَتَبَنَّى العنفَ والعمل المسلح؛ للتخلص من هذا الآخر الذي كثيرًا ما يلقون عليه تبعة تأزمهم الحضاري؛ نجد ذلك واضحًا على مستوى الأديان في الجماعات اليهودية المتطرفة التي تَتَبَنَّى العنف منهجًا للقضاء على الفلسطينيين؛ بحجة أنهم مصدر كل الشرور في هذا العالم، وأنهم يقفون حائلًا أمام إقامة المملكة اليهودية المنشودة في الأرض المقدسة، كما يظهر هذا أيضًا في كثير من المجموعات الدينية المسيحية في العصور الوسطَى.

أما على المستوى الأيديولوجي؛ فيُضرَبُ المَثَل بالتجربة الشيوعية، والثورة البلشفية، والثورة الثقافية في الصين، وفي كوريا الشمالية؛ باعتبارها تجاربَ إقصائية للآخر، تتشابه مع الأنظمة المنغلقة والمستبدة، ولا شك أن ذلك الفكر بحاجة إلى دراسات أكثر عمقًا.

ـ المشروع الحضاري السياسي الحديث (المدرسة الاجتهادية المقاصدية):

تقف هذه المدرسة في المقابل لنموذج وتجربة «داعش»، وتعتمد على اجتهادات رواد مدرسة النهضة الإسلامية في العصر الحديث، تلك الاجتهادات التي نشأت في جو

علمي هادئ غير مؤدلج؛ فعلى سبيل المثال لم يكن لدى رواد النهضة انتماءٌ سابق إلى تيار فكري إسلامي سياسي بعينه، يسعى لنُصرتِهِ على غيره؛ الأمر الذي جعلهم متحررين من قيود الأيديولوجيا، ومن ثم جاء إنتاجهم الفكريُّ متجرِّدًا من أجل الصالح العام، ومستقبل الأمة، وينطلق هذا التيار في رؤيته الإصلاحية من عدة فرضيات؛ هي:

- اعتبار الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية ضرورة ملحة، تتلاءم مع ظروف العصر وأحوال المسلمين وتحقق مقاصد الشريعة، ومن ثم وجب إحياء وتفعيل عملية الاجتهاد الفقهي في الجانب السياسي، إذ من خلاله يمكن استحداث آليات ونظم سياسية جديدة، تنبثق من قيم الإسلام من ناحية، وتواكب المتغيرات الجديدة من ناحية أخرى.

- يشكل التاريخ السياسي للمسلمين تجربة بشرية إنسانية؛ فوجب إخضاع هذا التاريخ للبحث والنقد والتحليل لاستخلاص العبر والدروس، وهو ما يجسد الوعي التامَّ لديهم بالفروق الجوهرية بين المقدس والبشري؛ أيْ: بين الإسلام؛ عقيدةً وشريعةً، وبين التاريخ الإسلامي؛ ممارسةً بشريَّةً.

- الدولة في الإسلام ليست دولة دينية ثيوقراطية، والممارسة السياسية بشرية، والأمة صاحبة السيادة، والحاكم أجير لديها، تُعيِّنُهُ وتحاسِبُهُ وتَعزِلُهُ إذا اقْتَضَى الأمر، والشورى خير تجسيد لهذا المبدأ.

- الخلافة مجرد آلية للحكم؛ يمكن استبدالها بأيَّةِ آلية أخرى، شريطة أن تتمثل بها قيم الإسلام وثوابته.

- وحدة الأمة لا تعني وحدة الدولة؛ فيمكن تحقيق وحدة الأمة تحت سقف أيَّةِ منظمة أو هيئة، ودون انتظار انضواء شعوبها في دولة واحدة.

- الدولة الوطنية لا تعادي الإسلام، ولا تختلف معه، والرابطة الوطنية لا تتعارض بأيَّةِ حال مع التصور الإسلامي؛ فجميع المواطنين سواسية داخل الدولة الإسلامية، على اختلاف أديانهم ومذاهبهم.

- التأكيد على إعطاء المجتمع دورًا رئيسًا ومركزيًّا في عملية التغيير الحضاري.

- التأكيد على أهمية وجود دستور متوافَقٍ عليه، تتحدَّدُ على أساسه العلاقة بين الحاكم والمحكومين، وكذلك التأكيد على مبدأ سيادة القانون، وضرورة تقنين الفقه الإسلامي؛ على غرار القوانين الأوروبية.

رغم إسهام هذه المدرسة في حسم أبرز القضايا الخلافية التي لا يزال الفقهاء والسياسيون يدورون حولها، إلا أن أطروحتها ما زالت حبيسةَ الكتب، دون محاولة تَبَنِّيها وإسقاطِها على الواقع، إلا في بعض أطروحاتها التي عبرت عن نفيها في

الممارسة السياسية لبعض تجارب التيارات الإسلامية في الحكم في ماليزيا وتركيا على سبيل المثال، إضافة إلى تجربة الإسلاميين بالمملكة المغربية؛ بما تحمله من ملامح إسلامية حضارية؛ فقد تلاقت إرادة القوى السياسية الإسلامية مع النظام الحاكم من أجل تحقيق تطوير سياسي هادئ؛ مما مكنها من تجاوز سلبيات الربيع العربي وتفادي هَزَّاتِهِ، بل على العكس استفادت من إيجابياته، وما أحدثه من حراك سياسي على مستوى الفكر والممارسة، لقد استطاعت القوى السياسية الإسلامية بالمغرب طمأنةَ المجتمع والنظام الحاكم والقوى السياسية الأخرى بأنهم لن يختزلوا المجتمع في فكرهم وتنظيمهم؛ بتَبَنِّيهِمُ المفهومَ الحضاريَّ الذي يَسَعُ الجميع؛ ومن ثم وضعوا إطارًا تنظيريًّا له، ثم انتقلوا به للممارسة السياسية، وهم الآن يقودون تجربة مستقرة بالمملكة، تدعو إلى الإعجاب، وإن كان لا يزال أمامَها تحدياتٌ كبيرة، وكذلك التجربة التونسية؛ إذِ اتَّجَهَتْ حركة النهضة التونسية ذات التوجه الإسلامي نحو تَبَنِّي إصدار دستور توافقي، يجمع كل الفرقاء السياسيين؛ من علمانيين، وليبراليين، وإسلاميين، دستورٍ مؤسِّسٍ في الوقت نفسه لدولة مدنية ذات مرجعية وصبغة إسلامية؛ إذِ اعتَبَرَ أنَّ الإسلام هو دين الدولة، وأكَّدَ على احترام المواطنة، وسيادة القانون، ورد السيادة إلى الشعب؛ فهو صاحب السيادة، يمارسها كيفما يشاء، ومن المتوقع أن تتطور تلك التجارب وتزداد خبرة مع تطور الأحوال والأحداث ومرور الزمن.

• في نهاية هذا العرض الفكري يمكننا القول: إن الفقه السياسي المعاصر قد انقسم إلى مدرستين رئيستَينِ: المدرسة التقليدية، وهي الأكثر تواجُدًا وانتشارًا، ويمكن أن نطلق عليها: «المدرسة التراثية الحرفية»؛ لاعتمادها على أفكار وممارسات القرون السابقة لأمة الإسلام، وتوقفها عند محطات تاريخية تراثية فقهية معينة، وإضفاء الصفة التأصيليَّةِ عليها، وعادة ما ترفض هذه المدرسة مغادرة هذه المحطات التاريخية، رافضة المقارنة مع الواقع المعاصر، الذي تغيرت مفرداته بشكل جذري مقارنة بالواقع الذي أُنتِجَتْ فيه تلك الاجتهادات الفقهية التراثية، ويمثل هذه المدرسة كل من: السلفية التقليدية الحرفية المعاصرة، والإخوان المسلمون، وحزب التحرير، والجماعة الإسلامية في باكستان، وإن كانوا يتفاوتون في درجة تمسكهم بالتراثية الحرفية، وهناك المدرسة الاجتهادية، وهي الأقل تواجدًا وانتشارًا، وتقوم بالأساس على محاولات تقنين الفقه السياسي، على مستوى اجتهادي متفاعل مع الواقع على الأرض، وهي في ذلك لم تُهمِلِ المحطاتِ التراثيَّةَ الفقهيَّةَ؛ بل وضعتها نصب أعينها؛ كتجارب إنسانية ـ تحتمل الصواب والخطأ ـ يمكن الاستفادة منها، والبناء عليها؛ لبلورة رؤية فقهية أكثر تطورًا والتصاقًا بالواقع الذي تحياه الأمة في لحظتها الراهنة، ومع ذلك فلم يتم تَبَنِّي هذا الفكر أو إسقاطه على أيٍّ من الحركات والتيارات الإسلامية السياسية الحديثة أو

المعاصرة، ويمثل هذه المدرسة مجموعة من المفكرين المستقلين، كذلك من قادوا التجارب السياسية الإسلامية في كل من: ماليزيا، وتركيا، والمغرب، وتونس.

ثانيًا: مسارات المستقبل: (نحو مشروع نظرية سياسية من منظور إسلامي):

من خلال ما تم عرضه من تحديات وإشكاليات راهنة، يتبين لنا حتمية الإسراع في بناء وتأطير نظري سياسية إسلامية تساعِدُ في فهم وتفسير التحديات الحضارية التي تمر بها أُمَّتُنا العربية والإسلامية في الوقت الراهن؛ لا سيما ما تَشهَدُهُ من حالات الفوضى، والصراعات السياسية، والحروب الأهلية؛ تأسيسًا على ذلك فقد رأينا أن نطرح عددًا من الإجراءات والدراسات حول المشروع الفكري المبتغَى في شكل مسارات للمستقبل؛ فلا شك أن أهمية أيِّ مشروعٍ بحثيٍّ تتحدد وفقًا لمدى مقدرته على رسم عدد من المسارات التي يمكن أن تنتهجها الدراسات المنبثقة عنه مستقبلًا؛ سعيًا نحو تحقيق الغاية التي من أجلها انطلق هذا المشروع، وكسر محاولة احتكار السياسيين للحراك السياسي للأمة، سواءٌ على مستوى الأنظمة الرسمية، أو التيارات والأحزاب السياسية.

وتقترح الدراسة برنامجًا علميًّا نأمل أن يمثل نقلة حقيقية نحو جمع وتطوير هذه المادة الفقهية السياسية؛ من حيث تحليلُها وتوثيقُها وتأصيلُها، كذلك متابعة مستجداتها ونشر ثقافة حوارية تعددية حولها، بمنهج شرعي وعلمي موضوعي ومحايد؛ آمِلًا ومُتمنِّيًا ألا تنخرط هذه الدراسة في أيَّةِ معارك أو صراعات سياسية على أيِّ مستوى، كذلك تأمل الدراسة أن يؤدي الحراك والحوار الفكري الذي من المتوقع أن يُحدثه هذا المشروع البحثيُّ إلى الخروج بدليل أو موسوعة سياسية حية ودورية تُسهِم في الحراك العلمي والسياسي الميداني حول منطلقات وتحديات مشروع صياغة نظرية سياسية إسلامية (حية/ متطورة)، وفي هذا السياق نذكر عددًا من الإجراءات والدراسات التي من شأنها تحقيق هذا الهدف، **من أهمها**:

إنتاج عدد من الدراسات التأصيلية:

أ ـ إنتاج عدد من الدراسات في مجال التنظير السياسي والفلسفة السياسية؛ في محاولة لوضع إطار عام للفكر السياسي الإسلامي، وتميزه عن الفكر السياسي الغربي في أبعاده الإنسانية والأخلاقية.

ب ـ إنتاج دراسات حول التاريخ السياسي الإسلامي، ترتكز على رصد وتحليل أهم القضايا والأحداث السياسية في هذا التاريخ، وإسقاطاتها وتفاعلاتها مع واقع الشعوب المسلمة والمجتمع المدني، دون التركيز على الإطار السياسي للدولة ونظمها السياسية، كما جرت عليه الدراسات العربية التقليدية التي سبق أن تناولت هذا التاريخ، وعليه يتم قراءة هذا التاريخ بمنهج مبنيٍّ على سردِ وتحليلِ هذا التاريخ من منظور تفاعُلِهِ

وتأثُّرِهِ إيجابًا أو سلبًا مع القيم الفكرية والفقهية السياسية الإسلامية؛ أيْ: أن يُقْرَأَ التاريخُ من منظور هذه القيم.

ج ـ إنتاج دراسات فكرية وفقهية سياسية تركز بصفة أساسية على أهم القيم والأحكام الشرعية والاجتهادات المختلفة بشأنها والتي يمكن أن تمثِّلَ نواةً لمشروعِ أيَّةِ نظريَّةٍ سياسيَّةٍ.

د ـ إنتاج دراسات اجتماعية إسلامية في مسار تأسيس علم اجتماع ديني للمسلمين، يرصد تطورات العلاقة والتفاعل بين الدين والمجتمع، وأثر المفردات الشرعية على الحراك الاجتماعي؛ ومن ثم تقاطعها السياسي والجماهيري، ودور المجتمع المدني في تحقيق مقاصد الشريعة، ودور المؤسسات الدينية في تطور الفكر الديني سلبًا أم إيجابًا، وإمكانية حيادها في المستقبل.

هـ ـ إنتاج دراسات سياسية وقانونية دستورية، تَتَبَنَّى عملية تقنين المفردات والاجتهادات الفقهية السياسية، في شكل برامج سياسية، أو مواد قانونية، ودستورية؛ لتكون تحت تصرف المجتمعات الإسلامية الراغبة في إنزال هذا الفكر على الواقع السياسي.

ومن الأمور الإجرائية الضرورية لتحقيق هذه الغاية:

ـ تَبنِّي مهمةِ وضع وتأسيس قاعدة معلومات تَحوِي كلَّ ما يُطرَح حولَ النظرية السياسية في الإسلام ومسيرتها التاريخية والفقهية والسياسية وتطورها، واستشراف ما يمكن أن يخدم المشروع مُستقبَلًا؛ من خلال رصد وتجميع وتقنين هذه المادة وتنظيمها إلكترونيًّا، سواء أكانت معلومةً، أو وثيقةً، أو مرجعًا، أو دوريَّةً مرتبطةً بشكل أو بآخَرَ بالمشروع ودراساته التأصيلية وجعلها متوفرة ومتاحة للجميع.

ـ السعي في عقد ندوة علميَّة سنويَّة تختص بالتحكيم العلمي للدراسات التي تم انتقائها خلال العام، واقتراح مشروعات بحثية أخرى للمستقبل؛ تأسيسًا على ما تُقدِّمُهُ هذه الدراسات من توصيات، وعلى ما انتهى إليه الحوار الفكري بين المشاركين في هذه الندوات، وكذلك مع المهتمين من المراكز العلمية والبحثية المناظرة.

ـ محاولة إصدار تقرير سنوي في شكل كتاب حول تطورات المشروع؛ ليشمل أبحاثًا أُعِدَّتْ خِصِّيصًا لهذا المشروعِ، بحسب ترتيب أولويات القضايا المطروحة.

ـ العمل على نشر وترجمة أهم الكتب التي تتناول الفكر والفقه السياسي الإسلامي، كما سيقوم بنشر الإنتاج العلمي للمشروع والترويج له فكريًّا وثقافيًّا وإعلاميًّا.

ـ تحقيق التواصل مع المؤسسات العلمية القائمة بالفعل، والمهتمة بهذا الشأن؛

لخلق حالة من الشراكة الفكرية حول القضايا المطروحة، كما يأمل في دعم إنشاء مراكز علمية جديدة في مناطق مختلفة من العالم؛ لِتغطِّي أبعادًا وجوانبَ غيرَ مطروقةٍ في هذه الدراسات، كما يأمل المشروع أن يمثل أداة مجتمعية تساعد في إنهاء احتكار التيارات والأنظمة السياسية لمسيرة مجتمعاتنا، ومن ثم نقل زمام القيادة للمجتمع المدني بمكوناته؛ ليُؤَطِّرَ نظريته السياسية المعبرة عن ضميره الجمعي وآماله وتطلعاته، ولا شك أن هذه الدراسة ـ وغيرها من المبادرات المعاصرة التي تسير بذات الاتجاه ـ تشكِّلُ بدايةً لتأطيرٍ أَوَّليٍّ لمفاهيم ومفردات هذا البرنامج البحثي المرجعي الذي نأمل أن يؤدي الحراك الفكري والفقهي الذي سيدور حوله مستقبلًا ـ إلى طرحِ رُؤًى أكثرَ عمقًا وتفصيلًا؛ لتُثرِيَ واقعَ الأمة؛ تنظيرًا وممارسة.

إن مثل هذه الدراسات تثير تساؤلات مفصلية في الحياة السياسية تتمحور حول تساؤل كبير وحاسم ألا وهو: ماذا يحدث إذا أمسك الإسلاميون بزمام الحكم دون أن يتمكنوا من استعادة قيم ومبادئ المشاركة الشعبية للمسلمين في الحكم بشكل مؤسَّسي وتحت نظرية سيادة الأمة الحارسة والحافظة للشريعة والدين وليس غيرها، وفي الوقت نفسه: استعادة سيادة الشريعة الإسلامية الممثلة لعقيدة وهوية الأمة في دولة حديثة دون تناقض أو انزلاق إلى الدولة الدينية المرفوضة بالقيم الشرعية والإنسانية[١].

(١) نوح فيلدمان: **سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها**، ترجمة: الطاهر بوساحية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٤م، ص٣٦.

معجم المفاهيم والنصوص السياسية المقتبسة في الدراسة

أبو الأعلى المودودي

فكره السياسي:

- لا يصح إطلاق كلمة التجربة السياسية على نظام الدولة الإسلامية؛ بل أصدق منها تعبيرًا كلمةُ: (الحكومة الإلهية)، أو: (الثيوقراطية). [عبد الإله بلقزيز]: ٥٢٦

الاجتهاد السياسي

اعتباره ومشروعيته:

- الاجتهاد. . . واجبٌ عينيٌّ على كل إنسان تَعرِضُ له حادثة، ويخاف موتها، وأن وجود نسبة من العلماء الأَكْفَاء للاضطلاع بمهمة الاجتهاد في الأمة واجب وجوبًا كفائيًّا، وأن الأمَّةَ تأثم إذا انقطع عنها الاجتهاد ورضيت بالتقليد والجمود، لقد مضى على العالم الإسلامي ردح استسلم فيه إلى الجمود، وآمن بضرورة الخمود، فأعرض عن النظر في الأدلة الشرعية، واستنباط الأحكام منها، وأحل أقوال الفقهاء والأئمة مقام الكتاب والسُّنَّة، حتى أصبح من ينظر فيها محكومًا عليه بالفسق، ومن يتجرأ على الاستدلال أو يدعي الاجتهاد - ولو في جزئية ما - فهو المارق من الدين، السالك سبيل غير المؤمنين. [علال الفاسي]: ٤٢٩

- الأمَّة مرغمة على التأقلم مع أوضاع سياسية وثقافية واقتصادية واجتماعية ذات نمط غير مسبوق، وتريد أن تتعامل معها وفق أحكام الدين، لكنَّ الحلول الفقهية غير جاهزة، فتلتفت إلى العلماء تنتظر الإجاباتِ المؤصَّلةَ، ومنهمُ المنهزم أمام التحدِّي الضخم؛ لا يملك سوى المناداة بتَبَنِّي النَّسَقِ الوافد بحلوه ومُرِّهِ. [عبد العزيز كحيل]: ٤٢٣

- العمل الاجتهادي المطلوب لا ينبغي أن يقتصر على ميدان الشعائر والأخلاق وحدها؛ بل يجب أن يَتَصَدَّى لأوضاع الأمة السياسية، والدعوية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتربوية، وعلاقاتها الخارجية، حتى ودون انتظار سؤال سائل، فهذه وظيفة الفتوى الحقيقية؛ بل هي وظيفة التجديد والاجتهاد؛ لإعادة بعث الأمة الشاهدة؛ ببيان حقوقها، وتأكيد ممارستها لها في جميع المجالات، والضمانات التي تلازم هذه الممارسة في كل مراحلها. [عبد العزيز كحيل]: ٤٢٢

- أمور العامة تحتاج إلى من يحسن تدبيرها

بالنظر إلى الشرع والواقع، وعلى هذا فإن عمل المجتهد السياسي في هذه الخطوة ـ من بناء القاعدة، أو اتخاذ القرار ـ يتعلق بالاجتهاد في الكشف عن المصالح التي رعاها الشارع، وحتى يحقق الاجتهاد في الجانب السياسي فوائده، لا بد أن يكون في غير المنصوص عليه، أو في المنصوص عليه إذا كان مُحتمِلًا للنظر؛ لأن القطعيات لا تحتاج إلي اجتهاد؛ فهي من العلم الضروري الذي لا يحتاج إلى نظر، والقطعي في باب السياسة قليل ونادر. [علاء الدين الزاكي]: ٤٢٢

- إن الذين يتريَّثُونَ في نهوضهم خوفًا على الدين، أو ترددًا فيما يأمرهم به الإسلام ـ أكبر عامل ضد الفكر الإسلامي؛ الذي يأبى الجمود، وينكر التردد؛ فالإسلام حركة؛ ولذلك يجب أن نواصل السير دائمًا للأمام، دون أن نقطع الصلة بالماضي ونحاول استئناف سير جديد. [علال الفاسي]: ٤٣١

- نهضة المسلمين تتوقف على الاجتهاد في الشرع، وأن تسلك الأمة فيه مسلك العلم الاستقلالي، المعبَّرِ عنه بالاجتهاد، فالترقِّيَ الإسلامي يتوقف عليه في تجديده؛ مثلما توقَّفَ عليه في مبدئِهِ. [محمد رشيد رضا]: ٤٢٧

آلية تفعيله وتطويره:

- إن التجديد يفقدك أنصارًا؛ لأنك تتحدي تقاليد راسخة استقرت في المجتمع، في حين أن العمل السياسي يجعلك تحرص على كسب الأنصار؛ فتُحجِم عن إثارة قضايا شائكة لا يريد الناس أن يفتحوها. [هبة رؤوف عزت]: ٤٣٢

- بما أن الاجتهاد هو التعامل مع مستجدات غير مسبوقة، وتقويمها لصالح الإنسان بما يحقق نفعه العاجل، ولا يجور على مصلحته الآجلة؛ فمن هنا حاجة الفقيه والمفكر والفيلسوف والسياسي إلى معرفة النسق الحاكم للتصور الإسلامي؛ لتحرير مناط القضايا، وتنزيله وتلمس خرائط حلال العصر وحرامه، وهو أمر يستلزم اجتهادًا جماعيًّا ضخمًا، والتشبيكَ بين العلماء، وتطويرَ العقلية الموسوعية، والنظر النقدي في إعداد المفكر والفقيه والعالم في شتَّى فروع العلم، في تكامل وتناغم، يحقق للعلم دوره في أن يكون نافعًا. [هبة رؤوف عزت]: ٤٣١

- مفهوم الشريعة لدى الإسلاميين تم قَصرُهُ على القانون، من دون الأخلاق والقيم، ولا يكون مناط التجديد عندئذ نقضَ المفهوم؛ بل تجديدُ التَّصوُّرِ، وربما نتمادى فنزعم استعادة جوهر المفهوم وقوته التوليدية، وهو تجديد يعود بالمفهوم إلى أصوله من ناحية، ويعيد فهمه في ضوء شروط الواقع في الوقت ذاته؛ فيفتح له أُفُقًا مُستقبليًّا جديدًا، وعبر هذه الجدليَّة يُعادُ تشكيل النسق المفاهيميّ الإسلامي مجددًا؛ فيتجدد أمر الدين. [هبة رؤوف عزت]: ٤٣١

تاريخه ومراحله:

- بالرغم من الفارق الزمني الهائل بين القرن السابع الميلادي ـ عصر عمر ـ وبين القرون التالية، وصولًا إلى القرن الواحد والعشرين، لا نجد رؤية تشريعية تطاول رؤية هذا الرجل. [محمد بلتاجي حسن]: ٤٢٦

سلبياته وعوائقه:

- اتجه الشيعة إلى تأويل النص القرآني ـ لا سيما

في قضية السلطة ـ تأويلًا باطنيًا، أقرب إلى التأويلات الصوفية، والدلالات الرمزية والباطنية للآيات والكلمات والحروف القرآنية، أما السُّنَّة، فقد وظَّفُوا الروايات المحيطة بالنص القرآني توظيفًا دلاليًا مناقضًا للسكوت القرآني عن قضايا الحكم. [عبد الجواد ياسين]: ٤٣٣

- في ظل الصراع السياسي على السلطة، راحت كل فرقة من فرق الصراع تُؤَوِّل آيات القرآن تأويلًا موافقًا لنظريتها السياسية في السلطة، متجاهلةً بذلك حقيقةَ السكوتِ القرآني الحاسم فيما يتعلق بهذه القضية؛ فزعمت الشيعة أن في القرآن نصوصًا تثبت الوصية لعلي وأبنائه من بعده، أما أهل السُّنَّة، فمنهم من ذهب إلى أن القرآن يؤيد خلافة أبي بكر، ومنهم مَنِ اكتفى بإثبات النظرية السُّنِّية في الخلافة. [عبد الجواد ياسين]: ٤٣٣

- لم تتردد أداة الحكم الاستبدادي في استعمال العنف مع الفقهاء وأهل الفكر، فأصيب الفكر الإسلامي بالرعب؛ وهو آفة الفكر الكبرى في كل زمان ومكان؛ ومن ثم ابتعد الكثير من رجال الفكر بعد ذلك عن الكلام في سياسة الأمة ومتاعب هذا الكلام، وكادت كتب الفقه ومدوناته أن تقتصر في تلك العصور على النواحي الدينية والقانونية الصرفة، وأصبح المواطن المسلم يعيش دون إطار سياسي سليم، وخرجت الأمة من ميدان السياسة وحُرمت من شرف العمل في بناء أوطانها. [حسين مؤنس]: ٤٣٥

- نحن بحاجة ماسة إلى الفصل بين ما هو بشري ومتغير، وما هو مقدس في الإسلام وثابت، فالشريعة مُعطًى إلهي منزل ومستمد من نصوص الوحي، أما التجارب والتطبيقات فهي فعل بشري اجتهادي تاريخي لذلك المعطَى الإلهي، فالتطبيق ليس دينًا بالضرورة، بل قد يكون مخالفًا للدين، وقد يكون مفسدًا لغايات التشريع ومناقضًا لمقاصده. [محمد عمارة]: ٤٣٤

- وُظِّفَ النصُّ القرآنيُّ لخدمة الأيديولوجيا السياسية المطلوب ترويجها أو الدفاع عنها، حسب الموقع السياسي أو الفكري من السلطة أو المعارضة، ومن ثم فإن قراءة النص القرآني على ضوء التاريخ إنما هو في الواقع قراءة في التأويل السياسي للنص الخالص. [عبد الجواد ياسين]: ٤٣٢

شروطه:

- حتى يحقق الاجتهاد في الجانب السياسي فوائده، لا بد أن يكون في غير المنصوص عليه، أو في المنصوص عليه إذا كان مُحتمِلًا للنظر؛ لأن القطعيات لا تحتاج إلي اجتهاد؛ فهي من العلم الضروري الذي لا يحتاج إلى نظر، والقطعي في باب السياسة قليل ونادر. [علاء الدين الزاكي]: ٤٢٢

- معرفة الشريعة، ومعرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر. [ابن قيم الجوزية]: ٤٢٢

مصادره وموارده:

- الإيمان الصحيح المقبول يجيء وليد يقظة عقلية، واقتناع قلبي؛ إنه استبانة الإنسان العاقل للحق، ثم اعتناقه عن رضًا ورغبة. [محمد الغزالي]: ٥٧٠

- العقل وحي من الداخل، والنص وحي من

الخارج. [محمد الغزالي]: ٥٧١

- إن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأساس والشرع كالبناء، ولن يغني أساس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس، وأيضًا فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني بصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن البصر. [أبو حامد الغزالي]: ٥٧٠

- شجاعة الأولين وإطلاقهم؛ لأنهم غير مسبوقين بما يوثق أفكارهم وأقلامهم، أما المتأخرون، فقد أصيبوا بداء المتابعة أبدًا. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٧١

معاييره وضوابطه:

- الاستطاعة في الشرع: هي ما لا يحصل معه للمكلَّفِ ضررٌ راجحٌ. [ابن تيمية]: ٦٣٢

- التَّشدُّدُ يُحْسِنُهُ أيُّ أحدٍ. [سفيان الثوري]: ٦٢٥

- الشرع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية، إلى مجرد إمكان الفعل؛ بل ينظر إلى لوازم ذلك، فإذا كان الفعل ممكنًا مع المفسدة الراجحة، لم تكن هذه استطاعة شرعية. [ابن تيمية]: ٦٣٢

- القرآن حمَّال أَوجُهٍ وَفقَ القول المنسوب إلى الإمام عليِّ بن أبي طالب، والمسلمون قد اختلفوا منذ العقود الأولى على تأويل النص؛ تجلَّى ذلك في تعدد القراءات والتأويلات المتوارثة، التي بلغت حدَّ التناقُضِ، كما تعددت تصوراتهم وتقديراتهم لعلاقة ذلك بالأوضاع المتغيرة وباحتياجاتهم الاقتصادية والاجتماعية المتطورة والمتجددة. [علي العبد الله]: ٦١٧

- الواجب شيءٌ، والواقع شيءٌ، والفقيهُ مَن يُطَبِّقُ بين الواقع والواجب، ويُنَفِّذُ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم. [ابن قيم الجوزية]: ٦٣٢

- إن هؤلاء المتشددين إنما هم انشقاقات دينيَّةٌ واجتماعيَّةٌ في داخل الجماعة، وإن عودة هؤلاء إلى النصوص يمثل عودة رمزية أو شعائرية، المقصود بها تسويغ السلوك المقرر لدى الجماعة المقاتلة، وليس النظر للتوصل إلى حكم قياسي أو إجماعي. [رضوان السيد]: ٦٢٢

- مَن قَدَرَ على فعل الواجب بمشقة شديدة وأضرار كبيرة بنفسه، فهو عاجز؛ لا يلزمه فعل هذا الواجب، فكيف لو أضر نفسه والأمة والدين؟! ومن ثم: فعلينا أن نأخذ من الواجب ما يناسب الواقع، والإسلام لا يأمر بما لا يمكن فعله في الواقع. [ابن تيمية]: ٦٣٢

مقاصده وخصائصه:

- اعلم أن الله سبحانه لم يشرع حكمًا من أحكامه إلا لمصلحة عاجلة أو آجلة؛ تَفَضُّلًا منه على عباده، وليس من آثار اللطف والرحمة واليسر والحكمة أن يكلف عباده المشاقَّ بغير فائدة عاجلة ولا آجلة، لكنه دعاهم إلى كل ما يقربهم إليه. [العز ابن عبد السلام]: ٥٥٠

- الإحياء هو إعطاء الإنسان ما به كمال الإنسان؛ من إرادة العقول، والدلالة على الخلق الكريم، وما به يتقوم أفراد المجتمع، والحرية حياة، والشجاعة حياة، والاستقلال

حياة، واستقامة أحوال العيش حياة. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٥١

- الشريعة الإسلامية جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا، ودفع شرِّ الشَّرين، إذا لم يمكن أن يندفعا. [ابن تيمية]: ٤٢٦، ٥٥٠

- الشريعة الإسلامية قد جاءت لخير الإنسان، ولدفع الشر عنه، ولا شك أن هذا الهدف هو جوهر أيَّةِ نظريَّةٍ تسعى إلى تأطير منظومة الحقوق والحريات، ومن ناحية أخرى: فالشريعة الإسلامية تتصل بالفطرة الإنسانية التي فطر الناس عليها؛ فهي تدور مع العدل أينما دار، ومع المصلحة المؤكَّدة المعتبرة أينما وجدت؛ فأينما كان العدل، فثَمَّ وجهُ الشريعة، وإذا تأسست الشريعة على قواعد من كل ذلك، فإنها لا تُغفِل ما يستدعيه سير الحياة بالناس وتطورها من أحكام لهذه الأوضاع المتجددة أبدًا، وما تتطلبه الحاجات الطارئة من وفاء تشريعي، فهي شريعة ثابتة في أصولها متطورة في فروعها. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٥٢

- الله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر؛ بل بيَّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط؛ فأيُّ طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل، وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، ولا نقول: إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها، وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلًا فهي من الشرع. [ابن قيم الجوزية]: ٤٤٤

- إن الشريعة مبناها وأساسها مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلُّها ورحمةٌ كلُّها، وحكمةٌ كلُّها. [ابن قيم الجوزية]: ٤٢٦

- إن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط؛ وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأيِّ طريقٍ كان، فثَمَّ شرعُ الله ودينه ورضاه وأمره. [ابن قيم الجوزية]: ٤٤٤

- إن ترك النصِّ الجليِّ على واحد بالتعيين ليس إهمالًا؛ بل تفويض معرفة الأحق والأليق إلى آراء أولى الألباب، واختيار أهل الحل والعقد من الأصحاب وأنظار ذوي البصيرة بمصالح الأمور، وتدبير سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الإشارة أو لطيف العبارة. [سعد الدين التفتازاني]: ٤٤٥

- إن مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم؛ فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة... وكل ما يفوت هذه الأصول، فهو مفسدة، ودفعها مصلحة، وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل ألا تشتمل عليها ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق. [أبو حامد الغزالي]: ٥٥٠

- تحرر الفكر من قيود التقليدية الضيقة، والالتزام الحَرفي بظواهر الأمور وأشكالها،

ومن حيث النظرةُ إلى مصالحِ الناس، ومقاصد التشريع وأهدافه العامة وأسسه؛ فالذين زعموا أن عمر خالف الحقَّ أو خالف النصوص، هم في الحقيقة لم يستطيعوا أن يرتفعوا بمستوى أفهامهم إلى حد يدركون معه أن الشريعة كلَّها نزلت لدفع الحرج عن الناس، وإزالة الضرر، وتحقيق النفع لهم. [محمد بلتاجي حسن]: ٤٢٦

- حزب حشوية الفقهاء الجامدين... سيعجزون عن جعل القوانين العسكرية والمالية والسياسية مستَمَدَّة من الفقه التقليديِّ؛ لأنهم يأبَوْنَ قبول الاجتهاد المطلق في كل المعاملات الدنيوية، ولو فوض إليهم أمر الحكومة على أن ينهضوا بها، لعجزوا قَطعًا، ولَمَا استطاعوا حربًا ولا صلحًا. [محمد رشيد رضا]: ٤٢٧

- كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه. [ابن قيم الجوزية]: ٤٢٧، ٥٥٠

- لا يمكن للمسلمين أن يجمعوا بين هداية الإسلام وحضارته من حيث هو دينُ سيادة وسلطان إلا بالاجتهاد في شرعه الواسع المرن. [محمد رشيد رضا]: ٤٢٧

- لو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسُّنَّة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير، وزجر عن كل شر. [العز ابن عبد السلام]: ٥٥٠

- لو عرض تشريعًا معينًا ونصًّا واضحًا حول الإمامة، لوجب على المسلمين التقيد بهذه الأوامر مهما كانت مخالفة لواقعهم وظروفهم، لذلك والنبي ينظر بعين الغيب إلى مستقبل المسلمين، ويأمل تطورهم في أساليب الحياة والاجتماع، رأى ضرورة عدم تقييد المسلمين بما يتنافى وهذا التطور، فترك أمر الخلافة مفتوحًا أمامهم يتصرفون بها كما تفرض عليهم الظروف والحاجات. [محمد سليم العوا]: ٤٤٥

- مقاصد التشريع هي: حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه؛ بصلاح المهيمن عليه؛ وهو الإنسان. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٥١

- مقصود الرسالة إزالةَ كل أنواع الإرهاب والشدة التي تعتدي على كرامة الإنسان؛ إذ لا يستطيع أن يؤدي الإنسان وظيفته باعتباره خليفة الله في أرضه خارج نطاق الحرية. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٥١

- مهما كانتِ الحاجة الشديدة إلى النهوض بالشريعة الإسلامية، وجعلها مطابقة لروح العصر الحاضر، فلا يغيب عمن يريد القيام بإصلاح من هذا القبيل أن يترك للشريعة مرونتها، ويكتفي باستنباط أحكام منها تتفق مع العصر الذي هو فيه، دون أن يرتكب خطأ، فيقول بصلاحية هذه الأحكام المستنبطة صلاحية مطلقة؛ فقد يجيء عصر آخر تتغير فيه المدنية والآراء السائدة في الوقت الحاضر، وقد يكون بعض من الآراء في فقه الشريعة لا يصلح في الوقت الذي نحن فيه ويجب تعديله في نظر البعض، ثم يأتي عصرٌ آخَرُ يكون فيه نفس الرأي صالحًا. [عبد الرزاق السنهوري]: ٤٢٨

ـ وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا، والمحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات. [الشاطبي]: ٥٥١

ـ يجب رؤية الحقوق في الإسلام؛ انطلاقًا من مقاصد شريعتنا، ومن خصوصيتنا الحضارية، وواقعنا المعاش، وفي سياق مفهومها العام، والمصادر التي تُستمَدُّ منها، والفلسفة التي تكمن خلفها، وتشكل مبادئ تنطلق منها، وتعود إليها؛ في ضوء رؤية كلية شاملة، تسمح بالتحفظ على بعض الحقوق التي تتعارض مع جوهر الرؤية الإسلامية، والتي تنبع من إطار ونسق للقيم الغربية؛ مثل: حقوق الشواذ، والإجهاض. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٥٢

الأخلاق السياسية

أهمية البعد الأخلاقي وقيمته في الفكر السياسي الإسلامي:

ـ أحد أهم القيم السياسية الإسلامية هي العدل، وأنه من منظور الإسلام قيمة أخلاقية، ونزاهة مجردة من الأغراض والمصالح، تجعل كُلًّا من الحاكم والمشرِّع منحازَين إلى الضعيف، ورفيقَين به، ونصيرَين للقَوِيِّ؛ بمنعه من الطغيان، وتجاوزِ الحدِّ، وهو ما يعزز التماسك والتضامن الاجتماعيين، ويقوي استقرار الدولة وصلابتها، ويجعلها أكثر أخلاقية وإنسانية، وذات نزعة اجتماعية واضحة. [أمحمد جبرون]: ٦٨

ـ أدانت الثقافة والنظريات السياسية الإسلامية بشدة إساءة استغلال القوة والثروة على يد البعض؛ مثلما حدث في المجتمعات الغربية مُنتِجًا تقسيمًا طَبَقيًّا، والقرآن أدان فرعون كرمز لإساءة استغلال القوة السياسية، وأدان قارون كرمز لإساءة استغلال القوة الاقتصادية. [أحمد داود أوغلو]: ٦٧

ـ البُعد القيميّ والأخلاقي للنظرية السياسية الإسلامية، وما تحمله من مبادئ مستمدة من حقيقة الإيمان بالتوحيد، وعدم خضوع الإنسان إلا لسلطان الله وحده، فهي تعكس الصيغة الأساسية للإسلام، وهي صيغة التسامي الوجودي المتمركز حول الله ﷻ. [أحمد داود أوغلو]: ٦٥

ـ الحيلة والخداع والتدبير والتآمر، مما لا يليق إلا بالمملكة الجائرة. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٣

ـ الخلل الطارئ على العمل الإسلامي المعاصر يكمن في اهتمام الإسلاميين الزائد بالعمل السياسي والإعلاء من شأن التغيير السياسي؛ ومن ثم: يجب توجيه العمل الإصلاحي نحو الإنسان؛ باعتباره المركز في كل شأن من شؤون الإصلاح. [محمد يتيم]: ٨٨

ـ السلطتانِ التشريعية والقضائية منسوجتان من نسيج أخلاقي؛ لحمتُهُ وسداهُ خليط متكامل من الحقيقة والقيمة، مما هو كائن وما ينبغي أن يكون. [وائل حلاق]: ٧٩

ـ إنَّ حل أزمة الإسلامية ـ أو أزمة الشرعية الأخلاقية للدولة الحديثة ـ مرتبط أشدَّ ما يكون الارتباط بالعودة إلى روح الحركة الإصلاحية الحديثة ومنهجها، مع مراعاة التطورات التاريخية التي حصلت على امتداد

قرن من الزمان. [أمحمد جبرون]: ٦٧

- تأسيس سيادة إلهية تترجم فيها قوانين الله الأخلاقية الكونية باعتبارها نظامًا من المبادئ الأخلاقية إلى قواعد قانونية عملية. [وائل حلاق]: ٧٩

- تتميَّزُ النظرية السياسية الإسلامية ببعدها التكافلي التعاوني بين أفراد الأمة... فالنظرة التكافلية تنطوي على قدر من التكافل الأخلاقي، يتحدد بنظرة شاملة للعالم، وقانون جامع. [أحمد داود أوغلو]: ٦٦

- تحول مفهوم المواطن بنجاح إلى مفهوم المجتمع الأخلاقيِّ النموذجيِّ، الذي يرتبط كلُّ فردٍ فيه بالآخرين بعلاقة أخلاقية متبادلة. ممارسة أفراد الأمة المسلمة فنَّ الاهتمام بالنفس، ناظرين إلى أنفسهم - جماعات وفرادى - على أنهم امتداد للكون الأخلاقي. [وائل حلاق]: ٨٠

- تمثل الحسبة ضميرَ المجتمع، فهي فرض كفاية على أفراد المسلمين، وفرض عين على المحتسِبِ؛ لذلك كانت تُمثِّلُ البُعدَ الاجتماعيَّ النفسيَّ لهذا الاستقرار المنشود، القائم على وحدة المجتمع، والمساواة بين أفراده. [أحمد داود أوغلو]: ٦٦

- ممارسة أفراد الأمة المسلمة فنَّ الاهتمام بالنفس، ناظرين إلى أنفسهم - جماعات وفرادى - على أنهم امتداد للكون الأخلاقي. [وائل حلاق]: ٨٠

- وضعٌ تكونُ فيه القواعد القانونية العملية القائمة على الأخلاق في خدمة المجتمع؛ تدعم المجتمع، وتخدم مصالحه؛ ككيان مؤسَّسٍ أخلاقيًّا، وقائمٍ على القرآن. [وائل حلاق]: ٨٠

- يجب أن تقوم النظرية السياسية الإسلامية على أسس أخلاقية إنسانية؛ بما يحقق تميزها؛ لينعكس على الحياة الإنسانية بأبعادها المختلفة؛ فالبعد السياسي يتحتم أن ينسجم مع مبدأ التوحيد، ومن منطلق مساواة البشر جميعهم أمام الله ليرسخ الحريات، فلا عبودية إلا لله ﷻ، كذلك مساواة الحاكم والمحكوم أمام الله، وتجريم التزوير والغش والكذب والخداع في الممارسة السياسية، وكذلك يَفترض عددًا من القيم الإسلامية الحاكمة لحركة الاقتصاد؛ بتجنب الصراع المادي النفعي؛ لتقوم حركة الاقتصاد على أساس قيمي تراحمي، والبعد الاجتماعي الداعي للتراحم والتكافل بين مكونات المجتمع من خلال الوقف والزكاة والصدقات وغيرها، والبعد الإنساني في التعامل مع الآخر في الداخل أو في الخارج معاملة تتسم بالتسامح والتفاهم والقبول. [عبد الجواد ياسين]: ٣١

مساوئ الحروب والصراع بين الدول:

- أعظم ما يبعث على الأمل في إبطال الحروب إذا ارتقى العالم الإنساني في حقيقة العلم وعم طبقاته. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٤

- الحرب من أقبح ما عمله ويعمله الإنسان في الأرض. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٣

- إن عدم إجابة الأمم لداعي الحرب واتفاقها على تحكيم العقل والعدل فيما فيه يختلفون - هو الذي يكفي البشر شرَّ الحروب والقتال، ويجعل الخلق في سلام دائم وهناء مقيم. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٤

- العلم الصحيح الذي يمكن للآدمي أن يصل

إليه هو العلم الذي به ينتهي الإنسان عن الفساد في الأرض وسفك الدماء. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٤

نبذ التعصب الديني:

- ليس من خطأ أراه أكبر من مس كرامة دين لمجرد عمل يأتيه فردٌ من تابعي هذا الدين. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٣

نبذ التعصب القومي:

- أيُّ أصل من أصول العقل يستندون إليه في المفاخرة والمباهاة بالتعصب الجنسي فقط، واعتقاده فضيلة من أشرف الفضائل، ويعبرون عنه بمحبة الوطن؟! وأيُّ قاعدة من قواعد العمران البشري يعتمدون عليها في التهاون بالتعصب الديني. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٣

الإخوان المسلمون

تحولهم السياسي:

- الحملات القمعية على الإخوان المسلمين هي ما حَفَزَ على التحوُّلِ الراديكالي لأفكارها؛ كما يظهر في كتابات سيد قطب التي كتبها من زنزانته خلال سجنه؛ فهو المؤسِّسُ الثاني للحركة، الذي واجه تحدِّي النظم العسكرية العلمانية، التي كانت مدعومة بأجهزة أمنية متوحشة؛ سعيًا لإخضاع الديني للسياسي. [Carrie Rosefsky Wickham]: ٢٤٨

فكرهم السياسي:

- الإيمان بالخلافة؛ نظامًا للحكم الإسلامي، إلا أنها أدركت صعوبة استنباتها من جديد في رحم الواقع السياسي، ومن ثم اعتبروا الدولة الوطنية معادلًا موضوعيًا للخلافة، غير أن هذا لا يعني تصالحًا معها في الجوهر؛ بل هو سعي إلى محاولة ترويضها، وتقريبها من النموذج الإسلامي. [علاء النادي]: ٢٤٩

- الجماعة... دعوةٌ سلفيَّة، وطريقة سُنِّيَّة، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية. [حسن البنا]: ٢٤٨

- الدولة الوطنية باتت المعادلَ الموضوعيَّ للخلافة لدى الإمام البنا، فأسقط البنا عليها جُلَّ مواصفات واشتراطات الخلافة، وهذا يعني: أن رؤيته للدولة الوطنية القُطْريَّة لم تكن تعني بحال تصالحًا معها في الجوهر؛ فهو يعارض أساسها القيمي أشد العداء، وإنما سعى إلى محاولة ترويضها، وإكسابها نكهة إسلامية، تنزع عنها فلسفتها الغربية المعاصرة، وتقربها من النموذج الإسلامي. [علاء النادي]: ٢٥٠

- الشكل الذي تتم به الشورى ليس قالبًا مُلزِمًا، ولا شكلًا جامدًا؛ بل هو متروك لكل بيئة ولكل زمان، فهدف أهل الشورى جميعهم الوصول إلى الحق، ورائدهم الإخلاص، وقد يختلفون ويُصِرُّ كلٌّ منهم على رأيه، ولكن هذا الخلاف مبعثه الشعور بالمسؤولية، والحرص على أداء الأمانة، والبعد عن الهوى والتعصب للرأي. [الإخوان المسلمون]: ٢٤٩

- الشورى مجالها: فيما لا نص فيه؛ إذ يجب على الأمراء أن يستشيروا فيه الأمة، وليس لهم أن يستبدوا برأيهم، وإذا كان الله ﷻ أمر رسوله الأكمل باستشارة المسلمين، حتى

إنه ﷺ كان ينزل عن رأيه، ويعمل برأيهم؛ كخروجه من المدينة يوم أُحد، وقد وصف الله المؤمنين بقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]؛ فهذه الآية موجَّهةٌ إلى رسول الله ﷺ وملزِمةٌ له باستشارة المسلمين، وذلك ليلتزم المؤمنون بالشورى من بعده؛ سُنَّةً عن رسولهم. [الإخوان المسلمون]: ٢٥٠

- آلية تغيير الوضع الراهن يجب أن يتم بالتدرُّجِ؛ إذ يجب أن يسبق ذلك تحقيقُ عدَّةِ خطوات، حدَّدَها مؤسِّسُ الجماعة؛ وهي: بناء الفرد المسلم، ثم البيت المسلم، ثم المجتمع المسلم. [حسن البنا]: ٢٥٢

- أما وجه الخلاف بيننا وبينهم: فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة، وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية، والحدود الجغرافية؛ فكل بقعة فيها مسلم يقول: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، وطنٌ عندنا؛ له حرمته وقداسته وحبه، والإخلاص له، والجهاد في سبيل خيره، ودعاة الوطنية ليسوا كذلك؛ فلا يعنيهم إلا أمر تلك البقعة المحدودة الضيقة من رقعة الأرض. [حسن البنا]: ٢٥١

- إن الخلافة الراشدة من الأهداف المرحلية التي حدَّدها الإمام حسن البنا؛ لتحقيق الغاية العظمى للجماعة، وهي أن تحيا من جديد الدولة المسلمة وشريعة القرآن. [محمد بديع]: ٢٤٩

- بعد الفراغ من مداولة الرأي، وتمحيص القضية، وظهور الرأي الصواب أو القريب منه، وصدور القرار، يأتي دور التنفيذ على الجميع، من اقتنع ومن لم يقتنع، بنفس الحماس والعزم في التطبيق والتنفيذ؛ فقد مضى وقت الحوار والجدال، وهنا لا يصح بعد ذلك أبدًا نقد أو استهانة أو لمزٌ أو غَمزٌ لما توصل إليه أهل الشورى. [الإخوان المسلمون]: ٢٥٠

- تظل الخلافة ـ وفقًا لرؤية الإخوان المسلمين ـ هي رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها، والاهتمام بشأنها، والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله، ولهذا قدَّم الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ النظر في شأنها على النظر في تجهيز النبي ﷺ ودفنه، حتى فرغوا من تلك المهمة، واطمأنوا إلى إنجازها. [حسن البنا]: ٢٤٩

- تنظر الحركة إلى نفسها باعتبارها إحدى الحركات الإسلامية السلفية المعاصرة ـ ووفقًا لما هو متواتر في أدبياتها ـ إذ نادت بالرجوع إلى الإسلام، وإلى تطبيق الشريعة الإسلامية في واقع الحياة، وقد وقفت متصدية لسياسة فصل الدين عن الدولة في المنطقة العربية والعالم الإسلامي. [حسن البنا]: ٢٤٨

- على الرغم من قبول الإمام البنا بالدولة القطرية، إلا أنه كان يأخذ عليها الكثير من المآخذ، التي دعا إلى ضرورة تجنبها في النموذج الإسلامي؛ منها: الإيغال في اعتبار الحدود بين الدول والجنسية ركائز رئيسة تحيط بها، وتحدِّدُ معاييرَ الانتماء والولاء ونيل الحقوق وأداء الواجبات؛ وبحسب قوله. [محمد جابر الأنصاري]: ٢٥١

- واقع عصر جديد يفرض حقائقه القهرية على سائر المجتمعات والثقافة، والحاجة إلى التأقلم معه؛ دفعًا للمضرة، وجلبًا للمصلحة والمنفعة. [عبد الإله بلقزيز]: ٢٥٠

- يؤكدون على احترامهم لمبدأ تداول السلطة، ويرون أن الدولة تداولية، وأن التعددية السياسية هي السبيل إلى ذلك، وهي المقابل لحالة (الملك العضوض) الذي جاء بولاية العهد والتوريث، بدلًا من اختيار الأمة بواسطة الاقتراع الحر والنزيه، وهي المقابل الموضوعي لحاكم مدى الحياة نجح أو أخفق. [عصام العريان]: ٢٥١

مقومات الدولة في فكرهم السياسي:

- (١) أن القرآن يجب أن يكون دستورها الأساس؛ الذي تُستقى منه التشريعات كلها، والمصادر الثانية للتشريع تشمل: السُّنَّة النبوية، وممارسات الخلفاء الراشدين. (٢) أن الحكومة لا يجوز أن تكون أوتوقراطية استبدادية؛ لأنها يجب أن تعمل وَفْقَ مبدأ الشورى. (٣) أن الحكام لا يتمتعون بسلطة مطلقة؛ بل هي مقيَّدة بأحكام الشريعة، وبإرادة الأمة، كما يعبر عنها قادتهم والعلماء؛ منهم أهل الحَلِّ والعقد. (٤) أنه لا يوجد نمط محدد وثابت للدولة الإسلامية؛ بل من الممكن أن توجد أنماطٌ مختلفة ما دام لها الجوهر نفسه. [حسن البنا]: ٢٥٢

- الحكام لا يتمتعون بسلطة مطلقة؛ بل هي مقيَّدة بأحكام الشريعة، وبإرادة الأمة، كما يعبر عنها قادتهم والعلماء؛ منهم أهل الحَلِّ والعقد. [حسن البنا]: ٢٥٢

- الحكومة لا يجوز أن تكون أوتوقراطية استبدادية؛ لأنها يجب أن تعمل وَفْقَ مبدأ الشورى. [حسن البنا]: ٢٥٢

- لا يوجد نمط محدد وثابت للدولة الإسلامية؛ بل من الممكن أن توجد أنماطٌ مختلفة ما دام لها الجوهر نفسه. [حسن البنا]: ٢٥٢

الاستبداد السياسي

أسبابه وبواعثه:

- أكثر المحرِّرِينَ السياسيين من الإفرنج على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، والبعض القليل منهم يقول: إن لم يكن هناك توليد، فلا شك في أنهما أخوانِ، أو صنوان قويان، بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩١

- إن تحديد السلطة ـ لئلا تؤول إلى الاستبداد والقهر ـ هو من أظهر ضروريات الدين الإسلامي؛ بل جميع الشرائع والأديان، ومن الواضح أن كل مظاهر الظلم والعدوان والاستبداد قديمًا وحديثًا تستند على طغيان الفراعنة والطواغيت وتزويرهم للحقائق. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٩

- عبَّر القرآن عن ممثلي هذا المعسكر في قصة النبي موسى عليه السلام؛ من خلال الثلاثي: فرعون رمز السلطة السياسية، وقارون رمز الثروة الاقتصادية، وهامان رمز المؤسسة الدينية الرسمية. [علي شريعتي]: ٣٤٨

- ما من إنسان إلا فيه وبطبعِهِ درجةٌ من الرغبة في التسلط على الآخرين، وإن تولي السلطة بما يتضمنه من احتكار لأدوات العنف. [محمد طه بدوي]: ٥٦

- ما من حكومة عادلة تأمن المسؤولية والمؤاخذة بسبب من أسباب غفلة الأمة أو إغفالها لها، إلا وتسارع تلك الحكومة إلى التلبس بصفة الاستبداد. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٢٧٤

- هذا الإسلام الذي حرر البشرية من أتباع كل شريك، ما هو المنهاج الذي وضعه لسد باب التطلع البشري للتحكم في رقاب الخلق؟ ما هو الجهاز العملي الذي جاء به ليمنع الناس من أن يتخذوا بعضهم بعضًا أربابًا من دون الله؟ ما هي الطريقة الوقائية التي جاء بها من أجل منع تفويت حرية الإنسان مرة أخرى؟ الجواب عن ذلك كله في النظرية السياسية التي وضعها الإسلام؛ وهي توحيد الله، وكنتيجة لذلك أن يكون له وحده الحكم والأمر؛ لا يشاركه فيهما أحد من خلقه. [علال الفاسي]: ٤٩١

دوره في إزكاء العنف:

- الاستبداد في جوهره يعزل الناس قَسْرًا، ويُقصِيهم عنِ المشاركة في الشأن العامِّ، وهو البذرة التي ينبت منها التطرف، وكلما زادت وتيرة الاستبدادِ سَدَّتْ مسالكَ التعبير السلمي عن المطالب؛ الامر الذي يفتح الطريق أمام العنف كوسيلة للتعبير الغاضب. [إمام عبد الفتاح إمام]: ٦٢٣

دوره في تخلف الأمة:

- الاستبداد السياسي ضيَّق على الناس في قوت حياتهم وضرورياتهم؛ كي يظلوا دائرين في فروضهم العينية كغاية أملهم، ولا يفيقون للاضطلاع بمهام فروضهم الكفائية التي إن قاموا بها، ما بقيت للاستبداد قائمة عاجلًا أم آجلًا. [المصطفى تودي]: ٥٦٧

- الحكومات المستبدة التي تنفرد بالحكم دون إرادة الأمة - هي المسؤولة عن انحطاط المسلمين وتخلفهم، والسبيل الوحيد للخروج من الأزمة يكمن في تبني الحكومة الدستورية (المشروطة)؛ على غرار الحكومات الغربية، والتي تكون فيها السيادة للأُمَّةِ؛ بل وجعل العدوان على تلك السيادة بمثابة شرك عقدي. [محمد حسين النائيني]: ٤٩٤

- السبب الرئيسي لتراجع المسلمين وتخلفهم عندما لم يسمح للأمة بالمشاركة في صنع القرار السياسي، وأبعدت عن مصدر القرار؛ فتفوق عليهم المسيحيون والأوربيون، وكان ذلك نتاجًا طبيعيًا لخلود المسلمين إلى ذلُ الأسر والاستعباد، ورَزْحِهِم تحتَ نير حكم استبدادي موروث، واستئثار الحكام بالحكومة والسلطة التي نصت عليها الشريعة الإسلامية. [محمد حسين النائيني]: ٤٩٤

- إن أصل الداء هو الاستبداد السياسي. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٤٣٥

- لم تتردد أداة الحكم الاستبدادي في استعمال العنف مع الفقهاء وأهل الفكر، فأصيب الفكر الإسلامي بالرعب؛ وهو آفة الفكر الكبرى في كل زمان ومكان؛ ومن ثم ابتعد الكثير من رجال الفكر بعد ذلك عن الكلام في سياسة الأمة ومتاعب هذا الكلام، وكادت كتب الفقه ومدوناته أن تقتصر في تلك العصور على النواحي الدينية والقانونية الصرفة، وأصبح المواطن المسلم يعيش دون إطار سياسي سليم، وخرجت الأمة من ميدان السياسة وحُرمت من شرف العمل في بناء

أوطانها. [حسين مؤنس]: ٤٣٥

سبل مقاومته:

- الاستبداد لا ينبغي أن يقاوم بالعنف؛ كي لا تكون فتنةٌ تَحصُدُ الناس حصدًا. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩١، ٢٧٦
- الثورة على النظم غير الشرعية والفاسدة جائزة؛ بل واجبة، إذا توفر له شرطان: الأول: أن يعتقد القائمون بها أن لديهم أسبابًا جدية تمكنهم من النجاح، ولعل هذا الشرط يتفق كثيرًا مع ما طرحه عدد من الفقهاء القدامى؛ وهو ضمان حصول الشوكة، وضمان الغلبة؛ كشرط للتغيير؛ تجنبًا لإراقة دماء المسلمين. الثاني: أن يكون الغرض الحقيقي هو إقامة نظام الخلافة الصحيحة، أما إذا كان الهدف هو فرض نظام حكم فاسد، يقوم على الكذب؛ كما فعل الذين ستقوم الثورة عليهم، فإن الإسلام لا مصلحة له في أن يحل غاصب مستبد محل آخر مثله. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٧٦
- إن النظام القانوني الإسلامي ينطوي في ذاته على أروع ضمانة للشرعية؛ متمثلة في واجب مقاومة جَورِ القائمين على سلطة الأمر كواجب قانوني. [محمد طه بدوي]: ٦١
- لا يكفي لحماية الأمة من تجاوز السلطة أو إساءة استعمالها أن يلتزم الحاكم بالشورى؛ بل يجب فوق ذلك وجود نوع من الرقابة على أعماله؛ لأنه يتمتع في حدود اختصاصه بسلطة تقديرية واسعة، وهذه السلطة التقديرية يمكن أن تعطل مزايا الشورى، إلا إنْ كانت هذه الشورى يتبعها رقابة مستمرة، إن الجزاء الجذري المتمثل في خلع الخليفة في حالة إخلاله بواجباته له أهمية كبرى، ولكنه يتم بعد وقوع الضرر الناتج عن العمل، فلا بد من وجود رقابة توقف الانحرافات؛ لمنع حدوث الضرر الناتج عن وقوعها. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٧٤
- ما أحوجَ الشرقِيِّينَ أجمعِينَ إلى حكماء يجددون النظر في الدين، فيرجعون به إلى أصله المبين البريء؛ من حيث تمليك الإرادة، ورفع البلادة من كل ما يشين؛ فهو المخفِّفُ شقاءَ الاستبداد والاستعباد، المبصِّرُ بطرائق التعليم والتعلم الصحيحين؛ لقيام التربية الحسنة، واستقرار الأخلاق المنتظمة؛ مما به يصير الإنسان إنسانًا، وبه لا بالكفر يعيش الناس إخوانًا. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩٠
- مبدأ الشرعية، ومبدأ سيادة الأمة هما الحلُّ الناجع للاستبداد السياسي الناتج عن التعسف في استعمال السلطة من جانب المسؤولين؛ فلا تكفي المشروعية العددية للحاكم؛ بل ينبغي أن يمارس حكمه وفقًا لمبدأ المشروعية، والذي يعني الاحتكام للدستور والقوانين. [محمد طه بدوي]: ٥٧
- يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئةُ ما يستبدل به الاستبداد. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩١، ٢٧٦

علاقته بالاستبداد الديني:

- إذا أردت أن تعرف أيديولوجية أحدهم، فتش عن مصدر معيشته. [علي شريعتي]: ٣٤٩
- أصبحَت السلطة الاستبدادية الدينية إضفاء صفاتِ الذاتِ الأحديَّةِ للظالمين؛ كالفعَّال لما يشاء، والحاكم بما يريد، والمالك

للرقاب، وعدم المسؤولية عما يفعل، منافية للدين الإسلامي. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٧

- أكثر المحرِّرِينَ السياسيين من الإفرنج على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، والبعض القليل منهم يقول: إن لم يكن هناك توليد، فلا شك في أنهما أخوانِ، أو صنوان قويان، بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩١

- الاستبداد الديني والاستبداد السياسي أخوان، وأبوهما: التغلب والرياسة، وبينهما رابطةُ الحاجة إلى تذليل الإنسان والمشاكلة بينهما، إنهما حاكمان: أحدهما في مملكة الأجسام، والآخر في عالم القلوب. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٦٢٣

- الاستبداد السياسي يوظف فِرَقًا ضدَّ أخرى، أو مذهبًا ضد آخر، ومن ثم: ينتقل العنف النظري إلى عنف عملي، من العنف المعنوي إلى العنف المادي. [أحمد محمد سالم]: ٦٢٣

- السياسة كان لها الذراع الطولى في تأجيج روح الإقصاء المتبادَل بين الفرق والمذاهب الإسلامية. [أحمد محمد سالم]: ٦٢٤

- ثمة حقيقة تاريخية تتعلق بإشكالية العنف عبر التاريخ؛ مفادها أن هناك علاقةً وثيقةً بين الحرية وتفشِّي السِّلمِ المجتمعي؛ فكلما زاد الاستبداد وقمع الحريات، كان المناخ مواتيًا لتفجر العنف داخل المجتمع، والعكس صحيح. [عادل جندي]: ٦٢٤

- رفض العلامة رشيد رضا التقسيمَ السلفيَّ التقليديَّ للعالم المعروف بـ: (دار كفر، ودار إسلام)، أو: (دار الإسلام، ودار الحرب)؛ ومن ثم: يطرح تقسيمًا جديدًا يَشِي بعبقريَّةِ الرؤية؛ وهو: دار العدل، ودار الجور والتغلب؛ فالقضية لديه ليست حربًا دينية، أو صراعًا دينيًّا قائمًا على ثنائية الكفر والإيمان؛ بل هي في الأساس صراعٌ أخلاقيٌّ قائم على ثنائية العدل والظلم، وأن الإسلام مع العدل حيثما دار. [محمد رشيد رضا]: ٦٢٣

- عبَّر القرآن عن ممثلي هذا المعسكر في قصة النبي موسى ﵇؛ من خلال الثلاثي: فرعون رمز السلطة السياسية، وقارون رمز الثروة الاقتصادية، وهامان رمز المؤسسة الدينية الرسمية [علي شريعتي]: ٣٤٨، ٦٢٣

- قسم الاستبداد إلى استبداد سياسي، وآخر ديني، وربط كلًّا منهما بالآخر، واعتبرهما توأمين متآخين يتوقف أحدهما على وجود الآخر، وأن قلع هذه الشجرة الخبيثة لا يكلفنا سوى الوعي والانتباه. . . وواقعنا نحن الإيرانيين واقع مُتَردٍّ؛ يجمع النوعين، وتختلط فيه الشعبتان؛ حيث شهد الاستبداد والاستعباد بكلا نوعيه. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٣٤٢

موقف الفكر السياسي الإسلامي منه:

- الاستبداد لو كان رجلًا، وأراد أن ينتسب، لقال: أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضُّرُّ، وخالي الذل، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، وأما ديني وشرفي وحياتي، فالمال، المال، المال. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩١

- السبب الرئيسي لتراجع المسلمين وتخلفهم؛ عندما لم يُسمَح للأمة بالمشاركة في صنع القرار السياسي، وأبعدت عن مصدر القرار، فتفوق عليهم المسيحيون والأوروبيون، وكان ذلك نتاجًا طبيعيًّا لخلود المسلمين إلى ذلِّ الأسر والاستعباد، ورزوحِهِم تحت نير حكم استبدادي موروث عن معاوية، واستئثار الحكام بالحكومة والسلطة التي نصت عليها الشريعة الإسلامية. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٩

- القرآن الكريم مشحونٌ بتعاليم إماتة الاستبداد، وإحياء العدل والتساوي، حتى في القصص منه؛ فلا مجال لرمي الإسلامية بتأييد الاستبداد، مع تأسيسها على مئات من أمثال هذه الآيات البينات، فالإسلامية مؤسسة على أصول الحرية؛ برفعها كلَّ سيطرةٍ وتحكُّم، يأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، ويَحُضُّها على الإحسان والتحابب. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩٠

- إن الله ﷻ هو مصدر السلطات جميعًا... وتعني هذه الحقيقة أن الإنسان حر ولا سيادة لإنسان على آخر، أو طبقة، أو لأي مجموعة بشرية عليه، وإنما السيادة لله وحده، وبهذا يوضع حدٌّ نهائيٌّ لكل ألوان التحكم وأشكال الاستغلال وسيطرة الإنسان على الإنسان. [محمد باقر الصدر]: ٣٥٥

- حرمان الشعب من حريته إنما هو نوع من معبودية الجبابرة، وشرك بالذات الإلهية في المالكية والحاكمية بما يريد، والفاعلية لما يشاء؛ الغاصب لهذا المقام لا يعتبر ظالمًا للعباد وغاصبًا لمقام الولاية فحسب؛ بل هو غاصب للرداء الكبريائي الإلهي، وظالم للساحة الأحدية [محمد حسين النائيني]: ٣٤١

- صدور الأحكام من علماء الإسلام في النجف الأشرف؛ والتي تنص على وجوب تحقيق هذا المشروع المقدس، وتعقيب مشيخة الإسلام في إسطنبول التي تمثل مرجعية أهل السُّنَّة ـ بفتوى تنص على براءة الساحة المقدسة للدين الإسلامي الحنيف من الأحكام الجائرة المخالفة لضرورة العقل النزيه والمستقل. [محمد حسين النائيني]: ٣٤١

- قد أثبت الحكماء المدققون ـ بعد البحث الطويل العميق ـ أن المنشأ الأصلي لكل شقاء بني حواء هو أمرٌ واحدٌ لا ثاني له؛ ألا وهو وجود السلطة القانونية منحلة ولو قليلًا؛ لفسادها، أو لغلبة سلطة شخصية عليها. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩١

وجوب مقاومته:

- التحرر من الرِّقِّيَّة الخبيثة الخسيسة علاوة على كونه موجبًا لخروج الأمة من النشأة النباتية والورطة البهيمية إلى عالم الشرف والمجد الإنسانيِّ؛ فإنه يُعد من مراتب التوحيد، ولوازم الإيمان بالوحدانية؛ لذا كان استنقاذُ حرية الأمم المغصوبة وتخليصُ رقابها من الرِّقية المنحوسة، والإنعام عليها بالحرية ـ من أهم مقاصد الأنبياء. [محمد حسين النائيني]: ٣٤٢

- ألم تر إلى من استناروا بالعلم الاجتماعي منها، كيف هبُّوا لإسقاط حكوماتها الجائرة وملوكها المستبدين. [محمد رشيد رضا]: ١٩٣

- مقاومة الظلم والجور، والإنكار على أهله

بالفعل، وإزالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال، إذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك هي الراجحة، والمفسدة هي المرجوحة، ومنه إزالة شكل السلطة الشخصية الاستبدادية، أو ما يسمى بالملكية المطلقة. [محمد رشيد رضا]: ١٩٣

- مما هو معلوم بالضرورة أنه لا يمكن حفظ شرف استقلال أيَّةِ أمَّةٍ أو قومية، وحفظ خصائصها الدينية والوطنية، إلا إذا كان النظام الحاكم فيها منتزعًا منها، وكانت الإمارة عليها من نوعها، وإلا ذهب ناموسهم الأعظم، وشرف استقلالهم، وقوميَّتُهُم هباءً منثورًا، وإن بلغوا أعلى درجات الثروة والقوة، ونالوا ما نالوا من التقدم والرقي. [محمد حسين النائيني]: ٣٤٢

- نَقْدُ الفقهاء الذين يوجبون طاعة الخلفاء ما داموا لا يظهرون الكفر والردة عن الإسلام، مهما يكن في طاعتهم من الظلم والفساد، وخراب البلاد، وإرهاق العباد؛ عملًا بالمعتمد عند الفقهاء بغير نظر ولا اجتهاد. [محمد رشيد رضا]: ١٩٣

الاشتراكية

نقدها وتقويمها:

- إن ما تراه من الاشتراكية في الغرب، وما تتوخاه من المنافع بذلك المذهب في شكله الحاضر وأسسه وتخبط واضعي مبادئه... - كل ذلك يعكس نتائج الاشتراكية، ويجعلها محض ضرر بعد أن كان المنتظر منها كل نفع. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨١

الأمة

المصطلح والمفهوم:

- الأمة: مجموعة أفراد، جمع بينهم روابط: جنس، ولغة، ووطن، وحقوق مشتركة. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٨٩

- يتحتم إعادة بناء مفهوم الأمة في التصور الإسلامي؛ فلا يجب إلغاؤه، أو أن يصبح بديلًا عن مفهوم الدولة الوطنية، ورافضًا لقيم المواطنة والدولة المدنية؛ بل الأمر بحاجة لاجتهاد جديد بشأنه. [هبة رؤوف عزت]: ٢٦٨

البيعة

حقيقتها وتعريفها:

- البيعة في المفهوم الشائع - وكما تناولناها سابقًا - هي العهد والطاعة، فالمبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه بما يكلفه به من الأمر في المنشط والمكره. [أبو يعلى الحنبلي]: ٤٥٥

- رفض تعريف البيعة؛ بوصفها عقدًا؛ لأن هذا يعني: إمكان فسخ العقد بإرادة أيٍّ من الطرفين العاقدين أو الخليفة المعقود له، وهذا ما لا يُقِرُّهُ الفقهاء، ولما ثبت أنه لو عزل نفسه أو عزلوه لم ينعزل، دلَّ على أنه لا يفتقر إلى عقد. [الإمام أحمد بن حنبل]: ٤٥٥

ما يبايع عليه الحاكم:

- الأصل في مبايعة الإمام أن يبايعه على أن يعمل بالحق، ويقيم الحدود، ويأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر. [الحافظ ابن حجر]: ٤٧١

التشريع السياسي

سعته وشموله:

- إن كبت الحريات، والتعدِّيَ على حرمات الناس، واعتقالهم، ومحاكمتهم محاكمات ظالمة، وتزوير الانتخابات، ونهب الأموال العامة ـ تلك محرمات ينبغي أن يعلن عنها العلماء، كما يبالغون في الإعلان عن المحرمات الأخرى المعروفة. [وصفي عاشور]: ٥٦٨

مصادره:

- الجري على مقتضيات مصالح الأمة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم، ويحرزوا قصب السبق في مضمار التقدُّم متوقِّفُ على الاجتماع، وانتظام طائفة من الأمة ملتئمة من حَمَلَةِ الشريعة ورجالٍ عارفين بالسياسات ومصالح الأمة، متبصرين في الأحوال الداخلية والخارجية ومناشئ الضرر والنفع، يتعاون مجموع هؤلاء على نفع الأمة؛ بجلب مصالحها، ودرء مفاسدها؛ بحيث يكون الجميع كالشخص الواحد. [خير الدين التونسي]: ١٧٩

التعددية الحزبية

مشروعيتها في الفكر السياسي الإسلامي:

- يرى الإسلامُ التعدديَّةَ سُنَّةً من سُنَنِ الله ﷻ، في كلِّ ما عدا الذاتَ الإلهيَّةَ؛ فالواحدية هي لله وحده، وما عداه قائم على التعددية والازدواج. [محمد عمارة]: ١٠٦

التيار السلفي

معالم فكره السياسي:

- الكثير من أئمة الفكر السلفي المعاصر أصبح لديهم إيمان بالتعددية السياسية، والتداول السلمي للسلطة، والعمل على إقامة نظام حكم شعبي، تصان فيه الحقوق والحريات للأفراد والمجتمعات للمسلمين ولغير المسلمين؛ إذ إن المقصود هو تحقيق المصالح، ودرء المفاسد، وإقامة العدل والقسط بين الناس كافة، سواء في دولة إسلامية، أو دولة غير إسلامية. [حاكم المطيري]: ٢٢٩

- تأسيس سلطة استدلالية لأفعال وأقوال القرون الثلاثة الأولى (السلف الصالح)، ومنحوها مرتبة قريبة من المثالية المطلقة؛ فالسلف الصالح ـ وفقًا لآرائهم ـ يستحيل أن يُجمِعُوا على ضلالة، كما لا يستقيم فهم الكتاب إلا بفهم السلف، ولا يجوز أن يكون لك قولٌ ليس عندك فيه سلفٌ، بل وَصَلَ الأمر إلى الإيمان بأنه لا تصلح هذه الأمة إلا بما صلح به أولها. [عبد الحكيم الفيتوري]: ٢٣٣

- تتبنى السلفية التقليدية المعاصرة مبدأ الطاعة المطلقة للحاكم ومن ثم ترفض معارضته إلا أنها تجيز مناصحته سِرًّا؛ اعتمادًا على تراث فقهي مفاده: أنه يجب طاعة ولي الأمر، ولو جار أو استأثر بالأموال ما لم يقع عنه الكفر البواح الذي عندنا من الله فيه برهان، فلا يجوز الخروج عليه؛ لما يترتب على ذلك من مفاسد عظيمة، وشرور مستطيرة. [عمر رشيد عبد العزيز]: ٢٣٠

- يحذرون من الخروج على الولاة، وينذرون المعارضين بسوء العاقبة؛ بل إنهم يلزمون المسلمين بالدعاء له، والتماس العذر له،

وزيادة الاعتناء بالحاكم كلما زادت حاجة الأمة إليه. [عبد السلام العبد الكريم]: ٢٣٢

التيارات الإسلامية المعاصرة

باعث ظهورها وغاية سعيها:

- لا شك أن قيام الحركات الإسلامية الحديثة كان مرتبطًا بالأساس بفكرة الخلافة، ردًّا على إلغائها، أو سعيًا لإحيائها، أو تصحيحًا للمسار الذي انتهى بسقوطها؛ فبعضها جعل من إقامة الخلافة بداية ومدخلًا لمشروعه الإصلاح النهضوي؛ كما هو حال جماعة الإخوان المسلمين، وبعضها جعل منه غاية لعمله ومساره عبر مراحل أخرى؛ كحال حزب التحرير، وبعضها اعتبر أن مشكلة المسلمين في أساسها وجوهرها ليست قضية خلافة وقضية حكم وسياسة، بل هي قضية أمة ابتعدت عن دينها، وتراخت في إيمانها وتدينها، وهذه هي رؤية جماعة التبليغ وجماعة النور. [أحمد الريسوني]: ٤٤٢
- نشأت في العصر الحديث جماعات وتيارات وكيانات وأحزاب إسلامية أخرى، لا تجعل من الخلافة حلمًا من أحلامها، ولا مطلبًا صريحًا من مطالبها، ولكنها استبدلت بها مطالبَ وأهدافًا سياسية محددة، ذات طبيعة عملية مقاصدية؛ مثل: (المشروعية السياسية)، و: (الحريات)، و: (الشورى)، و: (الحكم الرشيد)، و: (العدالة الاجتماعية)، وهذا ما يمكن تسميته: (الجيل الثاني) من الحركات الإسلامية. [أحمد الريسوني]: ٤٤٢

حقيقتها وطبيعتها:

- الحركات الإسلامية السياسية ذات الفكر الأيديولوجي المتشدِّدِ تُشكِّلُ أكبر عائق للديمقراطية؛ فهي لا تُنتج سوى وعي زائف، ورؤية مغلقة للعالم، كما أنها غير قادرة على استيعاب النظام الدولي الحديث، أو الانتقال من الأيديولوجيا إلى السياسة؛ فهي حركات لا تُحسِنُ قراءة الوضع الدولي، وليس لها إستراتيجية سياسية حقيقة؛ وعليه فهناك قوى اجتماعية عديدة ستتصدَّى لها؛ بسبب مواقفها الرِّجعيَّةِ، واندِفاعها في اتجاهٍ مضادٍّ لحركة التاريخ. [السيد يسين]: ٦٢٦
- الحركات الإسلامية ليست مذاهب عقائدية قائمة بذاتها؛ بل هي أطياف ذات اتجاهات فكرية، أو تأويلات للنصوص الدينية، اتخذت منحًى معيَّنًا. [سلمان العودة]: ٢٧٨

سبيل تحقيق أهدافها:

- ليس غاية الدولة تحقيق الهوية الإسلامية، ومن ثم فالإسلامية التي تتغياها الحركة الإسلامية لا تتحقق من خلال الدولة التي يعتبر الرهان عليها رهانًا على قوة القهر والردع لإعادة تأسيس الإيمان بالقوة، وهذا لا ينسجم مع طبيعة الدين الإسلامي، وإنما يتحقق من خلال المجتمع الذي يحدد الأهداف ويضع آليات إنفاذ القيم، وهو الذي يقر ما على الدولة القيام به. [برهان غليون]: ٦٥

سلبياتها وعوائقها:

- أصل الخلل في تصور إسلامية الدولة لدى الإسلاميين هو خلل منهجيٌّ يكمن أساسًا في مناهج قراءتهم النصَّ الشرعيَّ (قرآنًا وسُنَّةً)؛ الذي يُعطي الأولويَّةَ للأحكام بدل الحِكَم، ويقدم الجزئيات على الكليات، الشيءَ الذي

يفوِّتُ عليهم فرصةَ الوعي بالمصادر الكلية. [أمحمد جبرون]: ٦٧

- الانغلاق، والانكفاء الثقافي والمعرفي، الذي بدوره يفضي إلى العديد من المشكلات والأزمات؛ ذلك لأن خيار الانغلاق من الخيارات المأزومة التي تحمل علة إخفاقها في أحشائها؛ لأنها لا تراعي متطلبات العصر، والحاجة إلى التفاعل مع منجزات الحضارة الحديثة ومكاسبها؛ لذلك كان الانغلاق الثقافي ـ بحُجَّةِ مقاطعة الآخر الذي تم شيطنته ـ يَدفَعُ بأهله وأصحابه إلى الارتماء في هوة التعصب والعنف. [محمد محفوظ]: ٦٢٩

- التيارات الإسلامية المعاصرة تفتقر لسند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة؛ فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مؤسس. [طه عبد الرحمن]: ٦٢

- الفهم المهيمن للإسلام على جماعات العنف الإسلامية هو المخيال الإمبراطوري، الخاص بفتح البلدان، واحتلال الأراضي الواسعة؛ أي: هذا التطلع الإمبراطوري القائم على المزج بين الدين والقوة. [ياسين الحاج صالح]: ٦٢٩

- الموقف من الدولة الحديثة يشكل واحدًا من الإشكاليات الأساسية في التنظير السياسي لدى الإسلاميين؛ إذ يرفضها كثير منهم بشكل مطلق؛ باعتبار أنها منتجٌ غربيٌّ نَشَأَ في ظروف مغايرة لواقعنا وقناعاتنا الدينية. [أحمد ولد مولاي]: ٦٨

- جُرأتهم على إطلاق الأحكام الكلية العامة على الآخر، فالحكم المطلق العام (في أي تجاه كان) يصادر الحقيقة، ويَمْهَدُ لعملية إقصاء الآخر وجودًا واعتبارًا، فهو نَسَقٌ يُحرِّمُ على الآخرين المشاركة في صنع الحقيقة والمعرفة، ويصادر منهم الحق في الاختلاف. [سفر بن عبد الرحمن الحوالي]: ٦٢٩

- حين يكون الاحتماء بالهوية الدينية وحدها، تتجسد أطروحة ذوبان فكرة الوطن لدى بعض تيارات الإسلام السياسي التي لا تعترف بفكرة الوطن والدولة، وحتى إن اعترفت بها في ظرفيات معينة، فهو اعتراف مرحليٌّ آنيٌّ، لا يعبر عن نصوصهم وأدبياتهم الفكرية المؤسسة. [عبد الجليل معالي]: ٦٢٧

- ماذا يحدث إذا أمسك الإسلاميون بزمام الحكم دون أن يتمكنوا من استعادة المشاركة الشعبية في الحكم بشكل مؤسَّسي وتحت نظرية سيادة الأمة، وفي الوقت نفسه: استعادة سيادة الشريعة الإسلامية في دولة حديثة، دون تناقض أو انزلاق إلى الدولة الدينية. [نوح فيلدمان]: ٦٤٩

- من اشتغل بالسياسة بغير فقه، ارتطم بالخيالية، أو التجريدية، أو بالفشل، وربما الانحراف؛ من هنا فالتنزيل الواقعي والتأسيس التطبيقي للمبادئ العامة هو أقصر طريق للقضاء على مظاهر العنف. [محمد مهدي شمس الدين]: ٣٦٥

الجامعة الإسلامية

بين الجامعة الإسلامية والقومية العربية:

- كان الكواكبي... قوميًا عربيًا، لكنه لا يعزل عروبته وقوميته عن دائرة الجامعة الإسلامية،

ومصلحًا إسلاميًّا يعمل لتجديد الإسلام؛ كي تتجدد به دنيا المسلمين، لكنه يؤكد على تميز الأمة العربية في إطار المحيط الإسلامي الكبير، وداعية للتمييز بين الدين والدولة دونما فصل؛ كما هو الحال في العلمانية الأوروبية، ودونما وحدة تدخل الإسلام والمسلمين في إطار الكهانة الكنسية الأوروبية. [محمد عمارة]: ١٨٩

الحاكم

حكم الخروج عليه:

- إذا جارَ وَالِي الوقت، وظهر ظلمه وغشمه، ولم يرجع عمَّا زُجِرَ عنه؛ من سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه، ولو بشهر الأسلحة ونصب الحرب. [أبو المعالي الجويني]: ٤٧٥
- لا يجوز الخروج على الأئمَّة، وإن بلغوا في الظلم أيَّ مبلغٍ. [محمد بن علي الشوكاني]: ٢٣١

الحاكم المتغلب

رفض حكمه:

- ألم تر إلى من استناروا بالعلم الاجتماعي منها، كيف هبُّوا لإسقاط حكوماتها الجائرة وملوكها المستبدين. [محمد رشيد رضا]: ١٩٣
- رفض الخلافة التي تقوم على التغلب؛ باعتبارها اعتداء على حق الأمة؛ باستخدام قوة العصبية، لا باختيار أهل الحَلِّ والعقد. [محمد رشيد رضا]: ١٩٣
- سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة تنفذ بالقهر، وتكون أدنى من الفوضى... ومقتضاه أنه يجب السعي دائمًا لإزالتها عند الإمكان، ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها، ولا أن تجعل كالكُرة بين المتغلبين يتقاذفونها ويتلقونها؛ كما فعلت الأمم التي كانت مظلومة وراضية بالظلم؛ لجهلها بقوتها الكامنة فيها. [محمد رشيد رضا]: ١٩٣
- سَنُّ التغلُّبِ على الخلافة هو ما أدى إلى تراجع الأمة حضاريًّا. [محمد رشيد رضا]: ١٩٤
- سيئة الأمويين التي لا تُغتَفَرُ هي سَنُّهُم لقاعدة التغلب بالقوة حين كانت الخلافة انتخابية شورى في أهل الحَلِّ والعَقدِ، وقد نسخوها بالقاعدة المادية (القوة تغلب الحق)، فهمُ الذين هدموها، وتبعهم من بعدهم فيها. [محمد رشيد رضا]: ١٩٤

الحاكمية

ظهور المصطلح وسياق النشأة:

- يعدُّ الداعية الإسلامي الباكستاني أبو الأعلى المودودي أوَّلَ مَنِ استخدَمَ مفهومَ ومصطلح: (الحاكمية). [عبد الإله بلقزيز]: ٥٢٥

مفهومه ومدلوله في التصور الإسلامي:

- إن الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية تنطلق من فكرة أن الأرض كُلَّها لله، وهو ربّها والمتصرف في شؤونها؛ فالأمر والحكم والتشريعات كلُّها مختصَّة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، ولا للنوع البشري كافَّةً شيءٌ من سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولةٍ يقوم فيها

المرء بوظيفة خليفة الله. [أبو الأعلى المودودي]: ٥٠٥

- إن مدلول الحاكمية في التصور الإسلامي لا ينحصر في تلقي الشرائع القانونية من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها، والحكم بها دون سواها، إن شريعة الله تَعنِي كلَّ ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة. [سيد قطب]: ٥٠٥، ٥٢٩

الحروب

أسبابها:

- أصل جميع الحروب إرادة الانتقام، نوعان منها حروب بغي وفتنة؛ هما: حرب المنافسة والتوسع، وحرب العدوان، التي تقوم بها الأمم المتوحشة، ونوعان عادلان: حرب غضب لله تعالى ودينه، وهي جهاد، وحرب على الخارجين عن السلطان، وهي حرب للعناية بالملك. [ابن خلدون]: ٧٥٥

- القتال المأذون فيه هو قتال جزاء على اعتداء، وكان هذا شرعًا لأصول الدفاع عن البيضة، وقد نَبَّهَ ابن عاشور على أن غزوة تبوك إنما كانت رَدًّا على هجوم متوقَّع من الروم، أو لإنقاذ المستضعفين؛ ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ﴾ [النساء: ٧٥]، أو ردّ العدوان؛ ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠]. [الطاهر ابن عاشور]: ٦١٠

- القتالُ هو لمَن يقاتِلُنا إذا أردنا إظهار دين الله، فلا يباح قَتلُهُم لمجرد الكفر. [ابن تيمية]: ٦١١

- بإمكان جماهير الأمة أن تَهُبَّ للقتال دفاعًا عن حريتها وكرامتها، وحقوقها الإنسانية، وثروتها المهدورة، وأوطانها المستباحة، وليس من اللازم أن يرفع الناس راية دينية ليكون قتالهم جهادًا، بل يمكن القتال أيضًا تحت راية الوطن والكرامة والحرية والاستقلال، دون أن يخل ذلك بمعنى الجهاد، أو بقبوله عند الله تعالى، فكل إعلاء للحق والعدل هو إعلاء لكلمة الله تعالى. [محمد بن المختار الشنقيطي]: ٦١٣

- حروب النبي ﷺ ضد المشركين كان المشركون فيها هم المعتدون. [ابن تيمية]: ٦١١

- لا نُكره أحدًا على الدين، والقتال لمن حاربنا، فإن أسلم، عصم ماله، ودينه، وإذا لم يكن من أهل القتال، لا نقتله، ولا يقدر أحد قطُّ أن يَنقُلَ أن رسول الله ﷺ أَكْرَهَ أحدًا على الإسلام، لا ممتنعًا، ولا مقدورًا عليه، ولا فائدة في إسلام مثل هذا. [ابن تيمية]: ٦١١

تطوير نظريتها وتقويم مساراتها:

- ضرورة عبور فجوة الانشغال بفقه الجهاد الحربي، إلى فقه الجهاد الحضاري السلمي، من دون إنكار أو تعام عن واقع الصراع الدولي والأدوات المختلفة للتعامل معه، كما طرح بعض العاملين في الفكر الإسلامي مفهوم الجهاد في قلب مفهوم الديمقراطية العالمية؛ كمفهوم حامل لرؤية العدالة الدولية، وتحقيق السلام الدولي؛ بإنهاء النزاعات المسلحة؛ ومن ثم إمكانية إيجاد توافق حول: (حلف فضول دولي)؛ يقيم العدل في الأرض. [هبة رؤوف عزت]: ٦١٦

ضوابطها ومعاييرها:

- الجهاد ليس موقفًا اعتقاديًّا ضد الكافرين، بل هو موقف أخلاقي ضد الظالمين، فالإسلام قد حصر مسوغات القتال في ثلاثة أمور: أوَّلها: حقُّ الدفاع عن النفس، ورفع الظلم عنها، وثانيها: نصرة المستضعفين العاجزين عن الدفع عن أنفسهم، وثالثها: ضمان حرية العبادة للجميع دون قهر أو إكراه؛ ليكون الدين لله خالصًا. [محمد بن المختار الشنقيطي]: ٦١٣

- الحرب في الإسلام اضطرار لا اختيار؛ فالسلم مقصد من مقاصد الإسلام الكبرى، ومِظلَّةٌ شرعيَّةٌ يجب على كل المؤمنين الدخول فيها والاستظلال بظلالها؛ مصداقًا لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨]. [محمد بن المختار الشنقيطي]: ٦١٢

- الحرب في الإسلام تخضع لمعايير وضوابط سامية، سواء فيما يتعلق بطريقة ردِّ العدوان، وحجم استعمال القوة، أو ما تعلق بكفالة إسعاف الضعفاء، وإفساح المجال للحرية الدينية، وكذلك لها ضوابطها الشديدة في الحفاظ على المدنيين ورجال الدين والنساء والأطفال. [عبد الله بن بيه]: ٦١١

- ثمَّةَ مشكلةٌ تتعلق بسيطرة الفقه الإمبراطوري الحاكم على الذهنية المعاصرة في موقفها من مفهوم الجهاد، وهذا أمر وجب التنبيه عليه؛ لاختلاف السياقات التاريخية، فضلًا عن ضرورة مراجعة الفقه الإمبراطوري، ورده إلى نصوص الوحي والتجربة النبوية. [محمد بن المختار الشنقيطي]: ٦١٣

- لم يجعل الإسلام اختلاف الدين مسوِّغًا شرعيًّا للقتال؛ فالجهاد في الإسلام ليس قتال الكافر؛ بل هو قتال الظالم، مسلمًا كان أو كافرًا، فهو موقف أخلاقي مع العدل والحرية ضد الظلم والقهر، فالمجاهد يقاتل الظالم لظلمه، لا لعقيدته، أو مذهبه؛ ولذلك كان من الجهاد الذي أمر به الإسلام: قتال الباغي المسلم، وصد الصائل المسلم، والأخذ على يد الظالم المسلم. [محمد بن المختار الشنقيطي]: ٦١٢

مفهومها وحقيقتها:

- معلومٌ أن محاربة الله ورسوله هي المغالبة، على خلاف ما أمر الله به ورسوله. [ابن تيمية]: ٦١١

الحرية

تعريفها:

- أن يكون الإنسان مختارًا في قوله وفعله، لا يعترضه مانعٌ ظالمٌ. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩٠

حرية الاعتقاد:

- إذا كان من حق؛ بل من واجب المسلم أن يَعرِضَ دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه، وإذا كان هناك من خشية على إيمان المسلمين، فليس أمام هؤلاء من علاج إلا التعمق في إيمانهم، أو نِشدان ذلك من سؤال علمائهم. [راشد الغنوشي]: ٥٥٨

- المرتدّ الذي ترك الإسلام عن قناعة فكرية من غير أن تتظاهر ردَّته بخيانة أو بحرابة، لا سبيل لأحد عليه وراء النصح والمحاورة

بالتي هي أحسن، وهذا هو المتفق مع روح القرآن. [عدنان إبراهيم]: ٥٥٨

- إن العرب - الذين مكَّنهم الربُّ من السيطرة على العالم - يعاملوننا كما تعرفون، إنهم ليسوا بأعداء للنصرانية، بل يمتدحون ملتنا، ويوقرون قسّيسينا، ويَمُدُّون يدَ المعونة إلى كنائسنا وأديرتنا. [البطريرك عيشويابة]: ٥٦٢

- بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان؛ أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم، وصلبانها، وسقيمها وبريئها، وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم، ولا ينقص منها، ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يُكرَهُون على دينهم، ولا يضار أحد منهم. [عمر بن الخطاب]: ٥٦١

- سار الإسلام لكي يصبح قوة عالمية على سياسة بارعة؛ ففي العصور الأولى لم يكن اعتناقه أمرًا محتومًا؛ فإن المؤمنين بمذاهب التوحيد، أو الذين يستمدون شرائعهم من كتب منزلة؛ كاليهود، والنصارى، والزرادشتية - كان في وُسعِهِم - متى دفعوا الجزية - أن يتمتعوا بحرية الشعائر، وحماية الدولة الإسلامية، ولم يكن واجب الإسلام أن ينفذ إلى أعماق أرواحهم، وإنما كان يقصد إلى سيادتهم الخارجية. [جولد تسيهر]: ٥٦٢

- لم تكن الحكومة الإسلامية تتدخل في الشعائر الدينية لأهل الذمة؛ بل كان يبلغ من بعض الخلفاء أن يحضر مواكبهم وأعيادهم ويأمر بصيانتهم، وإن الحكومة في حالات انحباس المطر، كانت تأمر بتنظيم مواكب يسير فيها النصارى، وعلى رأسهم الأسقف، واليهود وعلى رأسهم النافخون بالأبواق. [آدم متز]: ٥٦٢

- نهضتنا التي بنينا على الدين أركانها كانت سلامًا للبشرية، لا يخشاها النصراني لنصرانيته، ولا اليهودي ليهوديته؛ بل ولا المجوسي لمجوسيته، ولكن يجب أن يخشاها الظالم لظلمه، والدجال لدجله، والخائن لخيانته. [عبد الحميد بن باديس]: ٥٦٣

- يجوز لغير المسلم أن يدعو في الدولة الإسلامية إلى دينه؛ على اعتبار أنَّ إقرار شخص على مذهبه يقتضي ضرورة الاعتراف له بحقِّ الدّفاع عنه لإظهار محاسنه، ومساوئ ما يخالفه، وذلك جوهر عمل كل داع. [راشد الغنوشي]: ٥٥٨

قيمتها في النظرية السياسية الإسلامية:

- إذا صح أن من الأشياء مَن ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء: الحرية، والاستقلال، وإن هذا الشرق وهذا الشرقي لا يلبث طويلًا حتى يهب من رقاده، ويمزق هو وأبناؤه لباس الخوف والذل؛ فيأخذ في إعداد عدة الأمم الطالبة لاستقلالها، المستنكرة لاستعبادها. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٢

- أساس الدولة هو الحكم الصالح الذي يقوم على دعامتين: العدل، والحرية. [خير الدين التونسي]: ١٧٦

- الأصل في الإنسان الحرية. [السيد محمد الحسيني الشيرازي]: ٥٥٤

- الاعتداء على الحرية من أكبر أنواع الظلم.

[الطاهر ابن عاشور]: ٥٥٤

- الحَجْر على الرأيِ يكون منذرًا بسوء مصير الأمة، ودليلًا على أنها قد أوجست في نفسها خيفة من خلاف المخالفين وجدل المجادلين، وذلك يكون قرين أحد أمرين: إما ضعف في الأفكار، وقصور عن إقامة الحق، وإما قيد الاستبداد، الذي إذا خالط نفوس أمة، كان سقوطها أسرع من هُويِّ الحجر. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٥٤

- الحرية الطبيعية عنصر جوهري في كيان الإنسان، وظاهرة أساسية، تشترك فيها الكائنات الحية بدرجات متفاوتة، تبعًا لمدى حيويتها، ولذلك فنصيب الإنسان من هذه الحرية أوفر من نصيب أيِّ كائن آخر، وهكذا كلما ازداد حظ الكائن من الحياة، عظم نصيبه من الحرية الطبيعة. [محمد باقر الصدر]: ٥٥٤

- الحرية حلية الإنسان وزينة المدنية فبها تنمو القوى، وتنطلق المواهب، وبصونها تنبت الفضائل والشجاعة والنصيحة؛ بصراحة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وتتلاقح الأفكار، وتورق أفنان العلوم. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٥٤

- الحرية نابعة من مبدأ الكرامة الفردية، التي هي تعبير مختلف عن حماية الحريات الشخصية؛ فالمحور الحقيقي الذي تنبع منه خصائص الممارسة هو أن الحياة اختيار، وأنَّ تحمل المشاق في الممارسة والسلوك أمر طبيعي؛ لأن الحياة الدنيوية مقدمة لحياة أخروية، ولا شك أن هذا المفهوم العامَّ للوجود الإنساني سيعكس نفسه في خصائص الممارسة السياسية. [حامد ربيع]: ٥٦٦

- الحرية هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك، فإذا كانت مبنية على قوانين حسنة عدلية، كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكانت سببًا في حبهم لأوطانهم. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٢

- الحرية هي روح الدين. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩٠، ٥٥٣

- الحرية هي شجرة الخلد، وسقياها قطرات من الدم المسفوح. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩١

- الحرية: إطلاق تصرُّف الإنسان في ذاته وكسبه، مع أمنِهِ على نفسه وعرضه وماله، ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم. [خير الدين التونسي]: ١٧٨

- بلغ الأمر في تقديس الحرية في الإسلام إلى أن رأى بعض الفقهاء ـ كأبي حنيفة النعمان ـ إلى القول بعدم جواز الحَجرِ على السفيه، والسفه عيب من عيوب الأهلية كما هو معروف، وعلَّل أبو حنيفة ذلك بأن الحجر على السفيه إهدار لآدميته، وإلحاق له بالبهائم، وأن الضرر الإنساني الذي يلحقه من جراء هذا الإهدار، يزيد كثيرًا على الضرر المادي الذي يترتب على سوء تصرفه في أمواله، وأنه لا يجوز أن يدفع ضرر بضرر أعظم منه. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٥٣

- عندي أن البلية فَقْدُنَا الحرية، ومن فروع الحرية: تساوِي الحقوق، ومحاسبة الحكام، ومنها: حرية الخطابة، والمطبوعات، وحرية المباحثات العلمية، ومنها: العدالة، والأمن

على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره. . . إنَّ الحرية هي روح الدين. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٥٥٣

- مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتجسد في العصر الحديث في إقامة المجالس النيابية، وإسهام الصحافة في توجيه الرأي العام، وأن ذلك لن يحدث إلا بتوفير الحرية. [خير الدين التونسي]: ١٧٧

- متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟! [عمر بن الخطاب]: ٥٥٣

- من قواعد الفقه: قول الفقهاء: (الشارع متشوف للحرية)، واستقراء ذلك واضح من تصرفات الشريعة؛ التي دلَّت على أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية، وتعميم الحرية، لكن دأب الشريعة في رعاية المصالح المشتركة وحفظ النظام وَقَفَ بها عن إبطال العبودية بوجه عام، وتعويضها بالحرية. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٥٤

- هناك قوتان في المجتمع: القوة المحكومة؛ أي: الشعب أو الرعية، وهي لا بد أن تكون مُحرِزة لكمال الحرية، ومتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٣

مجالها ومحدداتها:

- هذه الحرية الفسيحة لا يقيدها إلا بما يقيد بقية الحريات الأخرى، وهو قيد المصلحة العامة، فما لم تسبب مَضَرَّةً للناس ولا للأفراد، وما لم تضر بالآداب، وقواعد السلوك، والأعراف التي تصالح الناس عليها - فهي مباحة، وإلا قيدتها الشريعة بما يحقق التوازن بين أفراد المجتمع، ويحقق أمنه وسلامته. [وصفي عاشور]: ٥٧٤

الحرية السياسية

معناها ومفهومها:

- الحرية السياسية تعني أمرين: الأول: حق كل إنسان في أن يبدي رأيه في سير الأمور العامة، وتحديد موقفه منها، وكذلك إزاء مختلف القضايا التي تدخل في إطار السياسة والشأن السياسي على صعيد الوطن والأمة، والثاني: حق كل إنسان في التقدم لولاية الوظائف الإدارية والسياسية. [حيدر البصري]: ٥٦٧

الحكم الدستوري

طبيعته ومعناه:

- حكم مصرَ بأهلها إنما أعني به الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٢

مكانته في النظام السياسي الإسلامي:

- أتَى النظام السياسي الإسلامي بفكرة الحكم الدستوري للمرة الأولى في تاريخ نظم الحكم، والتي لم يعرفها الغرب الحديث إلا في حدود أضيق، وبعد الإسلام بأكثر من ألف عام. [محمد طه بدوي]: ٥٩

الحكم في عهد الخلفاء الراشدين

خصائصه ومعالمه:

- اتَّسَمَ نظام الخلافة الإسلامية في تلك الحقبة بأنه لم يكن يعرف السلطة الفردية المطلقة، والتي كان يتمتع بها الحكام في الحضارات المحيطة بهم في ذلك الوقت؛ إذ يجمعون في

قبضتهم بين كل من سلطة التنفيذ، والتشريع، والقضاء؛ فيُشَرِّعُون للناس من عند أنفسهم، مدَّعِينَ أنهم يتحدثون باسم الله. [سالم البهنساوي]: ١١٤

- الناس كلهم أمام القانون سواء، ولا فرق بين قويهم وضعيفهم؛ فيطبق القانون على الجميع. [عبد الحميد بن باديس]: ١٢٢

- أوصى قبل وفاته بثلاثة أيام أن يكون الأمر شورى بعده في ستة. [عمر بن الخطاب]: ١٢٥

- تقديمُ الأرجح في الكفاءة على الأرجح في الخيرية؛ إذِ الكفاءةُ والمقدرةُ مرعيَّةٌ قبلَ الخيرية في السلوك الشخصي والتقوى. [عبد الحميد بن باديس]: ١٢١

- تولِّيَ الولايةِ لا يمنح الحاكم أفضليَّةً على الأمَّةِ، وإنما الخيريَّةُ تُنالُ بالسلوك والأعمال. [عبد الحميد بن باديس]: ١٢١

- حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق؛ فيؤخَذُ الحقُّ منَ القويِّ، دون أن يَقْسُوَ عليه لقوَّتِهِ فيَنكَسِرُ، ويُعطَى الضعيفُ حقَّهُ دون أن يُدَلَّلَ لضَعفِهِ؛ فيَطغَى. [عبد الحميد بن باديس]: ١٢٢

- حق الأمة في مراقبة أولي الأمر؛ لأنها مصدر سلطتهم، وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم. [عبد الحميد بن باديس]: ١٢١

- حق الأمة في مناقشة أولي الأمر وفي محاسبتهم على أعمالهم وحملهم على ما تراه هي، لا ما يرونه هم، فالكلمة الأخيرة لها وليست لهم. [عبد الحميد بن باديس]: ١٢١

- حق الوالي على الأمة في نصيحته، وإرشاده، ودلالته على الحق إذا ضل عنه، وتقويمه على الطريق إذا زاغ في سلوكه. [عبد الحميد بن باديس]: ١٢١

- حق الوالي على الأمة فيما تبذله له من طاعة وعون مشروطٌ، إذا رأت استقامتَهُ، وَجَبَ عليها أن تتضامَنَ معه وتُؤيِّدُهُ؛ إذ هي شريك معه في المسؤولية. [عبد الحميد بن باديس]: ١٢١

- سير الحكومة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين... يُقدِّمُ لنا السوابق التاريخية التي تعتبر وحدها حُجَّةً في فقه الخلافة الصحيحة، وأنه إذا كان البريطانيون يعتبرون الـ (ماجنا كارتا) الميثاقَ الأساسيَّ لحرياتهم، والفرنسيون يعتبرون إعلان حقوق الإنسان ميثاقَهم، فإن المسلمين يعتبرون حكومة الخلفاء الراشدين الوثيقة الأساسية لحرياتهم السياسية؛ فهي ميثاق عملي. [عبد الرزَّاق السنهوري]: ١١٤، ٢٠٣

- شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع. [عبد الحميد بن باديس]: ١٢٢

- صون الحقوق (حقوق الأفراد، وحقوق الجماعات)؛ فلا يضيع حق ضعيف لضعفِهِ، ولا يأخذُ قويٌّ حقَّ غيرِهِ لقُوَّتِهِ. [عبد الحميد بن باديس]: ١٢٢

- على مَن تولَّى أمرًا من أمور الأمة أن يبيِّن لها الخطة التي يسير عليها؛ ليكونوا على بصيرة، ويكون سائرًا في تلك الخطة عن رضى الأمة. [عبد الحميد بن باديس]: ١٢٢

- فَعَّلَ عمر بن الخطاب ونَشَّطَ من عملية الاجتهاد الفقهي في الجانب الشرعيِّ

السياسيّ؛ فقام بالتشريع الاجتهادي التجديدي لمواجهة التحديات والأخطار التي تواجه الدولة الإسلامية. [رياض عيسى]: ١٢٥

- لَا خَيْرَ فِي أَمْرٍ أُبْرِمَ مِنْ غَيْرِ شُورَى. [محمد عبد القادر أبو فارس]: ١٢٤

- لقد مكَّنَ اختيار أبي بكر وعمر ثم عثمان خلفاء للمسلمين اختيارًا مَبْنِيًّا على الشورى؛ لكفاءة الإسلام وحفظها؛ فهي كفاءة مكفولة - كما قدر الله لهذا الدين - في عالمية صلاحيته للناس كافة، على أسس: الحرية، والعدالة، والمساواة. [مراد هوفمان]: ١٣٦

- لم تكن وسائل ممارسة الرقابة منظَّمةً بصورة دقيقة في فترة الخلافة الراشدة فيما يتعلق بإجراءات ممارستها؛ فهل كان في إمكان أهل الحل والعقد أن يتدخلوا قبل أن ينفذ الخليفة أمرًا لمنعه؟ وكيف يتم هذا الإلغاء؟ هل يتم ذلك بمقتضى سلطتهم الذاتية، أو يجب عليهم أن يلجأوا إلى سلطة أخرى؟ [عبد الرزاق السنهوري]: ١٣٩، ٢٠٥

- يقتضي الفهم الصحيح للأحداث السياسية التي شهدتها تلك الحقبة استنطاقَ سياقات تلك الأحداث والنصوص المرتبطة بها، وذلك من خلال البحث في سياقاتها؛ التاريخية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية. [عبد الحكيم الفيتوري]: ١١٥

الخلافة

إعادة بنائها:

- أنَّى يكون لها اليوم إمام واحد، وهي ليست أمة واحدة؟ لا أقول: إن هذا محال في نفسه، وإنما أقول: إنني لا أعرف شَعْبًا من شعوب المسلمين، ولا جماعة تسعى إليه، فهم في دَرَكٍ من الجهل والتخاذل، والتفرق المذهبي، والتعصب الجنسي، وضعف الهمة - يقعد بهم عنِ التسامي إلى هذا المَثَل الأعلى في الكمال الديني والاجتماعي. [محمد رشيد رضا]: ٢٦٦

- مشروع السنهوري لإعادة بناء الخلافة في صورة مؤسسات متعددة ومتنوعة ليس إلا خطوة جديدة في سبيل التطوير المؤسسي في الفقه الإسلامي. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٢، ٢٦١

الدعوة إلى وضع نظامها وتطوير نظريتها:

- إذا كانت الوحدة تعني وحدة الدولة الإسلامية، فإن من المؤكَّدِ أن هذه الوحدة قد تصدعت منذ عهد بعيد، فقد وجدت خلافة عباسية في بغداد، وخلافتان أخريان: إحداهما في القاهرة (فاطمية)، والأخرى في قرطبة بالأندلس (أموية)، ولذلك فإن تعدد الدول الإسلامية (تعدد الخلفاء) ظاهرة اجتماعية وتاريخية لا يمكن تجاهلها، وتستلزم في الوقت نفسه تطوير نظرية الخلافة. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٤، ٢٦٦

- الراجح في الفقه هو وحدة الرئاسة والحكومة (الخلافة)؛ حفاظًا على وحدة الأمة، ولكن صورة تطبيق هذا المبدأ يجب أن يراعى فيها ضرورات الظروف واختلافها حسب تطور المجتمع، مع المحافظة على وحدة الأمة التي لا جدال فيها. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٥، ٢٦٧

- لم يُوجد فِي أهل الحل والعقد من الرؤساء

من اهْتَدَى إلى وضع نظام شرعي للخلافة بالمعنى الذي يسمى في هذا العصر بالقانون الأساسي (الدستور)، يُقيِّدُونَ به سلطة الخليفة بنصوص الشرع، ومشاورتهم في الأمر، ومعززًا بأدلة الكتاب والسُّنَّة وسيرة الراشدين، وأن يمنعوا ولاية العهد للوارثين، ويُقيِّدُوا اختيار الخليفة بالشورى. [محمد رشيد رضا]: ١٩٨، ٢٦٠

- مسألة الخلافة الإسلامية والاستخلاف لم تسر مع الزمن في طريق يؤمن فيه العثار؛ بل كان تركها على ما هي عليه، من غير حل محدود ترضاه الأمة وتدفع عنه، سببًا لأكثر الحوادث التي أصابت المسلمين، وأوجدت الشقاق والحروب المتواصلة التي قلَّما يخلو منها زمن. [محمد الخضري بك]: ٣٠٥

آلية اختيار الحاكم:

- اختلف العلماء حول عدد مَن تنعقد بهم الإمامة من أهل الحل والعقد، على مذاهب شتى، فقالت طائفة: لا تنعقد إلا بأكثرية أهل الحل والعقد من كل بلد؛ ليكون الرضى به عامًّا، والتسليم لإمامته إجماعًا، وهو ما ذهب إليه الحنابلة؛ إذ قال الإمام أحمد: (الإمام الذي يجتمع عليه؛ كلهم يقول: هذا إمام). [أبو يعلى الحنبلي]: ٤٧٠

- إذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار، وتصفَّحُوا أحوالَ الإمامة الموجودة فيهم شروطُها، فقدموا البيعة منهم أكثرهم فضلًا وأكملهم شروطًا، ومن يسرع الناس على طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته. [أبو الحسن الماوردي]: ٤٦٩

- تنعقد الإمامة بالبيعة، والأصح بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، الذين يتيسر اجتماعهم. [محيي الدين يحيى بن شرف النووي]: ٤٧٠

آلية انعقادها:

- الإسلام جعل الحكم والسلطان للأمة؛ تختار من يقوم به بالنيابة عنها، ولا يكون خليفة إلا إذا بايعته الأمة، وانعقاد الخلافة له بهذه البيعة أعطاه السلطان، وأوجب على الأمة طاعته. [أدبيات حزب التحرير]: ٢٩٥

- الحد الأدنى لعدد أهل الاختيار: رجل واحد. [أبو الحسن الماوردي]: ٤٧١

- الفقه السياسي التاريخي قد أعطى لأسلوب العهد أولوية على اختيار أهل الحل والعقد، الذي صار بمثابة آلية احتياطية يلجأ إليها في حالة عدم وجود عهد من الخليفة، وقد عبَّر الماوردي عن هذه المكانة التي آل إليها أسلوب الاختيار بمبدأ أن العهد نص لا يستعمل الاختيار إلا مع عدمه. [أبو الحسن الماوردي]: ٤٥٦

- القول بأن استخلافَ أبي بكر عُمَرَ لا يدلّ على جواز الاستخلاف؛ أيِ: العهد؛ وذلك لأنَّ أبا بكر لم يستخلف خليفة؛ وإنما استشار المسلمين فيمن يكون خليفة لهم، ثم بعد وفاة أبي بكر، جاء الناس وبايعوا عمر، وحينئذ انعقدت الخلافة لعمر، أما قبل البيعة، فلم يكن خليفة، ولم تنعقد الخلافة له، فخلافته انعقدت بالمبايعة. [عبد القديم زلوم]: ٢٥٥

- تنعقد الخلافة بالبيعة فقط، ولا تنعقد بالاستخلاف؛ أي: العهد؛ لأنها عقد بين المسلمين والخليفة، فيشترط في انعقادها بيعة من المسلمين، وعلى ذلك: فاستخلاف

خليفة لخليفة آخر يأتي بعده لا يحصل فيه عقد الخلافة؛ لأنه لا يملك حق عقدها، ولأن الخلافة حق للمسلمين لا للخليفة، فالمسلمون يعقدونها لمن يشاءون؛ فاستخلاف الخليفة غيره ـ أي: عهده بالخلافة لغيره ـ لا يصح؛ لأنه إعطاء مَن لا يملك، وإعطاء مَن لا يملِكُ لا يجوز شرعًا؛ ولذا فاستخلاف الخليفة خليفة آخرَ ـ سواءٌ أكان ابنَهُ، أو قريبه، أو بعيدًا، عنه ـ لا يجوز، ولا تنعقد الخلافة له مطلقًا؛ لأنه لم يجر عقدها ممن يملك هذا العقد؛ فهي عقد لا يصح. [عبد القديم زلوم]: ٢٥٥

- لا خلافة إلا عن مشورة، وأيما رجل بايع رجلًا من غير مشورة، لا يؤمر واحد منهما تغرة أن يقتلا. [عمر بن الخطاب]: ٢٩٥

- لو قُدر أن عمر وطائفة معه بايعوا أبا بكر، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إمامًا بذلك، وإنما صار إمامًا بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة... وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر، إنما صار إمامًا لمَّا بايعوه وأطاعوه، ولو قُدِّر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه، لم يصر إمامًا، سواء كان ذلك جائزًا أو غير جائز. [ابن تيمية]: ٤٥٧، ٤٧٠

- مَن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة، وسُمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامًا، بَرًّا كان أو فاجرًا. [أبو يعلى الحنبلي]: ٤٥٧

- وجوب الحاكم، وبأنه لا عدل بدونه، فهو ظِلُّ الله على الأرض، وعلى الجماعة القَبولُ به أيًّا كان، والإمام إمَّا أن يختار اختيارًا أو أن يفرض نفسه بشوكته الخاصة، وفي كِلْتَا الحالتَينِ يجب أن يطاع؛ للحفاظ على ترابط المسلمين، وإذا خلعه آخر فهذا يجب أن يطاع؛ نحن مع الفاتح. [القاضي بدر الدين ابن جماعة]: ٤٥٨

- يمكن الحديث عن شكلين لاختيار الخليفة: الأول: يقوم على تحديد شخص المرشح للمنصب، ويتم ذلك باتفاق الفقهاء عن طريقين: هما اختيار أهل الحل والعقد، أو استخلاف الخليفةِ السابقِ، وفي حالة تساوِي المرشحين جميعهم في المزايا يصبح الاختيار متروكًا لأهل الاختيار، أما النمط الثاني: فيقوم على إسباغ الشرعية على هذا المرشح؛ خليفةً بحيث تصبح طاعته واجبة، وأوامره ملزمة، من خلال آلية واحدة؛ هي البيعة أو العقد. [ابن خلدون]: ٤٥٥

تعدد الحكام:

- إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين، لم تنعقد إمامتهما؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد. [أبو الحسن الماوردي]: ٤٥٣

- الضرورة قد تقتضي تعدد الإمامة. [محمد رشيد رضا]: ١٩٧، ٢٦٥

- الضرورة قد تقتضي تعدُّدَ الإمامة... لأن الظرف السياسي قد تغير كثيرًا عما كانت عليه الولاية الإسلامية في أول الإسلام وما هي عليه الآن. [محمد رشيد رضا]: ١٩٧

- لا يجوز أن يكون للمسلمين إمامان في وقت واحد. [ابن حزم]: ٤٥٣

- وحدة العالم الإسلامي لم تستطع أن تبقى طويلًا في صورة دولة مركزية، فضلًا عن أنه

ـ من وجهة النظر الفقهية ـ ليس من المحتم أن يكون للوحدة شكل معين، وفوق هذا: فإنه يجب الأخذ في الاعتبار الاتجاهات القومية، والنزعات الانفصالية في بعض البلاد الإسلامية، وهي اتجاهات تزداد يومًا بعد يوم؛ لذلك: فإنه من الضروري أن نجد حلًّا يمكن أن يضمن صورة من الوحدة بين الشعوب الإسلامية، مع إعطاء كل بلد نوعًا من الحكم الذاتي الكامل، والحلُّ في تكوين جماعة عالمية في إطار جامعة شعوب شرقية، هذا هو الحل العملي والأنسب للواقع الفعلي. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٤، ٢٦٦

حكمها ومشروعيتها:

ـ الخلافة ضرورة مستمَدَّة بالأحرى من الشرع، لا من العقل، وأن القرآن يفرض على الناس طاعة أولي الأمر منهم. [أبو الحسن الماوردي]: ٤٤٩

ـ المهمُّ أن يكون هناك إمام مطاع، أما مسألة من هو ذلك الإمام، وكيف يتم اختياره، فهي مسألة مهمة، لكنها تأتي منطقيًا في الدرجة الثانية من الأهمية، وأنه يجوز أن يولي الإمام نفسه، حتى لو كان مفتقرًا لصفات الإمامة، ولا يجوز خلعه إلا إذا كان ذلك ممكنًا من غير إثارة الفتنة. [أبو حامد الغزالي]: ٤٤٩

ـ لا حاجة للناس إلى إمام قط، وإنما عليهم أن يتناصحوا فيما بينهم، فإن رأوا ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه، فأقاموه جاز. [الخوارج]: ٤٤٨

شروط المرشح لها:

ـ الانتخاب يجب أن يكون شاملًا لكل أفراد الأمة ذكورًا وإناثًا، ونحن نعتقد أن في الدين الإسلامي ما يسمح بإعطاء المرأة ذلك الحق؛ فقد شاركت عائشة وفاطمة في اختيار الخلفاء من بعد الرسول، وأول من فكَّر في العصر الحديث في تسوية المرأة بالرجل في هذه الأمور هي الجمهوريات الإسلامية التي تكونت في آخر العهد القيصري في الإمبراطورية الروسية، وعنها اقتبس الروس والغرب إعطاء هذا الحق للنساء، وإذا كانت القضية تجد اليوم بعض الصعوبات من طرف قليل من الأوساط العربية في مصر والشام؛ فذلك لأن الرجعية هناك ما تزال مؤيَّدةً بكثير من القوى المادية والانتفاعية، وما يدللون به من الخوف من اختلاط النساء إنما هو عوارض لا تؤثر في ذاتية الأحكام؛ خصوصًا وأنه من الممكن الاحتياط لها. [علال الفاسي]: ٥٦٩

ـ المرأة لا تكون خليفة، ولا خلاف عليه. [أبو بكر ابن العربي]: ٥٦٨

ـ أن يكون قُرَشيًا مهما أمكن ذلك، ذَكَرًا، حُرًّا، شجاعًا، خبيرًا بأمور الحرب وتعبئة الجيوش، ذا رأي وبصيرة في شؤون الحكم والسياسة، أن يكون مسلمًا حسن الدين، عدلًا غير فاسق، على علم جيد بعلوم الشرع وسداد الرأي ورجاحة العقل، والقوة والعزم اللازمين لإمضاء الأمور، وكذلك الشوكة أو القاعدة السياسية الشعبية التي يستند إليها الإمام مع أهمية مراعاة التوازن بين القوة السياسية والمعايير الشخصية، والمشهور اشتراط كونه عالمًا مجتهدًا بأحكام الشريعة. [محمد مهدي شمس الدين]: ٤٥٦

ـ على فرض ذهابنا مع الجمهور إلى منعها

ـ أي: المرأة ـ من الولاية العامة (رئاسة الدولة)، فبأي مُستَمْسَكٍ يَسْتَمسِكُ غاصبو حقها المشاركة في إدارة الشؤون العامة في كل المستويات، ويُرجع عدم مشاركة المرأة في شؤون الدولة في القرون الأولى إلى طبيعة الحياة الاجتماعية، وأما الحديث الشريف الوارد نصًا في المسألة، فهو ظني والعلماء مختلفون في شهادة الراوي، وأن الأحكام الشرعية خاصة ما تعلق منها بنظام الدولة الإسلامية لا ينبغي أن تُبنَى على سندٍ ظنيٍّ مهما كانت درجة الظنية قليلة. [راشد الغنوشي]: ٥٦٩

ـ ليس في الإسلام ما يبرر إقصاء نصف المجتمع عن دائرة المشاركة والفعل في الشؤون العامة؛ بل إن ذلك من الظلم للإسلام ولأمته، قبل أن يكون ظلمًا للمرأة ذاتها. [راشد الغنوشي]: ٥٦٩

ـ لئن كان الله تعالى لم يعيِّنْ شَخصًا مُعيَّنًا للحكومة في زمن الغيبة، لكن تلك الصفات التي كانت شرطًا في الحاكم من صدر الإسلام إلى زمن الإمام صاحب الزمان (ع)، هي كذلك لزمان الغيبة أيضًا، وهذه الصفات الخاصة بالعلم بالقانون والعدالة موجودة في عدد لا يحصى من فقهاء عصرنا، لو اجتمعوا مع بعضهم، لاستطاعوا إقامة حكومة العدل الشامل في العالم. [روح الله الموسوي الخميني]: ٥٣٤

طبيعتها وخصائصها:

ـ الخلافة ليست نظام حكم جامد من حيث شكله؛ بل هي نظام مرن، يمكن أن يتطور شكله؛ ليتلاءم مع الظروف الاجتماعية. [عبد الرزاق السنهوري]: ٤٧، ٢٠٢

ـ الراجح في الفقه هو وحدة الرئاسة والحكومة (الخلافة)؛ حفاظًا على وحدة الأمة، ولكن صورة تطبيق هذا المبدأ يجب أن يراعى فيها ضرورات الظروف واختلافها حسب تطور المجتمع، مع المحافظة على وحدة الأمة التي لا جدال فيها. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٥، ٢٦٧

ـ النظر في الإمامة أيضًا ليس من المهمات، وليس أيضًا من فن المعقولات؛ بل من الفقهيات، ولكن إذ جرى الرسم باختتام المعتقدات بها، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد؛ فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار. [أبو حامد الغزالي]: ٤٤٦

ـ لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق؛ لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصبَ الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات، وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية لا ينتظم الأمر إلا بحصولها؛ فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة، من غير أن يقصد حصولها من كل أحد، ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية. [سعد الدين التفتازاني]: ٤٤٦

ـ لكي نجعل العودة لنظام الخلافة الراشدة ممكنة؛ فإنه يجب علينا البحث عن حلول يمكنها في وقت واحد أن توفق بين متطلبات الشريعة، وأن تتجاوب مع الظروف الحالية، وذلك مع الأخذ في الاعتبار دروس التاريخ. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٣، ٢٦٢

ـ هي عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسِّيًا بمن قبلنا. [عضد الدين الإيجي]: ٤٤٥

ـ ولاية الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه الله لا يتم إلا بالقوة والإمارة. [ابن تيمية]: ٤٤٨

مقصودها وغايتها:

ـ الإمامةُ موضوعةٌ لخلافةِ النُّبُوَّةِ في حراسة الدين وسياسة الدنيا. [أبو الحسن الماوردي]: ٢٢٨

ـ الخلافة مشروعة لحفظ بيضة المسلمين ولمِّ شعثهم، لا شرذمتهم، وتشتيت صفوفهم، وكذلك الإمام؛ فهو كما أخبرَنا المصطفى: «**إِنَّمَا الإِمَامُ جُنَّةٌ يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ، وَيُتَّقَى بِهِ**»؛ فهو جُنَّةٌ ووقاية للمسلمين من كل شر، لا داعية للشر مُستجلِبٌ له. [أبو محمد المقدسي]: ٢٩٢

ـ الخلافة يجب أن تكون ملاذًا للمسلمين، وجَنَّتَهمُ المفقودةَ التي يبحثون عنها، وليست نارًا عليهم. [أبو محمد المقدسي]: ٢٩٢

ـ الخليفة هو رأس الخلافة، وهو الذي ينوب عن الأمة في الحكم والسلطان، وفي تنفيذ الشرع. [أدبيات حزب التحرير]: ٢٩٥

من لا يرى وجوب إقامتها:

ـ الإسلام لم يحدد شكلًا ولا نظامًا للحكم، ولكنه فقط أرسى قاعدة الشورى؛ لتكون أساسًا للحكم، بما يعني: أنه حدد قيمةً يَصوغها أهل كل زمان، حسب ما تقتضيه مصلحتهم، وقد ظلت الخلافة الراشدة نموذجًا فريدًا في التاريخ يُشعر المؤمنين بالاعتزاز والفخر. [فهمي هويدي]: ٢٩٧

ـ الشرع لم يفرض علينا أبدًا أن نقيم شيئًا نسميه الخلافة، أو الخلافة الإسلامية، أو دولة الخلافة، ولا فرض علينا أن نقيم شكلًا معينًا ولا نمطًا محدَّدًا لهذه الخلافة، أو لهذه الدولة، ولا أمرنا ـ ولو بجملة واحدة ـ أن نسمي الحاكم خليفة، وأن نسمي نظام حكمنا: خلافةً. [أحمد الريسوني]: ٢٩٦

ـ ليست الأمة بحاجة إلى انتظار خليفة منتظر أو إمام غائب، ولكن الأمة تحتاج إلى مؤسسات حكم متطورة؛ تجبر الحاكم على أن يكون صالحًا رغم أنفه. [عبد الوهاب الأفندي]: ٢٩٦

ـ مؤسسة الخلافة كانت وقتها فكرة عبقرية؛ وحَّدتِ القيادة الدينية السياسية في الأمة الإسلامية الوليدة، ولكن تلك المؤسسة اعتمدت أكثر من اللازم على مثالية الحاكم الفرد، وهي في الغالب استثناءٌ. [عبد الوهاب الأفندي]: ٢٩٨

من يرى وجوب إقامتها:

ـ إقامة خليفة هو فرض على المسلمين كافة في جميع أقطار العالم، والقيام به ـ كالقيام بأي فرض من الفروض التي فرضها الله على المسلمين ـ أمرٌ محتَّمٌ، لا تخيير فيه، ولا هوادة في شأنه، والتقصير في القيام به معصية من أكبر المعاصي؛ يعذب الله عليها أشد العذاب ـ كما يرى الحزب ـ فإقامة الحكم والسلطان على المسلمين هو فرض يتوقف عليه إقامة أحكام الدين؛ بل يتوقف عليه

وجود الإسلام في معترك الحياة؛ فالمسلمون جميعًا آثمون إثمًا كبيرًا في قعودهم عن إقامة خليفة للمسلمين. [أدبيات حزب التحرير]: ٢٩٦

هدف استعادتها:

- منذ سقوط دولة الخلافة الإسلامية عام: (١٩٢٤م)، وظهور نظام الدول الحديثة في العالم الإسلامي، أصبح استعادة الخلافة هو المحورَ الأساسَ المشتَرَكَ للحركات الإسلامية كافَّةً، وبينما انشغل الإسلاميون بإجابة سؤال: (كيف يمكن استعادة الخلافة؟) لم يصرفوا جهدًا كافيًا لإجابة سؤال: (هل ذلك ممكن، وما هو شكلها، وكيف يمكن مواءمتُها مع متطلبات العصر ومستجِدَّاته؟). [محمد عفان]: ٢٨

الدستور

الدعوة إلى وضعه وتفعيله:

- على الأمة التي تأتي برجل كي تبايعه حاكمًا عليها أن تكون بيعتُها له على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي (الدستور)، وتتوجه على هذا القسم، وتعلنه له؛ بأن يبقى التاج على رأسه ما بقي هو محافظًا أمينًا على صون الدستور، وأنه إذا حنث بقَسَمِهِ، وخان دستور الأمة، إما أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجُهُ بلا رأسٍ. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨١
- لم يُوجد فِي أهل الحل والعقد من الرؤساء من اهْتَدَى إلى وضع نظام شرعي للخلافة بالمعنى الذي يسمى في هذا العصر بالقانون الأساسي (الدستور)، يُقيِّدُونَ به سلطة الخليفة بنصوص الشرع، ومشاورتهم في الأمر، ومعززًا بأدلة الكتاب والسُّنَّة وسيرة الراشدين، وأن يمنعوا ولاية العهد للوارثين، ويُقيِّدُوا اختيار الخليفة بالشورى. [محمد رشيد رضا]: ١٩٨، ٢٦٠
- هذه التنظيمات من شأنها أن تقيّد الرعاة والرعية معًا. [خير الدين التونسي]: ١٧٦

الدولة

أركانها:

- تدور النظريات حول أصل ونشأة الدولة في مجملها حول ركن السلطة؛ ذلك أن ركنَيِ الإقليم والشعب لا يثيران جدلًا كبيرًا، أما ركن السلطة، فهو الذي يخلق واقعة الدولة. [يحيى الجمل]: ٥١٦

الحقيقة والمفهوم:

- الدولة ليست مجرد إقليم وشعب ومجموعة من القواعد الملزمة؛ بل هي شيءٌ يعلو تلك العناصر اللازمة لوجودها؛ فالدولة فكرة ابتدعها البشر لتفسير الظواهر التي يتسم بها وجود السلطة السياسية وعملها، لقد اخترع الناس الدولة حتى لا يطيعوا الناس. [جورج بورديو]: ٥١٦
- إن لفظ الدولة يثير بادئ ذي بدء فكرة السلطة الفعالة والمحمية والمنظمة، إن الدولة هي نوع من التنظيم الاجتماعي الذي يضمن أمنه وأمن رعاياه ضد الأخطار الخارجية أو الداخلية؛ ولهذا الغرض يتمتع هذا التنظيم بقوة مسلحة، وبعدة أجهزة للردع والإكراه. [دوفابر]: ٥١٦

ظهور المصطلح وسياق النشأة:

- اللفظة لم تكن تَعنِي أكثر من السلالة الحاكمة

وسلطتها، أو أهل القوة المتغلبين على السلطة العامة وما يقيمونه من نظم، أما استخدامها بنفس الدلالة الحديثة الاوروبية، فيرجع إلى بدايات القرن التاسع عشر، مع انتقال النموذج الأوروبي للدولة لعالمنا العربي. [محمد طه عبد الحفيظ عليوة]: ٥١٧

- ظهرت لفظة: (Etat/State) في المصطلح السياسي الأوروبي في القرن السادس عشر لوصفِ واقعٍ بدأت عناصره في التشكل قبل ذلك بنحو ثلاثمائة عام، وقد تميز المفهوم بتعارضه مع السيادة العالمية القديمة بأبعادها الثلاثة: الروماني، والمسيحي، والجرماني، ودلَّت تلك اللفظة في حينها على وجود سلطة مطلقة، ولكنها متمركزة ومحصورة ضمن حدود مرتبطة بسكان معينين. [محمد طه عبد الحفيظ عليوة]: ٥١٦

الدولة الإسلامية

التمييز بينها وبين الدولة الدينية:

- الدولة الإسلامية لا تَعنِي أنَ السلطة فيها معصومة وملهَمة من قِبَلِ الله، كما أنها لا تقوم بتطبيق أحكام العدل الإلهي، ولا تتطابق في بُنيتها وأهدافها وطرق ممارستها للحكم مع نموذج الدولة الدينية؛ بل وصف الدولة بالإسلامية ما هو إلا وصف بأنها دولة المسلمين. [برهان غليون]: ٥٣١

- الدولة الدينية تقوم على فكرة أن الله هو مصدر السلطة، أما الدولة الإسلامية، فإن الله فيها هو مصدر القانون، بينما الأمة هي مصدر السلطة؛ فلا حصانة ولا عصمة لحاكم، وإنما القانون فوق الجميع والحاكم في مقدمتهم. [فهمي هويدي]: ٥٣١

- الدولة الدينية دولةٌ يختار رأسَها الله جلّ جلاله، بينما الدولة السياسية ينتخب الشعب أو الحزب رئيسها، أو يرث الملك عن أبيه، أو يُستولى على السلطة بانقلاب دموي أو أبيض. [خليل عبد الكريم]: ٥٣٢

- الدولة في الإسلام دولة مدنية؛ وإنما الإشكالية في عدم حسم العلاقة بين الدين والسياسة لدى الإسلاميين؛ فهي عندهم: إما أن تكون علاقة تداخل، وهي على قسمين: إما اندراج الدين في السياسة؛ وهم أهل التَّسْيِيسِ، وإما اندراج السياسة في الدين؛ وهم أهل التدين، وإما أن تكون علاقة تمائل، وتضم أهل التحكيم؛ وهم القائلون بالحاكمية، وأهل التَّفْقِيهِ؛ أيْ: من يقول بولاية الفقيه. [طه عبد الرحمن]: ٥٣١

- الكتاب المقدس الذي أنزله الله على رأس الدولة الدينية خالد؛ لا يتغير حرف منه، أزليٌّ أبديٌّ، حتى رأس الدولة الدينيَّةِ ذاته لا يستطيع أن يضيف إليه، أو يحذف منه شيئًا، ولكنه يقبل التأويل، ويتسع للتفسير، أمّا في الدولة السياسية، فإنَّ الدستور الذي صنعه الشعب مُعرَّضٌ للصواب والخطأ، وفيه الحق والباطل، وتجوز الإضافة عليه والحذف منه، والتحوير فيه، والتغيير والإحلال والتجديد. [يحيى اليحياوي]: ٥٣٢

- رأس الدولة الدينية يُعيِّنُهُ الله، فلا يجوز عزلُهُ، أو الحدُّ من سلطاتٍ مُنِحَتْ له، في حين أنَّ رأس الدولة السياسية، بالإمكان عزله وتحديد سلطاته، ثم إنَّ مدَّة الأول لا تنتهي إلا بموته، في حين مدة الثاني محدَّدة بالدستور والقانون، ورأس الدولة الدينية لا

يبتغي إلا مرضاة الله، في حين يبحث رأس الدولة السياسية عن رضى شعبه عنه، وإلا تمَّ خلعُهُ من منصبه ديمقراطيًّا أو بالقوة. [يحيى اليحياوي]: ٥٣٢

- رأس الدولة الدينية يُوحَى إليه بالحلول، في حين أنَّ رأس الدولة السياسية يعتمد في ذلك على عقله وتفكيره وخبرائه ومستشاريه، كما أنّ طاعة الأول فرض، بل هي محكُّ الإيمان، على عكس الأمر في حالة رأس الدولة السياسية؛ حيث لا صلة فيها بين طاعة المحكوم للحاكم وبين إيمانه، وعصيانه لا يقدح في دينه، وكذلك بالنسبة لمسألة القداسة التي يتكئ عليها الأول، بحكم الكتاب المنزل، وغيابها عن رأس الدولة السياسية، على اعتبار ارتكاز السلطة هنا على الشعب وإرادته، أو على القوة والبطش والاستبداد. [خليل عبد الكريم]: ٥٣٢

الهدف والغاية:

- الهدف النهائي للدولة الإسلامية بشتى مؤسساتها إنما ينحصر في إقامة مجتمع إسلامي... وهو على حد تعبير الفقه الإسلامي: شرط ابتداء، وشرط بقاء بالنسبة لولايتهم؛ على معنى أن شرعية السلطة في الدولة الإسلامية مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته، دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم، وبين تلك القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسُّنَّة. [محمد طه بدوي]: ٥٩

بناء الكيان السياسي الإسلامي:

- تُعَدُّ البيعة التي تمت بين الرسول والأنصار في العقبة حَجَرَ الزاويةِ في بناء الكيان السياسي الإسلامي. [محمد فاروق النبهان]: ١٠٢

تحديات قيامها:

- هناك ثلاثةَ تحدياتٍ تحولُ دونَ قيام حكم إسلاميٍّ؛ هي: - تحدٍّ عسكريٌّ: إذ الطبيعةَ العسكرية للدول الإمبراطورية القوية سترفض قيام أيِّ مشروع لدولة أخلاقية قيمية. - تحدٍّ ثقافيٌّ: يَتَجَسَّدُ في التغوُّلاتِ الثقافية الخارجية، وهي ثقافة مادية، ترفض بطبيعتها أيَّ ثقافةٍ إنسانيَّةٍ. - تحدٍّ اقتصاديٌّ: فالسُّوقُ العالمية الرأسمالية الليبرالية الهائلة قائمة على فلسفة الصراع، في حين أن النظامَ الاقتصاديَّ الإسلاميَّ هو قائم على التعاضُدِ والتراحُمِ. [وائل حلاق]: ٧٦

مقوماتها وخصائصها:

- (١) أن القرآن يجب أن يكون دستورها الأساس؛ الذي تُستقى منه التشريعات كلها، والمصادر الثانية للتشريع تشمل: السُّنَّة النبوية، وممارسات الخلفاء الراشدين. (٢) أن الحكومة لا يجوز أن تكون أوتوقراطية استبدادية؛ لأنها يجب أن تعمل وَفْقَ مبدأ الشورى. (٣) أن الحكام لا يتمتعون بسلطة مطلقة؛ بل هي مقيَّدة بأحكام الشريعة، وبإرادة الأمة، كما يعبر عنها قادتهم والعلماء؛ منهم أهل الحَلِّ والعقد. (٤) أنه لا يوجد نمط محدد وثابت للدولة الإسلامية؛ بل من الممكن أن توجد أنماطٌ مختلفة ما دام لها الجوهر نفسه. [حسن البنا]: ٢٥٢

- الحُكام لا يتمتعون بسلطة مطلقة؛ بل هي

مقيَّدة بأحكام الشريعة، وبإرادة الأمة، كما يعبر عنها قادتهم والعلماء؛ منهم أهل الحَلِّ والعقد. [حسن البنا]: ٢٥٢

- الحكومة لا يجوز أن تكون أوتوقراطية استبدادية؛ لأنها يجب أن تعمل وَفْقَ مبدأ الشورى. [حسن البنا]: ٢٥٢

- الدولة الإسلامية ـ كما أرسى الرسول قواعدها ـ دولةٌ قانونية خاضعة لقانون أعلى، ويمثل هذا المفهوم أحد المدركات الأساسية للدولة في الإسلام، ويقبل النظام القانوني الإسلامي التدرج؛ ففي الدرجة الأعلى: هناك الشريعة بأَصلَيْها: القرآن والسُّنَّة، ومنها تصاغ قواعد فرعية تراعي الإطار المرجعي للشريعة، ولا تتعارض معه، وهكذا فإن العلاقة بين الشريعة من جانب والدستور أو القانون من جانب آخر ـ إنما كانت علاقةَ احتواء ومرجعية للأول على الثاني. [أماني صالح]: ٤٧٦

- الدولة الإسلامية ليست دولة الخلافة بالمعنى الذي يحيل إلى تجربة الراشدين، وليست دولة العصبية والأسر المستبدة، وليست دولة الشريعة التي همُّها الأساس تطبيق الأحكام الشرعية، وحل الأزمة الجنائية، ولكنها دولة الوقت التي تعمر العالم وتشبه جيلها من حيث الشكل والمؤسسات والأساليب. [أمحمد جبرون]: ٦٨

- الدولة الإسلامية هي التي تقوم على الشورى في مبدئها، وفي سيرها، وقانونها، والحاكم ليس إلا منفذًا للشريعة، والأمة هي صاحبة السيادة ومصدر السلطات. [محمد ضياء الدين الريس]: ٤٩٧

- الدين في الدولة الإسلامية لا يمكن أن ينفصل عن الدولة؛ بل هما توأمان. [علال الفاسي]: ٥٢٩

- الفرق الأساس الذي يفصلها عن غيرها من النماذج والتطبيقات هو أَخذُها بعين الاعتبار الرسالة الأخلاقية والإنسانية للإسلام، الشيء الذي يضفي عليها معنًى خاصًا؛ حيث تبدو من زاوية هذا الفرق كيانًا أخلاقيًا خاضعًا لقيم معيارية عُليَا إنسانية ومثالية. [أمحمد جبرون]: ٦٨

- لا يوجد نمط محدد وثابت للدولة الإسلامية؛ بل من الممكن أن توجد أنماطٌ مختلفة ما دام لها الجوهر نفسه. [حسن البنا]: ٢٥٢

- ما من شكٍّ في أن دولة الإسلام ـ تأسيسًا على قيمه وثوابته العامة ـ لا تقوم على الوراثة التي تحصر الحكم في أُسرة واحدة، أو فرع من أُسرة، يتوارثه الأبناء عن الآباء، والأحفاد عن الأجداد؛ كما تُتَوارَثُ الممتلكاتُ والأموال. [يوسف القرضاوي]: ١٠٤

- هناك ثلاثةُ مبادئَ كبرى تُشكِّلُ أساسَ وصف الإسلامية مضافًا إلى الدولة، وهذه المبادئ هي على التوالي: البيعة (التعاقد) أو سيادة الأمة، والعدل، والمعروف (ويقصد بها: اعتبار مصالح الأمة)، وفي غيابها يضعف منسوب الإسلامية. [أمحمد جبرون]: ٦٨

الدولة الحديثة

المفهوم والمصطلح:

- فكرة الدولة الغربية الحديثة مضمونها الانتقال من حكم الفرد إلى حكم القانون. [محمد طه بدوي]: ٥٩

تطور مفاهيمها السياسية:

- مع ظهور الدولة الحديثة بآليات تنظيمها القانوني والجغرافيّ؛ تطور مفهوم الأمة الديني والعرقي إلى مفهوم الشعب الدستوري، ومفهوم الفرد الرعية إلى مفهوم المواطن الحقوقي؛ نظرًا إلى أنَّ الاجتماع البشري في الدولة الحديثة يضم مختلف الانتماءات العرقية والدينية، وتسود بينها علائق موضوعية منظمة قانونيًّا. [أحمد ولد مولاي]: ٧١

الدولة الدينية

أصول الفكرة في الفقه السياسي الإسلامي:

- الحكم (أي: الدولة)، معدودٌ في عداد الأصول والعقائد، لا في عداد الفروع والفقهيات. [حسن البنا]: ٥٢٦

الموازنة بينها وبين الدولة الديمقراطية:

- الدولة الديمقراطية في زمان الغيبة ضرورة لا بد منها؛ وذلك لأن ظلم الدولة الدستورية أقل من ظلم دولة الشاه المطلقة، وفي الترجيح بين الدولتين لا بد من اختيار الدولة الأقل تلوُّثًا بمعصية الظلم [محمد حسين النائيني]: ٣٤٠

تاريخ ظهورها في الفكر الإسلامي:

- بدأ الفكر الإسلامي يتَّجِهُ بشكل تدريجي نحو ما يشبه الحكم الديني في مرحلة ما بعد عصر الخلفاء الراشدين؛ فاكتسب رجال الدين - وبخاصة القريبين من الأنظمة الحاكمة - وَضعًا خاصًا، وفي المذهب الشيعي تبلوَرَ مفهوم الإمامة، ثم (الوليّ الفقيه)، الذي أُضفيت عليه هالة من العصمة؛ فاحتكر من خلالها تفسير النص الديني، وفرض رؤيته على الجميع، وهذا ما نجده - لكن بصورة أقل وطأة - لدى أهل السُّنَّة والجماعة، فيما يعرف بـ: (الحاكمية لله)، والتي من خلالها حاول البعض فرض رؤيتهم وتفسيرهم الديني الخاص؛ على اعتبار أنها حكم الله. [عبد الإله بلقزيز]: ٥٢٤

- وفاة الرسول ﷺ قد دشَّنَتْ انتهاءَ هذه الدولة الدينية، وانقطاع شكلها، وأصبح للناس بانقطاعها الحق في إنشاء دولهم السياسية التي تتوافق مع ظروفهم، ومتطلبات حياتهم، وموجبات مجتمعهم أمَّا صبغ بعض الحكام لنظم حكمهم بصبغة الدولة الدينيَّة، فإنما كان ذلك للاستفادة من مزايا هذه الأخيرة؛ لا سِيَّما فيما يتعلق بالعصمة والقداسة؛ ومن ثَمَّ الطغيان والاستبداد. [يحيى اليحياوي]: ٥٣٢

طبيعتها وخصائصها:

- إن هذه الحكومة حكومة إلهية، موافقة لحكم الله. [روح الله الموسوي الخميني]: ٥٣٤
- من مفاسد الدولة الحديثة: الدعوة إلى التعددية الفكرية والسياسية، وتعدد الأحزاب، وغيرها من التعدديات الفاسدة. [ماجد الزميع]: ٥٦٦

من صورها في الفكر السياسي الإسلامي:

- إن تشكيل حكومة الرسول الأكرم ليست منحصرة ومحدودة بزمانه، فهي مستمرة أيضًا بعد رحيله؛ بسبب الحاجة إليها؛ لمنع الفوضى والفساد. [روح الله الموسوي الخميني]: ٥٣٣

الدولة القومية

خصائصها ومقوماتها:

- تقوم الدولة القومية على أساس سيادة الفرد، وجعل حقوق المواطن تحتل المحور الأول

والأخير للوجود السياسي، وقد انتهى هذا النموذج إلى تأليه الدولة باسم حقوق الفرد. [حامد ربيع]: ٥٠

سياق نشأتها:

- كان ردُّ الفعل الطبيعي على النموذج الكاثوليكي هو بروز الدولة القومية. [حامد ربيع]: ٥٠

الدولة المحايدة

المفهوم والخصائص:

- هي الدولة التي لا تُعارض التديّن والمتدينين، وتعمل على جمع المواطنين من المتدينين وغير المتدينين على قاعدة التسامح الفكري والعقدي، والتعايش على قاعدة المواطنة. [أحمد ولد مولاي]: ٧٠
- هي دولة تعترف بالأديان، وبقيمة الدِّين في الحياة العامة، وتُكرِّس واقعًا يضمن الحِياديَّةَ تُجاه الأديان والجماعات الدينية، بحيث يمكن لكل دين وكل مذهب أن يتمتّع بالحرية الضرورية. [أحمد ولد مولاي]: ٧١

قيمة المفهوم ونجاعته السياسية:

- تضمن الدولة المحايدة خروج الدولة من أفق دولة الفتح ذات الطابع الإمبراطوري التي شكلت هويتها وغايتها الأولى، إلى وضع يُؤسِّسُ لدولة حديثة محايدة بلا برنامج لحرب مقدَّسة، فتحقَّقُ مطلب السلم الدائم، وتحقق إلى جانب ذلك المساواة الدينيَّة داخليًا بين المواطنين. [أحمد ولد مولاي]: ٧٠
- يُطرح مفهوم الدولة المحايدة حلًا وسطًا بين الدولة العلمانية والدولة الدينية، في سياق مناقشة مسألة علاقة الدولة بالدين خصوصًا، وعلاقة السياسي بالديني عمومًا؛ ليكون مفهوما تأسيسيًّا وبديلًا اصطلاحيًّا وواقعيًّا عن مفاهيم وواقع الدولتين العلمانية والدينية. [أحمد ولد مولاي]: ٧٠

هدفها وغايتها:

- هدف الدولة المحايدة هو بناء نموذج للاجتماع السياسي المعاصر، يضمن حضور الدين في الدولة، من غير إغماض لصفتها الديمقراطية، التي تضمن المساواة بين المواطنين مهما اختلفوا دينيًّا تكريسًا لحقوق المواطنة. [أحمد ولد مولاي]: ٧٠

الدولة المدنية

الحقيقة والمفهوم:

- الدولة المدنية مفهوم مركب من كلمتين: (الدولة)، و: (المدنية)، وهذا يستدعي الحديث أولًا عن مفهوم الدولة، قبل الدخول إلى مفهوم الدولة المدنية، وهناك الكثير من التعريفات لمفهوم الدولة منها أنها: جماعة بشرية، تعيش على إقليم معين، في ظل سلطة سياسية حاكمة، وأنماط قانونية ثابتة ومعلومة. [طعيمة الجرف]: ٥١٦
- هي كيان يضم جماعة من الناس الأحرار المتساويين، يرتبطون فيما بينهم بأواصر الأُخُوة، ويطيعون الحكام المستنيرين أُولِي الرعاية والحزم، الذين اتخذوهم رؤساء، ويخضعون للقوانين التي ليست إلا قواعد العدل ذاته. [موسوعة السياسة]: ٥١٧

الدولة الوطنية

حلولها محل الخلافة:

- الدولة الوطنية باتت المعادلَ الموضوعيَّ

للخلافة لدى الإمام البنا، فأسقط البنا عليها جُلَّ مواصفات واشتراطات الخلافة، وهذا يعني: أن رؤيته للدولة الوطنية القُطْريَّة لم تكن تعني بحال تصالحًا معها في الجوهر؛ فهو يعارض أساسها القيمي أشد العداء، وإنما سعى إلى محاولة ترويضها، وإكسابها نكهة إسلامية، تنزع عنها فلسفتها الغربية المعاصرة، وتقربها من النموذج الإسلامي. [علاء النادي]: ٢٥٠

الدولة في الإسلام

الأسس والقيم:

- خمس قيم أساسية تقوم عليها فكرة الدولة في الإسلام: **الأولى**: مجتمع سياسي يحكم نفسه، وله القدرة على التصرف من دون وصاية. **الثانية**: مجتمع متميز ومنفتح. **الثالثة**: الوسطية والشهادة. **الرابعة**: القسط. **الخامسة**: الشورى. [محمد مهدي شمس الدين]: ٣٦٦

الديمقراطية

التقويم والموازنة:

- الديمقراطية بكل عيوبها أفضل الطرق للحكم وإدارة السياسة؛ لما تسمح به من مداواة العلل التي يعاني منها المجتمع، وتمكنه من حل مشكلاته، بما يتوافق مع مصالح الأغلبية من مواطنيه، في إطار من العقلانية والعلم. [محمد طه عبد الحفيظ عليوة]: ٧٤

الديمقراطية الإسلامية:

- يشير هذا المصطلح إلى أيديولوجية سياسية تسعى إلى تطبيق وتفعيل المبادئ السياسية الإسلامية ضمن إطار ديمقراطي. [Review Essay]: ٥٤٢

الطبيعة والخصائص:

- الديمقراطية ليست أفكارًا نظرية منقولة عن مجتمعات أخرى؛ بل هي ممارسة وأساليب منغرسة بعمق في نفوس المواطنين ووعي جماهيري يسمح بالدفاع عن الديمقراطية. [محمد طه عبد الحفيظ عليوة]: ٧٤

- تتسم الديمقراطية الحديثة بقدر كبير من المرونة، التي تمكِّنُ كلَّ مجتمع من بناء نموذجه الخاص به، دون أن يضطر إلى قبول كل ما يوجد في التجارب الأخرى، وأن هذا الأمر سيتيح الفرصة للدول الإسلامية لبناء أنظمتها المناسبة لظروف مجتمعاتها ومبادئ دينها، ويذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن الانطلاق إلى إصدار حكم عام على الديموقراطية دون فهمها يشكل واحدة من الإشكاليات التي تدفع بعض الإسلاميين إلى رفض الديمقراطية؛ إذ يَعجِز هؤلاء عن فهم مساحات النقص والنجاح في بنية الديموقراطية، فضلًا عن متابعة المراجعات الغربية التي تجرى لها، أو محاولات تحرير الديمقراطية من الليبرالية الرأسمالية. [هبة رؤوف عزت]: ٥٤٢

انواعها ومشروعيتها:

- الديمقراطيَّةَ إحدى آليات تطبيق الشريعة؛ إذ تجعلُ الشَّعبَ صاحبَ السيادة، والحقيق بتطبيق الشريعة؛ باعتباره المسؤول عن حماية وحراسة الدين. [يوسف القرضاوي]: ٥٤٢

- الديمقراطية التي تحقق صالح المواطنين ولا تتعدى على حقوق الشعوب في المحافظة على هويتهم وعقيدتهم وشخصيتهم، ولا تجعل ثوابت الأمة مَحَلًّا للتبديل والتغيير،

هي الديمقراطية التي تخدم الإسلام، وتحقق أهدافه؛ بجعل القرار بيد الأمة، لا بيد فئة، أو شخص من تلك الأمة. [دار الإفتاء المصرية]: ٥٤٠

عوائق تحقيقها:

- عزة الملك تنغصها نهضة الشعب المملوك؛ خصوصًا إذا هو صادَمَ إرادة مَلِكِهِ أو أميرِهِ، والتاريخ لم ينقل لنا أن ملكًا أو أميرًا أو دخيلًا بقوته على شعب يرضى عن طيب خاطر أن يبقى ملكًا اسمًا، وأمَّتُهُ هي المالكة فعلًا لإدارة شؤونها وزمام أمورها على مطلق المعنى. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨١

نقدها والاعتراض عليها في الفكر السياسي الإسلامي:

- ملامح نقد الموقف السلفي من النظام الديمقراطي مدارها على أن هذا النقد يقوم على أسس خاطئة؛ وهي: الربط التلازمي بين مفهومي الديمقراطية والعلمانية، استحضار نموذج تطبيقي متطرف وأتاتوركي للديمقراطية، دون التعرض للنماذج الأقرب للاعتدال وغير المناقِضة للدين، كذلك التركيز على عيوب الديمقراطية، وفي الوقت ذاته يتم تجاهل كل التجارب الديمقراطية الناجحة. [نواف القديمي]: ٥٤٣

الديمقراطية النيابية

دورها في حل المشكلة السياسية:

- تصور جون لوك أن حل المشكلة السياسية إنما يقبع في الديمقراطية النيابية. [محمد طه بدوي]: ٥٨

السلطة

حقيقتها ومدلولها:

- السلطة ليست حقوقًا؛ بقدر ما هي واجبات، والواجبات تعني: التزامات، الحقوق تدور حول الطاعة، ولكن لا طاعة على ما هو مخالف للقيم السياسية الدينية والقواعد الأخلاقية الثابتة، السلطة ضرورة، ولكنها لا تعني الاستسلام، لو أخطأ من في السلطة، فواجب المواطن أن يُقوِّمَهُ ولو بسيفه. [حامد ربيع]: ٥٢

مركزية بحثها في علم السياسة:

- السلطة هي الموضوع الخاص بعلم السياسة، ولجميع فروع هذا العلم موضوعٌ مشتركٌ؛ هو دراسة السلطة في المجتمع من مختلف وجوهها؛ فموضوع هذا العلم ليس الدولة فقط؛ وإنما أيضًا الجماعات المحلية والنقابات والمؤسسات والكنائس؛ فكل تجمع يعود لعلم السياسة فور حيازته سلطة. [مارسيل بريلو]: ٣٩

السلطة التشريعية

المبادئ التشريعية في الفقه الشيعي:

- (١) لا ولاية بالأصل إلا لله تعالى. (٢) النيابة العامة للمجتهد المطلق العادل عن الإمام. (٣) الخلافة العامة للأمة على أساس قاعدة الشورى التي تمنحها حق ممارسة أمورها بنفسها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية عن نائب الإمام. (٤) فكرة أهل الحل والعقد التي طبقت في الحياة الإسلامية، والتي تؤدي بتطويرها على النحو الذي ينسجم مع قاعدة الشورى وقاعدة الإشراف الدستوري من نائب الإمام إلى افتراض مجلس يمثل الأمة وينبثق عنها بالانتخاب. [محمد باقر الصدر]: ٣٥٦، ٣٥٧

أهمية البعد الأخلاقي فيها:

- وضعٌ تكونُ فيه القواعد القانونية العملية القائمة على الأخلاق في خدمة المجتمع؛ تدعم المجتمع، وتخدم مصالحه؛ ككيان مؤسَّسٍ أخلاقيًّا، وقائمٍ على القرآن. [وائل حلاق]: ٨٠

حق الأمة في توكيل من يقوم بها:

- الأمة هي الموكلة بتطبيق الشريعة، والمحافظة عليها، وصونها من العبث. [محمد عبده]: ١٨٧

- إننا المسلمين تجب علينا المحافظة على تطبيق الشريعة، وصونها من العبث، وإن الجمهور الأعظم يعتقدون أن أحكام الشريعة الإسلامية وافية بسد حاجات طلاب العدل في كل زمان ومكان. [محمد عبده]: ٤٨٧

- أيَّةُ صورةٍ للديمقراطية الحديثة لا يمكن أن تكون أبلغ مما قرره الإسلام؛ من أن إرادة الأمة هي التعبير عن إرادة الله، وأن التشريع يكون بإجماع صادر عن إرادة الأمة؛ فلها وحدها دون حكامها - حتى لو كانوا خلفاء - حقُّ التعبير عن الإرادة الإلهية بعد القرآن والسُّنَّة النبوية. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٦، ٤٨٩

مصادرها ومرجعيتها:

- أحكام الشريعة الإسلامية الثابتة بوضوح فقهي مطلق تعتبر بقدر صلتها بالحياة الاجتماعية جزءًا ثابتًا في الدستور، سواءٌ نصَّ عليه صريحًا في وثيقة الدستور، أو لا . . . وأن أيَّ موقف للشريعة يحتوي على أكثر من اجتهاد يعتبر نطاق البدائل المتعددة من الاجتهاد المشروع دستوريًّا، ويظل اختيار البديل المعين من هذه البدائل موكولًا إلى السلطة التشريعية التي تمارسها الأمة على ضوء المصلحة العامة. . . وفي حالات عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم أو إيجاب، يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأمة أن تسن من القوانين ما تراه صالحًا، على أن لا يتعارض مع الدستور، وتسمى مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ، وتشمل هذه المنطقة كل الحالات التي تركت الشريعة فيها للمكلف اختيار اتخاذ الموقف؛ فإن من حق السلطة التشريعية أن تفرض عليه موقفًا معينًا؛ وفقًا لما تقدره من المصالح العامة، على أن لا يتعارض مع الدستور. [محمد باقر الصدر]: ٣٥٥

- الإجماعُ هو التعبير الحقيقي عن إرادة الامة، وأن وجود الإجماع - مصدرًا ثالثًا للتشريع بعد القرآن والسُّنَّة - أمرٌ ضروريٌّ؛ لأن المصدرَينِ الأولَينِ قد أخذا صورة نهائية بعد وفاة الرسول، في حين أن الشريعة يجب أن تبقى بعد ذلك في نموٍّ مستمرٍّ وتطور متواصل؛ مما يستلزم وجود مصدر ثالث دائم يدخل عنصر المرونة والتطور في أحكام الشريعة الإسلامية، وهذا المصدر هو الإجماع. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٦

- الإسلام ترك للمسلمين حقَّ النظر في كل ما هو من شؤون الحياة، وما يسمى عند علماء الإسلام (بالمصلحيات)؛ أيِ: المسائل الراجعة للمصلحة العامة، والتي تتطور بحسب تقلباتها وجودًا وعدمًا؛ كما يقولون؛ وفي مقدمة هذه (المصلحيات): ما يتعلق بشؤون الدولة، وأنظمتها، وشكل الحكم

الذي تختاره الأمة لنفسها؛ ومعنى هذا: أن الإسلام وَجَّهَ المسلمين نحو الحياة الاستشارية التي تجعلهم يفكرون في مصيرهم، ومآلِ أساليبهم؛ على ضوء التجارب الإنسانية المختلفة، وفي تجرد عن الأهواء، وتمسك بالحق والعدل. [علال الفاسي]: ٥٣٠

- الأمة هي التي تعبِّر عن الإرادة الإلهية بإجماعها، لا الخليفة أو الحاكم بسلطته، وأن إجماع الأمة هو نوعٌ من صور التعبير عن الإرادة الإلهية؛ استنادًا إلى العبارة الرائعة للحديث الشريف: «**إِنَّ اللهَ أَجَارَ أُمَّتِي أَنْ تَجْتَمِعَ عَلَى ضَلَالَةٍ**»، وأن الخليفة في الإسلام لا يمكن أن يعطي لنفسه حقَّ التعبير عن الإرادة الإلهية؛ فإنها لجماعة المسلمين فقط؛ أيْ: مجموع الأمة. [عبد الرزاق السنهوري]: ٤٨٩

- الأمة هي الموكلة بتطبيق الشريعة، والمحافظة عليها، وصونها من العبث. [محمد عبده]: ١٨٧

- الإيمان الصحيح المقبول يجيء وليد يقظة عقلية، واقتناع قلبي؛ إنه استبانة الإنسان العاقل للحق، ثم اعتناقه عن رضا ورغبة. [محمد الغزالي]: ٥٧٠

- الحقائقُ التاريخيَّةُ للسِّيرةِ النبويَّةِ تؤكِّدُ على حقِّ الجماعة في أن تضع قواعد لتنظيم علاقتها الداخلية والخارجية، وتحقيق مصالحها بما لا يخالف أحكام الشريعة، وأن تكتسب تلك القواعد الوضعية صفة الإلزام، بما لا يصل إلى درجة القداسة التي تحظى بها الشريعة. [أماني صالح]: ٤٧٧

- الخليفة في الإسلام لا يمكن أن يعطي لنفسه حقَّ التعبير عن الإرادة الإلهية؛ فإنها لجماعة المسلمين فقط؛ أيْ: مجموع الأمة. [عبد الرزاق السنهوري]: ٤٨٩

- الدولة الإسلامية دولةٌ قانونية خاضعة لقانون أعلى، ويمثل هذا المفهوم أحد المدركات الأساسية للدولة في الإسلام، ويقبل النظام القانوني الإسلامي التدرج؛ ففي الدرجة الأعلى: هناك الشريعة بأَصلَيْها: القرآن والسُّنَّة، ومنها تصاغ قواعد فرعية تراعي الإطار المرجعي للشريعة، ولا تتعارض معه، وهكذا فإن العلاقة بين الشريعة من جانب والدستور أو القانون من جانب آخر - إنما كانت علاقةَ احتواء ومرجعية للأول على الثاني. [أماني صالح]: ٤٧٦

- الدولة الإسلامية لا يؤسَّسُ بنيانُها إلا على ذلك القانون المشرَّعِ الذي جاء به النبيُّ من عند ربّه، مهما تغيرت الظروف، والأحوال، والحكومات التي بيدها زمام الدول، ولا تستحق طاعة الناس إلا من حيث إنها تحكم بما أنزل الله، وتُنفِّذُ أمره تعالى في خلقه. [أبو الأعلى المودودي]: ٥٢٥

- الدين في الدولة الإسلامية لا يمكن أن ينفصل عن الدولة؛ بل هما توأمان. [علال الفاسي]: ٥٢٩

- السبيل إلى تطبيق الشرعية الإسلامية هو السبيل الدستوري السلمي؛ وذلك ببث دعوة السلف في الأمة، ثم في مرحلة تالية بالمشاركة في الانتخابات، والاحتكام فيها إلى الأمة، وإنهم إن فشلوا مرة، فسيفوزون مرارًا إذا ما وثقت الأمة ورضيت عن دعوة

السلف، واختارت أن تحكم بشريعتها طاعة لربها. [أحمد شاكر]: ٢٢٩

- السلطة الكَنَسيَّة غير موجودة بالمرة في الإسلام، والسلطة إنما هي للشعب؛ فما يراه المسلمون حَسَنًا، فهو عندَ الله حَسَنٌ. [علال الفاسي]: ٥٢٩

- السلطة للأمة؛ بحيث إنها هي التي تتولَّى تعيين أهل الحل والعقد منها، بالطريقة التي تقتضيها التطورات الاجتماعية والاقتصادية؛ وذلك بمقتضى جعل شرعي، وبناء على هذا: فيكون سند الحكم في الدولة الإسلامية: إرادة الشعب المسلم، وسند الأمة في الحصول على هذه السلطة هو الدستور المكتوب، والذي هو القرآن، فيكون الإسلام بذلك قدِ اعتَرَفَ لمجموع الأمة بما اعترف به رجال الدين السابقون للملوك والرؤساء أو بعض الطوائف. [علال الفاسي]: ٥٣٠

- السيادة لله ابتداء، وقد تجسدت هذه السيادةُ في الشريعة، التي هي مُعطًى إلهيٌّ، وليست إفرازًا بَشَريًّا ولا طبيعيًّا، غير أن دور الإنسان هو البناء على هذه الشريعة الإلهية، والتفصيل لها، والتقنين لأصولها، والتفريع لكلياتها، وكذلك لهذا الإنسان سلطة الاجتهاد فيما لم ينزل به شرع سماوي، شريطة أن تظل السلطة البشرية محكومة بإطار الحلال والحرام الشرعي. [محمد عمارة]: ٢٧٠

- الشارع ترك منطقة فراغ، لم يملأها بالتشريعات الإلزامية، وأناط بالدولة ملء تلك المنطقة على ضوء الظروف المتطوّرة. [محمد باقر الصدر]: ٣٥٩

- الشريعة الإسلامية هي شريعة الشرق، ووحي أحكامه، ومتى ألَّفنا بينها وبين الشرائع الغربية، فروح من الشرق، وقبس من نوره يضيء طريقَنا للمساهمة في نهضة الفقه العالمية. [عبد الرزاق السنهوري]: ٤٢٨

- العقل وحي من الداخل، والنص وحي من الخارج. [محمد الغزالي]: ٥٧١

- القرآن يجب أن يكون دستورها الأساس؛ الذي تُستقى منه التشريعات كلها، والمصادر الثانية للتشريع تشمل: السُّنَّة النبوية، وممارسات الخلفاء الراشدين. [حسن البنا]: ٢٥٢

- المخرج من مأزقنا الحضاري هو بناء دولة تكون فيها الحاكمية لله وحده؛ وفقًا لمقتضى النصّ القرآنيّ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]؛ فلا يمكن أن يعيش المسلمون إسلامَهم فيما نظام الحكم مشدودٌ إلى غير دينِهِم؛ فالإنسان الذي يعيش في دولة لا تؤمن بمعتقداته الفردية، يصاب بداء الفصام: (الشيزوفرينيا). [سيد قطب]: ٥٠٤، ٥٢٧

- المرجعية الرشيدة هي المعبِّر الشرعي عن الإسلام، والمرجع هو النائب العامُّ عن الإمام من الناحية الشرعية، وعلى هذا الأساس يتولى ما يلي: (١) هو الممثل الأعلى للدولة والقائد الأعلى للجيش. (٢) المرجع هو الذي يرشح أو يمضي ترشيح الفرد أو الأفراد الذين يتقدمون للفوز بمنصب الرئاسة التنفيذية، ويعتبر الترشيح من المرجع تأكيدًا على انسجام تولي المرشح للرئاسة مع الدستور، وتوكيلًا له على تقدير فوزه في الانتخابات؛ لإسباغ مزيد من القدسية والشرعية عليه كحاكم، على المرجعية تعيين

الموقف الدستوري للشريعة الإسلامية. (٣) عليها البت في دستورية القوانين التي يعينها مجلس أهل الحل والعقد؛ لملء منطقة الفراغ. (٤) إنشاء محكمة عليا للمحاسبة في كل مخالفة محتملة في المجالات السابقة. (٥) إنشاء ديوان المظالم في كل البلاد؛ لدراسة لوائح الشكاوى والمتظلمين وإجراء المناسب بشأنها. [محمد باقر الصدر]: ٣٥٥، ٣٥٦

- إن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبيَّن إلا بالعقل، فالعقل كالأساس والشرع كالبناء، ولن يغني أساس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس، وأيضًا فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني بصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن البصر. [أبو حامد الغزالي]: ٥٧٠

- إن الله ﷻ هو مصدر السلطات جميعًا، وهذه الحقيقة الكبرى تعتبر أعظم ثورة شنَّها الأنبياء ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان من عبودية الإنسان. [محمد باقر الصدر]: ٣٥٤

- إن أمور الدنيا على مراسم الشريعة تجري، فهي المتبع والإمام في جميع مجاري الأحكام، والرأي يجب أن يكون على مقتضَى الشرع، فإنَّ الذي لا يقتضيه الشرع لا معول عليه. [أبو المعالي الجويني]: ٤٩٦

- إن مدلول الحاكمية في التصور الإسلامي لا ينحصر في تلقي الشرائع القانونية من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها، والحكم بها دون سواها، إن شريعة الله تَعنِي: كلَّ ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة. [سيد قطب]: ٥٠٥

- إن مدلول الحاكمية في التصور الإسلامي لا ينحصر في تَلقِّي الشرائع القانونية من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها، والحكم بها دون سواها، إن شريعة الله؛ تَعنِي: كلَّ ما شَرَعَهُ الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة. [سيد قطب]: ٥٠٥، ٥٢٩

- أيَّةُ صورةٍ للديمقراطية الحديثة لا يمكن أن تكون أبلغ مما قرره الإسلام؛ من أن إرادة الأمة هي التعبير عن إرادة الله، وأن التشريع يكون بإجماع صادر عن إرادة الأمة؛ فلها وحدها دون حكامها ـ حتى لو كانوا خلفاء ـ حقُّ التعبير عن الإرادة الإلهية بعد القرآن والسُّنَّة النبوية. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٦، ٤٨٩

- تأسيس سيادة إلهية تترجم فيها قوانين الله الأخلاقية الكونية باعتبارها نظامًا من المبادئ الأخلاقية إلى قواعد قانونية عملية. [وائل حلاق]: ٧٩

- تُرِكَ للمسلمين حق النظر في كل ما هو من شؤون الحياة وما يسمى عند علماء الإسلام بالمصلحيات؛ أيْ: المسائل الراجعة للمصلحة العامة، والتي تتطور بحسب تقلباتها وجودًا وعدمًا؛ كما يقولون، وفي مقدمة هذه المصلحيات: ما يتعلق بشؤون الدولة، وأنظمتها، وشكل الحكم الذي

تختاره الأمة لنفسها؛ ومعنى هذا: أن الإسلام وَجَّهَ المسلمين نحو الحياة الاستشارية. [علال الفاسي]: ٥٣٠

- تعود المرجعية القانونية إلى الأحكام الشرعية المستنبطة من مصادرها. [لؤي صافي]: ٦٤

- تنظيم هيئة للإجماع وكيفية اختيار أشخاصها وتوسيعها؛ لتصبح في شكل مجلس شورى، يَسَعُ كل التخصصات. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٦، ٤٩٠

- سينتج عن تطبيق الإجماع وتطوير نظام حكم نيابي إسلامي. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٦

- شجاعة الأولين وإطلاقهم؛ لأنهم غير مسبوقين بما يوثق أفكارهم وأقلامهم، أما المتأخرون، فقد أصيبوا بداء المتابعة أبدًا. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٧١

- عند الفقهاء أن العدالة ليست ثابتة لكل فرد من الأمة؛ بل لمجموع الأمة؛ وحُجَّتُهُم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وأن هذه الفضيلة تجعل الإجماع وأحكامه حُجَّةً على الأفراد وسلطانًا؛ لأنها صادرة من العدالة. [علال الفاسي]: ٤٩٣

- كونُ الحكم لله - وهو مناط كل تدبير في شؤون الحياة - أمرٌ مفروغ منه بالنسبة للمسلمين. [علال الفاسي]: ٥٣٠

- لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام بمنهجه وقانونه، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية، وليس بعد الحق إلا الضلال. [سيد قطب]: ٥٢٨

- لا يَصلح لأمَّةٍ من الأمم شرعُ أمَّةٍ أخرى مخالفةٍ لها في مقوماتها وتاريخها، وأما الشعوب التي تقتبس شرائع شعوب أخرى بغير تصرف ولا اجتهاد؛ لتحوله إلى ما يلائم عقائدها وآدابها ومصالحها - فإنَّها لا تَلبَثُ أن تزدادَ فسادًا واضطرابًا، ويضعف فيها التماسُكُ والاستقلالُ الشعبي؛ فيكون مانعًا من الاستقلال السياسي، وما يَتبَعُهُ، فشَرعُ الأمة عنوان مجدها وشرفها وروح حياتها ونمائها. [محمد رشيد رضا]: ٤٢٧

- من حق المسلم في مجتمعه الإسلامي رفض الامتثال لأوامر القائم على سلطة الأمر لمجرد تضمنها لما فيه خروج على الكتاب والسُّنَّة؛ ومن ثَم على الدستور الإسلامي. [محمد طه بدوي]: ٦٠

- نحن لا نعترف بأيِّ نظام حكومة لا يرتكز على أساس الإسلام، ولا يستمد منه، ولا نعترف بهذه الأحزاب السياسية، ولا بهذه الأشكال التقليدية، التي أرغمَنا أهل الكفر وأعداء الإسلام على الحكم بها والعمل عليها، وسنعمل على إحياء نظام الحكم الإسلامي بكل مظاهره، وتكوين الحكومة الإسلامية على أساس هذا النظام. [حسن البنا]: ٢٥٣

- نلاحظُ اجتماعيَّةَ التفكيرِ الإسلامي؛ إذِ انتقل من عدم إمكان عصمة الفرد غير الرسول، إلى عصمة مجموع الأمة، وعن طريق ذلك، إلى عدم إعراب الأمة كلها عن رأيها؛ وعليه فينتقل الأمر إلى ممثليها الذين ترضى عنهم وتختارهم، وهو نفس التدرج الذي وقع عند رجال الديمقراطية؛ الذين قالوا: إن الأصل

أن يحكم كل واحد نفسَهُ، ولكن ذلك غير ممكن؛ فانتقل الأمر إلى اختيار كل واحد مَن يمثله، وهؤلاء الممثِّلون هم الذين يتولون الحكم باسم الجميع، ولكن سلطة الأمة مقيَّدةٌ بالتوافُقِ مع أصول الشريعة، وهذا هو الفرق الأساسي بين نظرية السيادة في الإسلام وبين غيرها من النظريات. [علال الفاسي]: ٤٩٣

- هناك أسئلة عديدة لا توجد عليها إجابة واضحة في السوابق التاريخية؛ وعليه: فلا بد من الاستعانة بأصول الشريعة ومبادئها العامة أولًا، ثم بالمبادئ العامة في القانون العام المعاصر التي لا تتعارض مع مبادئ الشريعة، والتي من خلالها يتمكن الشعب من ممارسة حقه في أعمال الرقابة على الحكومة. [عبد الرزاق السنهوري]: ١٣٩، ٢٠٥، ٢٧٥

- واقعية البنا السياسية هي ما دفعته إلى تأسيس حركة أرادها أكبر من حركة سياسية، بل هي حركة ثقافية وتربوية وعقائدية، أما فِكر سيد قطب، فيرى أن الجماعة هي حركة سياسية، تشكل كتائب تعمل على إقامة المجتمع الإسلامي، وباختصار: أنتج البنا فِكرًا سياسيًّا، بينما أنتج قطب بيانًا سياسيًّا قتاليًّا. [طارق البشري]: ٥٢٨

السلطة التنفيذية

دورها ووظيفتها:

- سلطة تنفيذية، يقتصر عملها على وضع الإرادة السيادية موضع التنفيذ، ويسمح لها بإصدار لوائح إدارية مؤقتة وضيقة النطاق تتسق مع تلك الإرادة. [وائل حلاق]: ٨٠

السلطة الحاكمة

التشاركية السياسية في الحكم:

- أجاز وزارة التفويض. [أبو الحسن الماوردي]: ٢٧٣

- إذا جاز تشريك الإمام لوزير التفويض، ولم يعد مثل ذلك تنقيصًا من تصرفه العامِّ، كان تشريكه لجماعة - هم أهل الحل والعقد - في كليات السياسة أَجْوَزَ؛ لأن اجتماع الآراء إلى مواقع الصواب أقرب. [خير الدين التونسي]: ٢٧٣

- التفويض ينبغي أن يتحول من شخص الوزير إلى هيئة كانت تدعى قديمًا: (أهل الحل والعقد)، وتُدْعَى حديثًا: (المجلس النيابي)، وهذا ما يعني: ممارسة السلطة على أحسن وجه، وبمقتضى تحقيق المصلحة العامة. [خير الدين التونسي]: ٢٧٣

- الرقابة الشعبية يمكن أن تتجسد في العصر الحديث في إقامة المجالس النيابية، ومساهمة الصحافة في توجيه الرأي العام، وأن ذلك لن يحدث إلا بتوفر الحرية. [خير الدين التونسي]: ٢٧٣

- السبب الرئيسي لتراجع المسلمين وتخلفهم عندما لم يسمح للأمة بالمشاركة في صنع القرار السياسي، وأبعدت عن مصدر القرار؛ فتفوّق عليهم المسيحيون والأوروبيون، وكان ذلك نتاجًا طبيعيًّا لخلود المسلمين إلى ذلِّ الأسر والاستعباد، ورَزْحِهِم تحتَ نير حكم استبدادي موروث، واستئثار الحكام بالحكومة والسلطة التي نصت عليها الشريعة الإسلامية. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٩، ٤٩٤

- القوة الحاكمة... هذه القوة تَنبَعِثُ منها ثلاثة أشعة قوية:... **فالقوة الأولى**: قوة

تقنين القوانين وتنظيمها، **والقوة الثانية:** قوة القضاء وفصل الحكم، **والقوة الثالثة:** قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء فيها. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٣

- سلوك الحاكم محدود بحدود الولاية على هذه الأمور، ومشروط بعدم تجاوُزها، وأفراد الشعب شركاء معه في جميع مقدرات البلد التي تنتسب للجميع بشكل متساوٍ، وليس المتصدُّونَ للأمور إلا أمناء للشعب، لا مالكين أو مخدومين، وهم ـ كسائر الأمناء ـ مسؤولون عن كل فرد من أفراد الأمة، ويؤاخَذون بكل تجاوز يرتكبونه، ولكل فرد من أفراد الشعب حق السؤال والاعتراض في جوٍّ يسوده الأمن والحرية. [محمد حسين النائيني]: ٣٤٠

- لا تقوم السلطة على المالكية، ولا القاهرية، ولا الفاعلية بما يشاء، ولا الحاكمية بما يريد، وإنما على أساس إقامة الوظائف والمصالح النوعية المطلوبة من تلك السلطة، وأن تكون اختيارات الحاكم محدودة بحدود هذه الوظائف ومشروطة بعدم تجاوزه حدود الوظائف المقررة عليه. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٨، ٤٩٤

- ما من إنسان إلا فيه وبطبعِهِ درجةٌ من الرغبة في التسلط على الآخرين، وإن تولى السلطة بما يتضمنه من احتكار لأدوات العنف. [محمد طه بدوي]: ٥٦

- من أسباب فتور المسلمين: تحوُّلُ نَوعِ السياسةِ الإسلاميَّةِ؛ فلقد كانت نيابية اشتراكية، فصارت بعد الراشدين ملكية مقيدة، ثم صارت أشبه بالمطلقة. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٢٧٤

- هذه الأمم الموفقة خصصت منها جماعات باسم مجالس النواب، وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية، وذلك ينطبق تمامًا مع ما أمر به القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤]. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٢٧٤

- وإذا لاحظنا الجانب التطبيقي من دور النبوة الذي مارسه خاتم المرسلين، نجد مدى إصرار الرسول على إشراك الأمة في أعباء الحكم ومسؤوليات خلافة الله في الأرض، حتى إنه في جملة من الأحيان كان يأخذ بوجهة النظر الأكثر أنصارًا، مع اقتناعه شخصيًّا بعدم صلاحيتها؛ وذلك لسبب واحد وهو أن يشعر الجماعة بدورها الإيجابي في التجربة والبناء. [محمد باقر الصدر]: ٣٥٩

- وجود حاكم صالح لا يغني عن مشاركة الأمة في السلطة ومساواتها مع السلطان، وسد أبواب الاستئثارات عليه، وإطلاق حرية الأمة في إبداء الرأي أمامه والاعتراض عليه؛ لأن أمثال هذه الشخصيات ترى سلوكها نوعًا من التفضُّلِ لا الاستحقاق، رغم أن الحصول على أمثال هذه الشخصيات أندَرُ من العنقاء وأعزُّ من الكبريت الأحمر. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٨، ٤٩٤

ضرورة قيامها واستقرارها:

- لا يُتصوَّرُ وجودُ مجتمَعٍ ما بغير سلطة حاكمة تُنظِّمُهُ، وتضع له القواعد. [إمام عبد الفتاح إمام]: ١١٥

السلطة الدينية

حقيقتها وتعريفها:

- الحكومة الدينية هي الحكومة التي يحل فيها رجال الدين محل رجال السياسة، بتعبير آخر: الحكومة الدينية هي حكومة رجال الدين على الشعب. [علي شريعتي]: ٣٥٠

- السلطة الدينية تعني: ادعاء الإنسان لنفسه صفةَ الحديث باسم الله، وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين أو بأمور الدنيا، سواء كان هذا الادعاء من قبل فرد، يتولَّى منصبًا دينيًّا أو منصبًا سياسيًّا، وهو ذات ما تقتضيه نظرية: (الحق الإلهي)؛ في تعبيرها المسيحي، والتي كانت أساسًا لنشوء الدولة الدينية. [محمد عمارة]: ٥٣١

رفضها في الفكر السياسي الإسلامي:

- إذا كان الدين نفسه جاء من عند الله، فهو مِلك لعامة المسلمين، وليس للمؤسسة الدينية الرسمية. [علي شريعتي]: ٣٥٠

- الحكومة الدينية... والاستبداد هو من المعالم الطبيعية التي تتسم بها تلك الحكومة؛ لأن رجل الدين سيشغل منصب خلافة الله، وتنفيذ أوامره في الأرض، وفي هذه الحالة سوف لا يكون للناس حق إبداء الرأي أو الانتقاد والاعتراض؛ فالزعيم الديني يعطي لنفسه حق الزعامة والقيادة، مرتكزًا على قيمته واعتباره الديني، لا على قيمة وآراء الناس وانتخابهم، وهذا النوع من الاستبداد هو أسوأ أنواع الاستبداد والديكتاتورية الفردية؛ لأن الحاكم الديني يظن أنه خليفة الله وظله الممدود في الأرض... والأسوأ من ذلك أنه يعتقد أن معارضي حكومته وأتباع الأديان الأخرى لا يستحقون حتى حق الحياة؛ لأنهم هم الضالون الذين غضب الله عليهم، وهم أعداء دين الله. [علي شريعتي]: ٣٥٠

- إن الإسلام لم يعرف تلك السلطة الدينية التي عرفتها أوروبا؛ فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر، وهي سلطة خَوَّلَها الله لكل المسلمين أدناهم وأعلاهم، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج: (ثيوقراطك)؛ أي: سلطان إلهي؛ فليس للخليفة بل ولا للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام - أدنى سلطةٍ على العقائد وتحرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء، فهي سلطة دينية بوجه من الوجوه، بل إن قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من الأساس هو أصل من أجَلِّ أصول الإسلام. [محمد عبده]: ١٨٥

- دعاة الحاكمية زعموا أن السياسة ونظام الحكم في الإسلام هما من أصول الدين؛ ومن ثَمَّ فهما دين ووحي، لا دخل لإرادة الإنسان فيه، والحقيقة أن أصول الدين منحصرة في ثلاثة فقط: الألوهية، والنبوة، واليوم الآخر، ويَستشهد برأي الإمام محمد عبده أنه ليس في الإسلام سلطة دينية، باستثناء سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر. [محمد عمارة]: ٥٣١

- ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى الموعظة

الحسنة، والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خوَّلَها الله لأدنى المسلمين، يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم، يتناول بها من أدناهم. [محمد رشيد رضا]: ١٩٨

- ليس في الإسلام ما يسمى بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، والخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسُّنَّة. [محمد رشيد رضا]: ١٩٧

السلطة الرقابية

إجراءات ممارستها:

- إذا كانت وسائل ممارسة الرقابة لم تكن منظمة بصورة دقيقة في فترة الخلافة الراشدة؛ فيما يتعلق بإجراءات ممارستها، فهل يمكن لأهل الحل والعقد أن يتدخلوا قبل أن ينفذ الخليفة أمرًا لمنعه؟ وكيف يتم هذا الإلغاء؟ هل يتم ذلك بمقتضى سلطتهم الذاتية، أو يجب عليهم أن يلجأوا إلى سلطة أخرى؟ [عبد الرزاق السنهوري]: ١٣٩، ٢٠٥، ٢٧٥

المجالس النيابية:

- مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتجسد في العصر الحديث في إقامة المجالس النيابية، وإسهام الصحافة في توجيه الرأي العام، وأن ذلك لن يحدث إلا بتوفير الحرية. [خير الدين التونسي]: ١٧٧

أهميتها وقيمتها في نهضة الأمة:

- إدارة أمور الأمة وشؤونها من الوظائف الحسبية. . . والشعب بجميع أفراده له حق الإشراف والمراقبة؛ باعتباره يدفع الضرائب والرسومات، ويشارك في إعمار البلاد وبنائها، هذا **أولًا**، كما أن أصل العمل بمبدأ الشورى يقتضي ذلك **ثانيًا**، ومن باب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر **ثالثًا**، ولا يمكن ممارسة هذا الحق إلا بانتخاب الشعب لممثليه. [محمد حسين النائيني]: ٣٤٢

- إذا كانت وسائل ممارسة الرقابة لم تكن منظمة بصورة دقيقة في فترة الخلافة الراشدة فيما يتعلق بإجراءات ممارستها، فهل يمكن لأهل الحل والعقد أن يتدخلوا قبل أن ينفذ الخليفة أمرًا لمنعه؟ وكيف يتم هذا الإلغاء؟ هل يتم ذلك بمقتضى سلطتهم الذاتية، أو يجب عليهم أن يلجأوا إلى سلطة أخرى؟ مؤكِّدًا على أن هناك أسئلة عديدة لا توجد عليها إجابة واضحة في السوابق التاريخية، وعليه فلا بد من الاستعانة بأصول الشريعة ومبادئها العامة أوَّلًا، ثم بالمبادئ العامة في القانون العام المعاصر التي لا تتعارض مع مبادئ الشريعة، والتي من خلالها يتمكن الشعب من ممارسة حقه في إعمال الرقابة على الحكومة. [عبد الرزاق السنهوري]: ١٣٩، ٢٠٥

- الرقابة الشعبية يمكن أن تتجسد في العصر الحديث في إقامة المجالس النيابية، ومساهمة الصحافة في توجيه الرأي العام، وأن ذلك لن يحدث إلا بتوفر الحرية. [خير الدين التونسي]: ٢٧٣

- الهيئة المسددة التي يراد تأسيسها وَفْقًا لمذهبنا نحن الإمامية تحل محل العصمة بدرجة ما، ووفقًا لأهل السُّنَّة تحل محل القوة العلمية وملكة التقوى والعدالة،

والهدف من هذه القوة هو حفظ السلطة الإسلامية وصيانتها من الانحراف والتبدل، ومراقبتها لئلَّا تتجاوز الحدود المرسومة لها، وإبقاؤها داخل النطاق الطبيعي لها. [محمد حسين النائيني]: ٣٤١

- أهم الخصوصيات التي يجب أن تمتاز بها الحكومة الإسلامية الحقيقية التي تعبِّر عن سيادة الأمة - هي في تأسيس مجالس وهيئات رقابية، تضطلع بمسؤولية الإشراف والرقابة على سلوك وتصرفات الحاكم؛ لكي لا يحيد عن القانون، أو يتجاوز الدستور، وبذلك سيكون الحاكم ملزمًا باتباع القانون، ومقيدًا به، وذلك في جميع المراتب من الحاكم الأعلى وحتى أصغر موظف فيها، مرورًا بحكام الولايات، وتعرضهم دائمًا للمساءلة والمحاسبة، وأن هذا التفاوت في صيغة الحكم مطلوب عقلًا وشرعًا، ويعتبر من الواجبات في الحكومة الإسلامية الحقيقية. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٩

- تحول نوع السياسة الإسلامية من نيابية اشتراكية إلى ملكية هو من أكبر أسباب تراجع الحضارة الإسلامية. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٨٨

- دعا إلى اتحاد عقلاء الأقطار الإسلامية؛ لتكوين جماعة أهل الحَلِّ والعَقْدِ، بما يتفقون عليه من النظام؛ لأجل قيادة الرأي العام، ولعقد مؤتمر عاجل لأجل تقرير ما يتخذ من الوسائل. [محمد رشيد رضا]: ١٩٨

- في الفقه الإسلامي يجب على القضاة الامتناع عن تنفيذ أيِّ أمر للخليفة إذا كان هذا الأمر مخالفًا للشريعة؛ عملًا بمبدأ: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، علاوة على ذلك، فإن الخليفة يخضع للمقاضاة أمام القضاء في جميع الأمور؛ كأيِّ فرد آخر، ولا يتمتع بأيَّةِ حصانة مما يتمتع بها رؤساء الدول في النظم العصرية. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٥

- لا يكفي لحماية الأمة من تجاوز السلطة أو إساءة استعمالها أن يلتزم الحاكم بالشورى؛ بل يجب فوق ذلك وجود نوع من الرقابة على أعماله؛ لأنه يتمتع في حدود اختصاصه بسلطة تقديرية واسعة، وهذه السلطة التقديرية يمكن أن تعطل مزايا الشورى، إلا إنْ كانت هذه الشورى يتبعها رقابة مستمرة، إن الجزاء الجذري المتمثل في خلع الخليفة في حالة إخلاله بواجباته له أهمية كبرى، ولكنه يتم بعد وقوع الضرر الناتج عن العمل، فلا بد من وجود رقابة توقف الانحرافات؛ لمنع حدوث الضرر الناتج عن وقوعها. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٧٤

- مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتجسد في العصر الحديث في إقامة المجالس النيابية، وإسهام الصحافة في توجيه الرأي العام، وأن ذلك لن يحدث إلا بتوفير الحرية. [خير الدين التونسي]: ١٧٧

- مجالس النواب التي بدأت المطالبة بها هي تعني جماعة أهل الحل والعقد في الإسلام، مع فارق أساسي: أن الإسلام يشترط فيهم من العلم والفضل، وهو ما لا يشترطه الإفرنج ومقلدتهم في هذا العصر. [محمد رشيد رضا]: ١٩٦

- هذه الأمم الموفقة خصصت منها جماعات

باسم مجالس النواب، وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية، وذلك ينطبق تمامًا مع ما أمر به القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤]. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٢٧٤

حضورها في التطبيق السياسي للصدر الأول:

- الأساس الشرعي لتنظيم مثل هذه الرقابة يوجد فعلًا في سيرة الخلفاء الأربعة الأوائل، وقد عبَّر عن ذلك الخليفة الأول أبو بكر في خطابه الأول بقوله: (إذا أحسنت، فأعينوني، وإذا أخطأت، فقوموني)، وأكد عمر نفس المبدأ؛ حين قال في خطابه: (أيها الناس، إذا وجدتم فيَّ اعوجاجًا، فقوموني). [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٧٤

دورها وغايتها:

- وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية، وذلك ينطبق تمامًا مع ما أمر به القرآن الكريم. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٨٨، ٢٧٤

ضرورة مراقبتها:

- أعضاء المجالس المنتخبة ليسوا ممثلين للأمة؛ بل إنهم قد تلقوا من ناخبيهم وكالة على سبيل الإلزام من طبيعة وكالة القانون الخاص (الوكالة الإلزامية)؛ الأمر الذى يضعهم تحت رقابة ناخبيهم. [محمد طه بدوي]: ٦١
- من المحتمَلِ انحراف الأجهزة القائمة بالرقابة على دستورية القوانين؛ كالمحكمة الدستورية أو المجالس التشريعية، سواء أكانت رقابة سابقة أو لاحقة، ومهما اتصفت هذه الهيئات بالاستقلاليَّة، إلا أنها في النهاية من أجهزة الدولة التي من المحتمَلِ أن تتأثر بوطأة سلطة الدولة، أو بنزعات أعضائها السياسية. [محمد طه بدوي]: ٥٧

السلطة السياسية

أركانها:

- مقر السلطة هو الملك وأعوانه من جهة، وديوان المشورة (ممثلو الشعب) من جهة أخرى، والدستور يقيد علاقات الحكام بالمحكومين، ويراقب ممثلو الشعب هذه العلاقات التي تقوم على أساس من الحرية ورفض الاستبداد. [موسوعة العلوم السياسية]: ١٧٢

السلطة القضائية

دورها الرقابي:

- الفقه الإسلامي يؤكِّدُ على أنه يجب على القضاة الامتناع عن تنفيذ أيِّ أمر للخليفة، إذا كان هذا الأمر مخالفا للشريعة، علاوة على ذلك: فإن الخليفة يخضع للمقاضاة أمام القضاء في جميع الأمور؛ كأيِّ فرد آخر، ولا يتمتع بأيَّةِ حصانةٍ مما يتمتع بها رؤساء الدول في النظم العصرية. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٥، ٢٧٥

وجوب التزام أحكامها:

- هل القانون هو أحكام يحتج بها القويُّ على الضعيف، أم هو أحكام منتزعة من روابط الناس بعضهم ببعض، وملاحَظٌ فيها طبائع الأفراد، وحكمها شامل كل الطبقات، ولها سلطان نافذ قاهر مصون من مؤثرات

الأغراض والشفاعة والشفقة؟ وبذلك يكون القانون الطبيعي للأمة، فيكون محترمًا عند الكافة مضمون الحماية من قبل كل أفراد الأمة. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٤٧٧

السلفية الجهادية

معالم فكرها السياسي:

- اعتمدت أكثر التنظيمات الجهادية في ممارستها العملية مبدأ الشورى غير الملزمة؛ فإن الشورى تعني عندهم: أن الأمير مفوَّض في اختيار ما يرى من قرارات بعد الاطلاع على آراء قياداته ومعاونيه، دون اشتراط الالتزام بآرائهم تلك. [أبو مصعب السوري]: ٢٤٦
- الشورى لديها ملزمة في نظام الحكم؛ فيتم اتخاذ القرارات جميعها بعد أخذ رأى جموع المسلمين، والذين تم تمثيلهم في مجلس شورى المسلمين، ولا ينبغي على الحاكم أن يتخذ قرارًا ما بمفرده دون الرجوع إلى جموع المسلمين، ويرون أن الشورى لا تكون إلا في مواضع الفكر والاجتهاد، وليس فيما أثبتته نصوص الشريعة والأحكام؛ فهذه محلها الانقياد لها. [أبو مصعب السوري]: ٢٤٦
- آلية تغيير الوضع الراهن - من منطلق أنه شرك وكفر؛ كما في اعتقادها - هي بإعلان الجهاد المسلح، حتى إقامة شرع الله في الأرض، ونشر شريعة التوحيد. [أبو محمد المقدسي]: ٢٤٦
- تدعو السلفية الجهادية للإسراع بالقفز إلى السلطة؛ فقد أصبحت الأرض ممهدة لذلك؛ بقدوم جيل جديد من الجهاديين المنتشرين في أنحاء العالم الإسلامي؛ وعليه فقد آن الأوان لإحياء الخلافة الإسلامية. [نبراس الكاظمي]: ٢٤٥
- معرفة التوحيد تقتضي معاداة المشركين، مرددين في أدبياتهم الكثير من المقولات الفقهية التي تعضد رأيهم؛ مثل مقولة الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن في الدرر السنية: (لا يتصور أن أحدًا يعرف التوحيد ويعمل به، ولا يعادي المشركين). [أبو محمد المقدسي]: ٢٤٧
- مفهوم الدولة الوطنية القُطْرية، ترفض السلفية الجهادية هذا المفهوم بصورة قاطعة ومعلنة، فهي لا تعترف بالحدود؛ إذ تدعو إلى نشر التوحيد في كل مكان؛ فحيث وجد الخلق، شرعت دعوتهم إلى التوحيد والجهاد؛ لنشر هذه الدعوة وفي سبيلها، ولذلك فإن هذا التيار لا يحصر جهاده في بقعة معينة من الأرض من منطلقات قومية أو أرضية؛ بل الأرض كلها ميدانه؛ لذلك فهم يجاهدون في شتى بقاع الأرض. [أبو محمد المقدسي]: ٢٤٦
- وفقًا للفكر السلفي الجهادي المعاصر: فإن التيارات الأخرى قد أخطأت خطأً كبيرًا بدعوتها لتأجيل مشروع الخلافة لحين انبثاق مشروع نهضة روحانية في عموم أراضي المسلمين. [نبراس الكاظمي]: ٢٤٥

السيادة

الأدلة على أنها للأمة دون غيرها:

- أن القرآن يخاطب جماعة المؤمنين بالأحكام التي يشرعها حتى أحكام القتال ونحوها من الأمور العامة التي لا تتعلق بالأفراد، وقد أمر بطاعة أولي الأمر - وهم الجماعة - لا

ولي الأمر؛ ذلك أن ولي الأمر واحد منهم، وإنما يطاع بتأييد جماعة المسلمين الذين بايعوه له وثقتهم به، وأن بعض الأحاديث النبوية بَيَّنَتْ أن الجماعة هم السواد الأعظم، وأن من الأدلة على سلطة الأمة قوله ﷺ: **«لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ»**. [محمد رشيد رضا]: ٤٨٧

الحقيقة والمفهوم:

- أعاد روسو تعريف السيادة بأنها: (ممارسة الإرادة العامة). [جان جاك روسو]: ٤٨٦

- السيادة هي: القوة العظمَى المفروضة على المواطنين والأشياء، وهي الإرادة الأعلى التي يمكن أن توجد في المجتمع، وهي التي تعتمد القوانين، وتراقب وظيفة تطبيقها. [جان بودان]: ٤٨٥

- إن إرادة الشعب غير المكره وغير المسلوب حريته قولًا وعملًا ـ هي قانون ذلك الشعب المتبع، والقانون الذي يجب على كل حاكم أن يكون خادمًا له أمينًا على تنفيذه. [جمال الدين الأفغاني]: ٤٨٧

- تعرف السيادة بأنها تلك السلطة والمرجعية العليا في الدولة التي لا تعلو فوقها إرادة سياسية أخرى، تخلق القانون، وتشكل مصدره، وتتميز بعدد من السمات الرئيسية؛ هي: الإطلاق؛ بمعنى: عدم وجود سلطة قانونية تعلو عليها، أو وجود حدٍّ أو قَيدٍ لسلطتها العليا، والعمومية بمعنى: أنها تطول كل شخص أو هيئة في الدولة، والدوام، وعدم القابلية للانقسام. [توفيق مصطفى]: ٤٨٣

- يَعتبر الفقهُ الدستوري المعاصر السيادةَ أحدَ الأركانِ أو المكونات الثلاثة للدولة الحديثة؛ وهي: الأرض، أو الرقعة الجغرافية المعلوم حدودها، والشعب الذي يعيش فوق تلك الأرض ذات الحدود المعلومة والمعترف بها دوليًّا، والسيادة التي تمارس فوق تلك الأرض، وتمثل الشعب بواسطة السلطة الحكومية. [سعيد بن سعيد العلوي]: ٤٨٤

أنواعها:

- (١) السيادة الأصلية: وتكون لله وحده؛ أيِ: التي ترجع إلى الله وحده، ويفيدها معنى الحاكمية، ويعلو شأنها ويرتفع فتستمد منه رابطة الأمة الإسلامية، غير أنه في ارتفاعه هذا يغدو ساميًا متعاليًا. (٢) السيادة العملية: وتستمد من الشعب؛ باعتباره الذي يعين أهل الحل والعقد؛ فهي تغدو بذلك مجالًا عمليًّا مباشرًا للعمل والتشريع. [علال الفاسي]: ٤٩١

- سيادة الله تعالى المطلقة في الأمر والتشريع والملك لا تتعارض أبدًا مع مبدأ سيادة البشر؛ لأن السلطة الفعلية والواقعية على الأرض لا يمارسها إلا البشر، وليس الله ﷻ، وليست الشريعة بنفسها؛ فالله ـ جلَّ ثناؤه ـ لا ينزل بذاته المقدسة العَلِيَّة بين الناس، ويلزمهم بالشريعة، ولو كانت السيادة السياسية من أفعال الله تعالى، لما بقي كافر على وجه الأرض، ولما بقيت منظومة قانونية وضعية أرضية تتعارض مع إرادة الله تعالى، فالسيادة على وجه الأرض لا يمارسها إلا البشر، والبشر وحدَهم وَفْقَ المرجعيَّةِ الدينية والفلسفية التي يؤمنون بها. [عبد الله المالكي]: ٤٩٦

- لا يمكن إسناد السيادة للشريعة؛ إذ إن السيادة بمفهومها السياسي ليست مجرد وصف؛ حتى نُسنِدَها إلى القيم والمبادئ؛ وإنما هي وصف وممارسة (ممارسة الإرادة العامة)، والشريعة ـ كمنظومةِ قيم ومبادئ وأحكام ـ لا تتصف بالإرادة والقدرة؛ لكي تمارس سيادتها، ولكي تكون مصدرًا للسلطات. [عبد الله المالكي]: ٤٩٥

لمن تكون السيادة:

- الإسلام لم يدع ما لقيصر لقيصر، بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ما له، ويأخذ على يديه في عمله. [محمد عبده]: ١٨٧، ٤٨٧

- الأصول القرآنية بمثابة هذه المعاهدات الدولية التي تقررها الأمم المتحدة، وتلتزم فيها بالمحافظة على حقوق الإنسان، أو على بعض أصول القانون الدولي... فكذلك الدولة المسلمة وغيرها ممن يقبلون الميثاق القرآني ـ يَحُدُّونَ من سيادتهم؛ بقبولهم الميثاقَ الذي واثَقَهُمُ الله به، وتبقى لهم بعد ذلك سلطة وافية؛ هي سلطة الاجتهاد، والشورى، والإجماع، ومبايعة أهل الحل والعقد. [علال الفاسي]: ٤٩٢

- الحاكم هو في النهاية منفذ شريعة؛ ومطبق قانون؛ وهو في عمله هذا إنما ينوب عن صاحب السلطة الأصلي في المجتمع (الله)، فإذا قلنا: إن السلطة لله، كانت دِينًا ورُوحًا؛ ومن ثم كانت سلطة دينية، وكان متوليها حاكمًا بالحق الإلهي، ونائبًا عن الله، وخليفة له، وظِلًّا، أما إذا قلنا ـ كما هو الحال في الفكر الديمقراطي ـ: إن صاحب السلطة الأصلي هو الشعب (السيادة)، كان متوليها نائبًا عن الأمة، وكيلًا أو شبه وكيل، وللأمة محاسبته ومراقبته وعزله؛ إذا هو أخل بشروط عقد البيعة والتفويض والاختيار. [محمد عمارة]: ٤٩٦

- الدولة الإسلامية هي التي تقوم على الشورى في مبدئها، وفي سيرها، وقانونها، والحاكم ليس إلا منفذًا للشريعة، والأمة هي صاحبة السيادة ومصدر السلطات. [محمد ضياء الدين الريس]: ٤٩٧

- السلطان أو الخليفة، الأمَّة أو نائب الأمة هما اللَّذانِ يُنَصِّبانِهِ، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه. [محمد عبده]: ٤٨٧

- السلطة للأمة؛ بحيث إنها هي التي تتولَّى تعيين أهل الحل والعقد منها، بالطريقة التي تقتضيها التطورات الاجتماعية والاقتصادية؛ وذلك بمقتضى جعل شرعي، وبناء على هذا: فيكون سند الحكم في الدولة الإسلامية: إرادة الشعب المسلم، وسند الأمة في الحصول على هذه السلطة هو الدستور المكتوب، والذي هو القرآن، فيكون الإسلام بذلك قدِ اعتَرَفَ لمجموع الأمة بما اعترف به رجال الدين السابقون للملوك والرؤساء أو بعض الطوائف. [علال الفاسي]: ٥٣٠

- السيادة للأمة؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]. [محمد رشيد رضا]: ٤٨٧

- الشرعية السياسية تؤخذ بالرضا والانتخاب من الأمة؛ فمن ينصب الخليفة ويعزله هم أهل الحل والعقد في الأمة، وهم زعماء

الأمة، وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم في طاعة من يولونه عليها، فينتظم به أمرها، ويكون بمأمنٍ من عصيانها وخروجها عليه. [محمد رشيد رضا]: ٤٨٨

- الفلّاحُ والصانعُ والعامل في المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ومن أمرائك، لا شك - يا عظمة السلطان - أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك، ولكن هل رأيت ملكًا عاش بدون أمة أو رعية؟!. [جمال الدين الأفغاني]: ٤٨٧

- إنِ اختارت الأمَّةُ تعطيل الشريعة، فسيكون الموقف إعلان الإنكار والاعتراض الواضح لهذا الاختيار مع القبول والإقرار السياسي به؛ مراعاةً للمسار التعاقدي القائم، ثم بناءً على هذا المسار التعاقدي نسعى إلى إعادة تطبيق الشريعة وبالمسار نفسه الذي تمت به تنحيتها. [عبد الله المالكي]: ٤٩٨

- إننا المسلمين تجب علينا المحافظة على تطبيق الشريعة، وصونها من العبث، وإن الجمهور الأعظم يعتقدون أن أحكام الشريعة الإسلامية وافية بسد حاجات طلاب العدل في كل زمان ومكان. [محمد عبده]: ٤٨٧

- هذا الإسلام الذي حرر البشرية من أتباع كل شريك، ما هو المنهاج الذي وضعه لسد باب التطلع البشري للتحكم في رقاب الخلق؟ ما هو الجهاز العملي الذي جاء به ليمنع الناس من أن يتخذوا بعضهم بعضًا أربابًا من دون الله؟ ما هي الطريقة الوقائية التي جاء بها من أجل منع تفويت حرية الإنسان مرة أخرى؟ الجواب عن ذلك كله في النظرية السياسية التي وضعها الإسلام؛ وهي توحيد الله، وكنتيجة لذلك أن يكون له وحده الحكم والأمر؛ لا يشاركه فيهما أحد من خلقه. [علال الفاسي]: ٤٩١

- يذهب أصحاب شعار: الحاكمية لله وحده، إلى أن السلطان السياسي في المجتمع الإسلامي ليس حقًّا من حقوق الأمة؛ فالبشر ليسوا هم الحكام في مجتمعاتهم؛ وإنما الحاكم في هذه المجتمعات هو الله؛ أيْ: إن الأمة ليست مصدر السلطات (السيادة)، كما تعارفت على ذلك الأنظمة والدساتير والنظريات التي تسود أغلب أنحاء الدنيا في العصر الذي نعيش فيه. [محمد عمارة]: ٤٩٥

مفهومها في التصور الإسلامي:

- مفهوم السيادة في التصور الإسلامي يتطابق كثيرًا مع ما هو متعارف عليه سياسيًّا وإنسانيًّا في جل النقاط تقريبًا، باستثناء صفة واحدة، وهي كونه تعريفًا غير علماني، ومعناه: أن ممارسة السيادة في إطار الدولة الإسلامية ممارسة غير مقيدة بشرط العلمانية؛ أيِ: التفكير فقط فيما هو دُنْيَوِيٌّ، بحيث يجوز لها - بالإضافة إلى النظر في الشؤون الدنيوية - النظر في المصالح الروحية، والأحكام الدينية، وإعطاؤها الدلالة الزمنية التي تلائِمُها، أو توقيف العمل بها لمصلحة قطعية راجحة؛ وذلك بالاستعانة بالخبراء (الفقهاء)؛ وبالتالي: فإن ممارسة السيادة في الدولة الإسلامية أوسَعُ وأرحَبُ وأغنَى منها في الدولة العلمانية. [أمحمد جبرون]: ٤٩٣

مكانتها في الفقه الدستوري المعاصر:

- يَعتبر الفقهُ الدستوري المعاصر السيادةَ أحدَ الأركانِ أو المكونات الثلاثة للدولة الحديثة؛ وهي: الأرض، أو الرقعة الجغرافية المعلوم حدودها، والشعب الذي يعيش فوق تلك الأرض ذات الحدود المعلومة والمعترف بها دوليًّا، والسيادة التي تمارس فوق تلك الأرض، وتمثل الشعب بواسطة السلطة الحكومية. [سعيد بن سعيد العلوي]: ٤٨٤

الشرعية

حقيقتها في الفكر السياسي الإسلامي:

- أتَى النظام السياسي الإسلامي للمرة الأولى في تاريخ النظم بمبدأ الشرعية بمدلوله الدقيق، وحدد له أبعادًا، وشرع له ضمانًا فعَّالًا؛ إذ ربطه بالنظام القانوني الإسلامي، جاعلًا من مقاومة الجور حقًّا شرعيًّا للمواطن المسلم؛ فلم يترك الأمر لأجهزة السلطة، حتى لا تكون خصمًا وحكمًا؛ كما هي الحال في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة. [محمد طه بدوي]: ٥٩

عجزها عن منع الاستبداد:

- يظل مفهوم الشرعية بأبعاده الغربية المعاصرة لا يقدِّمُ الحلَّ الفعَّال للمشكلة السياسية؛ لعجزِهِ عن تقديم ضمانة فعالة ضد تدلِّي الدولة بنظامها القانوني إلى الجور. [محمد طه بدوي]: ٥٨

معيار تحققها:

- العبرة في القيام على شؤون الجماعة ليست البتة بالكمّ البشري، إنما هي في الإسلام بالكيف. [محمد طه بدوي]: ٦٠

الشرعية السياسية

حقيقتها وتعريفها:

- الشرعية تقبل غالبية أفراد المجتمع للنظام السياسي وخضوعهم له طواعية؛ لاعتقادهم بأنه يسعى لتحقيق أهداف الجماعة، ويعبر عن توقعاتها وقيمها، ويتفق مع تصورها عن السلطة وممارستها. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٠٢
- الشرعية سيادة القانون، وتعني: أن السلطات العامة تخضع للقانون، وتلتزم حدودَهُ، وسيادة مبدأ الشرعية بالمعنى القانوني يستلزم مبدأ فصل السلطات، لكن هذه السيادة ليست مطلقة؛ بل هي مقيدة بأعمال السيادة، والحظر التشريعي، والظروف الاستثنائية، ومن حيث المضمون، فإن أبرز نقد لهذا الاتجاه هو طرح سؤال: من الذي يصنع القانون؟ فحسب خبرة البلاد المتخلفة فإن عملية صياغة القوانين تتم من أعلى من الهيئات الحاكمة، لا من الإرادة الجماعية للشعب. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٠١
- مفهوم الشرعية السياسية؛ يعني: القبول العام لسلطة سياسية ذات قدرة على تسيير القوانين والدساتير والقواعد المنظمة لحياة الناس، على أن يكون لها الحق في الاحتكار الشرعي لاستخدام القوة المسلحة. [عبد المنعم سعيد]: ٤٩٩
- هي أن تكون السلطة القائمة مُتمتِّعةً بقبول المحكومين، بإرادتهم الحرة ودون قهر؛ فقضية الشرعية السياسية هي قضية: لماذا يستحق نظام سياسي ما أن يتمتع بمظاهر الولاء والالتزام السياسي من قِبل أعضائه؟

ومن ناحية أخرى: فالسلطة تكون شرعية عندما يكون القائم عليها مُتمتِّعًا بحقٍّ ممارستها؛ وعليه: فالمفهومان المحوريان المرتبطان بالشرعية هما: السلطة: (Power)، والحق: (Right). [موسوعة العلوم السياسية]: ٤٩٩

مصدرها ومانحها:

- الإنسان الذي يعيش في دولة لا تؤمن بمعتقداته الفردية، يصاب بداء الفصام (الشيزوفرينيا). [سيد قطب]: ٥٠٥
- الشرعية في يد الأمة؛ وهي التي تُفوِّضُها إلى النظام الحاكم، فتقدم له فروض الطاعة عن رضا واختيار، وفي حالة إخلاله وعدم وفائه بشروط البيعة السياسية، تقوم بنزع هذه الشرعية عنه. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٠٢

مفهومها في الفكر الإسلامي:

- الشرعية يُقصد بها: الحكمُ بما أنزل الله، أو أن تكون شريعة الله هي الحاكمة، وتأسيسًا على ذلك: تكون الشريعة الإسلامية هي الإطارَ المرجعيَّ الذي تتحدد على أساسه الشرعية في المنظور الإسلامي، وهي نسق محدد وواضح من المبادئ والقواعد والأحكام، وعليه يمكن القول: إن الشرعية هي: التفاعل الإيجابي بين الواقع الإنساني والنص الإلهي. [أماني صالح]: ٥٠٢
- إن نظام الخلافة رغم ارتكازه نظريًّا ومن حيث المبدأ على قواعد الشرعية السياسية الإسلامية، إلا أنه قد اعتراه على مدى فترات طويلة: العديد من مظاهر الاختلال في الشرعية السياسية؛ من حيث الجوانب البنيوية والأدائية. [أماني صالح]: ٥٠٣
- في فترات الحكم الاستبدادي السلطوي - وهي الغالبة على التاريخ الإسلامي - اقتصر مفهوم الشرعية السياسية على إلزام الرعية بالطاعة المطلقة للنظام الحاكم، وفي المقابل: لم يلتزم هذا النظام الحاكم بتحقيق مقاصد الشريعة، وبالعديد من القواعد الشرعية في ممارستها وإجراءاتها. [أماني صالح]: ٥٠٤
- لا يمكن أن يعيش المسلمون إسلامَهم فيما نظام الحكم مشدود إلى غير دينهم. [عبد الإله بلقزيز]: ٥٠٥، ٥٢٧

الشورى

أدلة مشروعيتها والإلزام بها:

- الخلاصة: أن الشورى كمبدأ وجبت على الرسول؛ فالمؤمنون أولى بها؛ فهي واجبة بل وملزمة في ذات الوقت، وقد عبَّر الرسول عن هذا المعنى في حديث أخرجه البيهقي في الشعب بسند حسن، عن ابن عباس، أنه قال: (لمَّا نَزَلَتْ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، قالَ رَسُولُ اللهِ: «**أَمَا إِنَّ اللهَ وَرَسُولَهُ لَغَنِيَّانِ عَنْهَا، وَلَكِنْ جَعَلَهَا اللهُ رَحْمَةً لِأُمَّتِي؛ فَمَنِ اسْتَشَارَ مِنْهُمْ، لَمْ يَعْدِمْ رَشَدًا، وَمَنْ تَرَكَهَا، لَمْ يَعْدِمْ غَيًّا**»). [أماني صالح]: ٤٦٥
- السياق الذي ورد فيه وصف المؤمنين في القرآن بالشورى، وما سبق ولحق من صفات لا يدخل في باب الأمور المستحبة للمؤمنين أو حتى الواجبة؛ بل المُلزِمَةِ؛ فالآية في إجمالها تحدد معايير الإيمان تفصيلًا، ومن ثم فما يرد من صفات إنما يحدد من يدخل

في دائرة الإيمان ومن يخرج منها، وفي هذا الموضع من الآيات يلاحَظ أن ما يسبق الشورى وما يليها من صفات ليس من قبيل التحسينات؛ بل هي في درجة أعلى الضرورات؛ إذ يسبقها إقامة الصلاة، ويليها الصدقات بعمومها؛ فالشورى تقع بين هذين الفرضين. [أماني صالح]: ٤٦٤

- الشورى ذات الصلة ببناء السلطة لا بد أن تكون ملزمةً، وإلا فقدت مدلولها الشرعي وثمرتها المصلحية، وكل نصوص السُّنَّة في الموضوع تدل على وجوبها ابتداء، وإلزاميتها انتهاء؛ بل تتوعد بأسوأ العواقب من يخرج على جماعة المسلمين بعد أن يستقر رأيهم على اختيار قائد يرضونه لدينهم ودنياهم، ومن يفتات عليهم في أمر اختيار قادتهم، وهذا أبلغ وأقوى تعبير عن إلزاميتها، كل ما في الأمر أن على الأمة اتباعَ مبدأ الشورى عند اختيار القادة، ثم إلزام أولئك القادة بمبدأ المشاورة بعد اختيارهم، حتى يبقى الأمر بيد الأمة؛ بدءًا وختامًا. [محمد المختار الشنقيطي]: ٢٧٠

- أوجب الله عزّ وجل على النبي - وهو القائد المعصوم - أن يشاور المسلمين ويشعرهم بمسؤوليتهم في الخلافة من خلال هذا التشاور. [محمد باقر الصدر]: ٣٥٨

- دأب القرآن على أن يتحدث إلى الأمة في قضايا الحكم؛ توعيةً للأمة على دورها في خلافة الله على الأرض: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ [النور: ٢]، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]؛ فالحديث موجَّهٌ للأمة جميعًا؛ باعتبارها هي الموكلة بتطبيق الشرع. [محمد باقر الصدر]: ٣٥٨

- قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]؛ يتحدَّثُ هذا النَّصُّ عن ولاية المؤمنين، وهو واضح في سريان الولاية بين كلِّ المؤمنين بصورة متساوية، وينتج عن ذلك لزوم الأخذ بمبدأ الشورى، وبرأي الأكثرية عند الاختلاف. [محمد باقر الصدر]: ٣٥٣

- قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]؛ يعطي هذا النص الأُمَّةَ صلاحية تولِّيها حكمَ البلاد بطريق الشورى. [محمد باقر الصدر]: ٣٥٣

- لا شك أن البيعة للقائد المعصوم - يقصد النبي ﷺ - واجبة لا يمكن التخلف عنها شرعًا، ولكن الإسلام أصر عليها، واتخذها أسلوبًا من التعاقد بين القائد والأمة؛ لكي يركز نفسيًّا ونظريًّا مفهوم الخلافة العامة للأمة. [محمد باقر الصدر]: ٣٥٨

أصولها النظرية:

- هناك قضية مُهمَّة ترتبط بالشورى، وهي التمييز بين مسألتي الوجوب والإلزام؛ حيث يمكن تعريف الوجوب باعتباره وجوبَ لجوء الحاكم إلى أهل الشورى، بينما يشير الإلزام على إلزامية القرار الذي ينتمي إليه أهل الشورى ولزومه للحاكم؛ فالقول بإلزامية الشورى يفترض سلفًا القول بوجوبها، ولكن

العكس ليس صحيحًا، فقد يكون هناك وجوب دون إلزام. [أماني صالح]: ٤٦٤

العلاقة بين الشورى والديمقراطية:

- الجزئية التي تفترق فيها الشورى الإسلامية عن الديمقراطية الغربية، فإنها لا تكاد تعدو الخلاف حول: لمن السيادة في التشريع ابتداء؟ فالديمقراطية تجعل (السيادة) في التشريع إبتداء للشعب والأمة. [محمد عمارة]: ٢٧٠

- النظرة الإسلامية الموضوعية والفاحصة للعلاقة بينهما ـ تنفي تناقُضَهما بإطلاق، أو تَطابُقَهما بإطلاق؛ فمن حيث الآليات والسبل والنظم التي تحقق المقاصد والغايات من كل من الديمقراطية والشورى؛ فإنها تجارب وخبرات إنسانية ليس فيها ثوابت مقدسة، عرفت التطور في التجارب الديمقراطية، وتطوُّرُها وارد كذلك في تجارب الشورى الإسلامية؛ وَفْقَ الزمان والمكان والملابسات، والخبرة التي حققتها تجارب الديمقراطية في تطور الحضارة الغربية، والتي أفرزت النظام النيابي والتمثيل عبر الانتخابات ـ إنما هي خبرة غنية وثروة إنسانية، ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إنها تطوير لما عرفته حضارتنا الإسلامية مبكرًا من آليات البيعة وتجاربها. [محمد عمارة]: ٢٧٠

المفهوم والقيمة:

- الشورى هي آلية المشاركة في صنع القرار بالدولة الإسلامية، وهي السبيل إلى تحقيق سلطة الأمة المستخلَفَة عن الله في إقامة شريعته، وفي اختيار السلطة التي تراقبها الأمة، وتحاسبها، وتعزلها عند الاقتضاء؛ فالحكم الشوريُّ الجماعيُّ هو أحدُ شروط وجوب الطاعة على الأمة لولاة أمورها، أما الحكام الذين لا يحكمون بالشورى، فإنه يجب عزلهم. [محمد عمارة]: ٢٦٨

- من المستحسن التمييز منهجيًّا بين مبدأ الشورى ومبدأ المشاورة؛ فكِلا اللفظينِ وردا في القرآن الكريم؛ إذ الشورى ترتبط بالمداولات المتعلقة بوجود السلطة ابتداء وبشرعيتها؛ أي: بطريقة انتخاب الرئيس ـ أما المشاورة، فترتبط بالمداولات المتعلقة بأداء السلطة وإدارتها وتسييرها خلال فترة الولاية. [محمد المختار الشنقيطي]: ٢٦٩

آلياتها الإجرائية:

- الشورى قد جاءت الإشارة إليها بشكل عام في القرآن الكريم؛ ليَتَسَنَّى للبشر في كل زمان ومكان إدراك النظم والأساليب العلمية والتطبيقية التي يتحقق بها هذا المبدأ. [طارق البشري]: ٢٧١

- أما إجراءات الشورى، فتراعى فيها ظروف الزمان والمكان، ومما يؤسف له أن هذه الإجراءات لم تحظ باهتمام الفقهاء؛ لأنهم لم يجدوا في السوابق التاريخية في عهد الصحابة ـ الذي دام لفترة قصيرة في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل ـ ما يمكن أن يكون أساسًا لتنظيم دائم ومستقر للشورى. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٦٩

- معرفة هؤلاء (أهل الشورى) يكون بالانتخاب. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٦٩

آلية تنفيذها:

- الشكل الذي تتم به الشورى ليس قالبًا مُلزِمًا،

ولا شكلًا جامدًا؛ بل هو متروك لكل بيئة ولكل زمان، فهدف أهل الشورى جميعهم الوصول إلى الحق، ورائدهم الإخلاص، وقد يختلفون ويُصِرُّ كلٌّ منهم على رأيه، ولكن هذا الخلاف مبعثه الشعور بالمسؤولية، والحرص على أداء الأمانة، والبعد عن الهوى والتعصب للرأي. [الإخوان المسلمون]: ٢٤٩

- الفِرَق غير الإسلامية يجب دخولهم في الانتخابات؛ لاشتراكهم مع المسلمين في الجوانب المالية، ولكي تأخذ صيغة الشورى طابعها الشمولي والرسمي الكامل، وإذا ما انتَخَبُوا أشخاصًا من صنفهم، فإن المدار في صحة انتخابهم هو اتصافهم بالأوصاف المحددة سلفًا؛ ولا ينبغي توقع حماية الدين منهم، بل يطلب منهم الحرص على خير الوطن والمواطنين. [محمد حسين النائيني]: ٣٤٣

- بعد الفراغ من مداولة الرأي، وتمحيص القضية، وظهور الرأي الصواب أو القريب منه، وصدور القرار، يأتي دور التنفيذ على الجميع، من اقتنع ومن لم يقتنع، بنفس الحماس والعزم في التطبيق والتنفيذ؛ فقد مضى وقت الحوار والجدال، وهنا لا يصح بعد ذلك أبدًا نقد أو استهانة أو لمزٌ أو غَمزٌ لما توصل إليه أهل الشورى. [الإخوان المسلمون]: ٢٤٩

قيمتها في النظرية السياسية الإسلامية:

- الإسلام يرى في الشورى هي السبيل المنطقي القويم الذي يقود المجتمع والإنسان معًا إلى سلامة المنهج، وصواب الرأي، وسعادة الحياة. [حيدر البصري]: ٥٦٦

- الأصل في الإسلام العبودية لله وحده من دون شريك، ومن ثم يجب أن تُفرَضَ الشُّورَى نظامًا سياسيًّا؛ بحيث لا ينفرد آحادهم بسلطة تنشأ عنها عبودية لغير الله. [عبد الإله بلقزيز]: ١٠١

- الشورى التي أمر بها القرآن سلطة ملزمة؛ بحيث يتحتم التزامها والنزول على حكمها، لا أن تكون نصيحة فحسبُ، أو توصية منَ التوصيات... والشورى بهذا المعنى الإيجابيّ إنما تَنبُعُ من طبيعة حقوق الأمة، ومن مبدأ العدالة المطلقة، الذي يلح القرآن في الحرص على تطبيقه. [مراد هوفمان]: ١٠١

- الملك أو السلطان بحاجة إلى الأعوان الذين عليهم واجب النصيحة حتى وإن خالفت مشيئة الملك؛ فيلزمه الرجوع لرأيهم، ويساعد المَلِكَ أهلُ الحَلِّ والعقد في مجالس نيابية على غرار الأوضاع في أوروبا. [خير الدين التونسي]: ١٧٦

- تألق نجم المسلمين في النصف الأول من القرن الأول الهجري كان بسبب كون الحكومة الإسلامية حكومة عادلة؛ تعمل بمبدأ الشورى، وترفع شعار الحرية، وتسوِّي بين آحاد المسلمين وبين الخلفاء وبطانتهم في العطاء والقانون. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٩

- يتميز مجتمع الإسلام بأنه يقوم على الشورى حتى في اختيار الحاكم؛ فلا يجوز أن يُفرض عليه حاكم بغير إرادته، وتنعقد مسؤوليَّةُ الحاكم أمامَ ممثِّلِي الشعب من أهل

الشورى، وأصحاب الحَلِّ والعَقْدِ فيه، ولأهل الحَلِّ والعَقدِ أن يعزلوه إذا انحرف وجار. [يوسف القرضاوي]: ١٠٠

- يُعدُّ مبدأُ الشورى أحدَ أهمِّ المبادئ السياسية الإسلامية، والذي يُعرِّفُهُ البعضُ بأنَّهُ: (اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشؤون العامة للأمة)، كما يُعرِّفه البعض الآخر بأنه: (مذاكرة أهل الرأي في الأمر ثم إتباعهم). [محمد سليم العوا]: ١٠٠

مجال تفعيلها:

- الشورى مجالها: فيما لا نص فيه؛ إذ يجب على الأمراء أن يستشيروا فيه الأمة، وليس لهم أن يستبدوا برأيهم، وإذا كان الله ﷻ أمر رسوله الأكمل باستشارة المسلمين، حتى إنه عليه السلام كان ينزل عن رأيه، ويعمل برأيهم؛ كخروجه من المدينة يوم أُحد، وقد وصف الله المؤمنين بقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]؛ فهذه الآية موجَّهةٌ إلى رسول الله ﷺ وملزِمةٌ له باستشارة المسلمين، وذلك ليلتزم المؤمنون بالشورى من بعده؛ سُنَّةً عن رسولهم. [الإخوان المسلمون]: ٢٥٠

معالجتها في تراث الفقه السياسي:

- رغم قطعية ثبوت الشورى في القرآن والسُّنَّة، ووثاقة صلة هذا الموضوع بقضية الحكم والسياسة، إلا أننا لا نكاد نجد لهذه القضية موضعًا في مصنفات السياسة الشرعية والأحكام السلطانية؛ أي: كتابات الفقه السياسي المتخصصة، وإنما يجد الباحث عنها ضالته في كتب الأدب والملوك، أو في التفسير حيث تفسير آيات الشورى. [محمد ضياء الدين الريس]: ٤٦١

- لم يتناول الفقه السياسي التقليديُّ الشوريُّ أصلًا من أصول الحكم في النظام الإسلامي؛ لذا لم يُعْنَ بتحديدِ مواصفات أهل الشورى؛ كغيرهم من الفاعلين في العملية السياسية، كما أن نصوص القرآن والحديث لم تأت بتحديدٍ واضحٍ لأهل الشورى؛ لذلك رأى بعض الكُتَّاب المعاصرين أن هذا الأمر من الأمور التنظيمية التفصيلية التي تحتمل الخلاف، وتعدد الحلول من مجتمع لمجتمع، ومن زمن لزمن آخر؛ ولذا تُرِكَ للمسلمين الاجتهادُ فيها بحسَب حاجتهم وتطورهم. [محمد سليم العوا]: ٤٦٢

من لا يراها ملزمة للحاكم:

- عدم إلزام الإمام بمشاورة الأمة. [أبو الحسن الماوردي]: ١٩٦

وجوبها ابتداء وإلزاميتها انتهاء:

- أخطأ من المفسرين مَنْ وَهِمَ أن الشورى غير ملزمة، فما جدواها إذن؟ وما غناؤها في تقويم عوج الحاكم إذا كان من حقه ألا يتقيد بها؟ [محمد الغزالي]: ٢٦٩

- إذا أردنا وصف الحكومة التي أقامها أبو بكر والخلفاء الراشدون من بعده بلغة القانون العام العصري، وجب القول: إنها كانت جمهورية، وكانت ديمقراطية، وأن هذه الجمهورية تأثرت بظروف عصرها من ناحية إجراءات اختيار الخليفة، وأنها كانت متغيرة، وهذا يُعَدُّ تطبيقًا للمبدأ الإسلامي الذي يوجب التفرقة بين الأصول الثابتة، والأحكام الفرعية المتغيرة باختلاف الزمان

والمكان، فالمبدأ الأساسي الثابت هو أن ولاية الحكم يجب أن تستند إلى موافقة عامة الشعب، وهذا هو مبدأ الشورى الذي استحدثه الإسلام. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٣

- اعتمدت أكثر التنظيمات الجهادية في ممارستها العملية مبدأ الشورى غير الملزمة؛ فإن الشورى تعني عندهم: أن الأمير مفوَّض في اختيار ما يرى من قرارات بعد الاطلاع على آراء قياداته ومعاونيه، دون اشتراط الالتزام بآرائهم تلك. [أبو مصعب السوري]: ٢٤٦

- الحاكم ملتزم شرعًا بالشورى، ولكن هل يلزم باتباع الرأي الذي يشار عليه به؟ إن سيرة الرسول والخلفاء الأوائل الأربعة تؤكِّدُ أنهم كانوا يلتزمون بالنصائح الموجهة لهم من المسلمين دائمًا تقريبًا. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٦٩

- الخلاصة: أن الشورى كمبدأ وجبت على الرسول؛ فالمؤمنون أولى بها؛ فهي واجبة بل وملزمة في ذات الوقت، وقد عبَّر الرسول عن هذا المعنى في حديث أخرجه البيهقي في الشعب بسند حسن، عن ابن عباس، أنه قال: (لـمَّا نـزلَـتْ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، قالَ رَسُولُ اللهِ: «**أَمَا إِنَّ اللهَ وَرَسُولَهُ لَغَنِيَّانِ عَنْهَا، وَلَكِنْ جَعَلَهَا اللهُ رَحْمَةً لِأُمَّتِي؛ فَمَنِ اسْتَشَارَ مِنْهُمْ، لَمْ يَعْدِمْ رَشَدًا، وَمَنْ تَرَكَهَا، لَمْ يَعْدِمْ غَيًّا**»). [أماني صالح]: ٤٦٥

- الشورى ملزمة وليست معلمة. [أدبيات مدرسة فقه المقاصد]: ٢٦٩

- الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام؛ من لا يستشير أهل العلم والدين، فعزله واجب، وهذا مما لا اختلاف عليه. [ابن عطية الغرناطي]: ٢٢٨، ٤٦٤

- تخضع عملية اتخاذ القرار وممارسة الفعل السياسي لمبدأ الشورى. [لؤي صافي]: ٦٤

- ضرورة التزام الحاكم المستشير بما اتفق عليه مستشاروه كلهم أو أكثرهم؛ استنادًا إلى الحديث الشريف القائل: «**اجْعَلُوهُ شُورَى بَيْنَكُمْ، وَلَا تَقْضُوا فِيهِ بِرَأْيِ وَاحِدٍ**»، فهو يدلُّ على ضرورة اتباع الرأي الجماعي، وتحاشي الرأي الفردي؛ فهو ﷺ لم يقل: تتشاوَرُونَ فيه، ثم يقضي فيه أميركم؛ بل نهى عن التفرد في الأمر. [أحمد الريسوني]: ٢٦٩

- على الحكومة ـ وهذا التزام قانوني قبل اتخاذ القرارات في المسائل المهمَّة ـ أن تستشير الأمة؛ ممثلة في أهل الحَلِّ والعقد؛ الَّذين لهم الحق؛ بل عليهم التزام؛ بتقديم المشورة والنصح. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٥، ٢٦٨

- لقد تمحص عندي أن أصل الداء هو الاستبداد السياسي، ودواؤه هو دفعه بالشورى الدستورية. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٢٦٨

- لم يُوجد فِي أهل الحل والعقد من الرؤساء من اهْتَدَى إلى وضع نظام شرعي للخلافة بالمعنى الذي يسمى في هذا العصر بالقانون الأساسي (الدستور)، يُقيِّدُونَ به سلطة الخليفة بنصوص الشرع، ومشاورتهم في الأمر، ومعززًا بأدلة الكتاب والسُّنَّة وسيرة الراشدين، وأن يمنعوا ولاية العهد للوارثين،

ويُقيِّدُوا اختيار الخليفة بالشورى. [محمد رشيد رضا]: ١٩٨، ٢٦٠

- مُلْكُ الإسلام مؤسَّسٌ على الشرع، الذي من أصوله المشار إليها سابقًا: وجوب المشورة، وتغيير المنكر. [خير الدين التونسي]: ٢٦٨

الصحابة

الموقف منهم في التصور الإسلامي:

- هم في التصور الإسلامي بشر غير معصومين، يَحتمل فعلُهم الخطأ والصواب، وموقعهم من رسول الله هو ما مكَّنهم من ملاحظة واستبطان المقاصد العامة والقواعد الكلية للحياة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية؛ من هنا يصبح لزامًا على العالم والمفكر الإسلامي أن يتعقب المقاصد والقواعد الموجهة لسلوكهم وفعلهم، ويحددها قبل الشروع في التنظير. [لؤي صافي]: ٦٣

الظاهرة الاجتماعية

خصائصها ومقوماتها:

- الظواهر الاجتماعية تختلف اختلافًا جذريًا عن الظواهر الطبيعية؛ فإذا كانت الثانية قابلة للملاحظة والضبط والتجريب، فإن الأولى على درجة كبيرة من التعقيد وعدم الثبات والتحول من حال إلى حال؛ فالظاهرة الاجتماعية يتداخل في تشكُّلها مؤثرات سسيولوجية ونفسية ودينية واقتصادية وسياسية؛ مما يجعل حصر مكوناتها وإخضاعها للتجربة أمرًا شاقًا. [إبراهيم إبراش]: ٤١

العدالة

مركزيَّتُها في الفكر السياسي الإسلامي:

- أساس الدولة هو الحكم الصالح الذي يقوم على دعامتين: العدل، والحرية. [خير الدين التونسي]: ١٧٦
- السبب الحقيقي للنهضة الأوروبية هو بتحقيق العدل السياسي؛ الذي بفضله تتقدم العلوم والصناعات؛ طبقًا لمقولة ابن خلدون: (العدل أساس العمران). [خير الدين التونسي]: ١٧٧
- السلطة الزمنية الغاية المقصودة منها هي العدل المطلق. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٠
- الظلم مُؤْذِنٌ بخراب العمران. [خير الدين التونسي]: ١٧٧
- العدالة نظام؛ بمعنى: أنها تتكوَّن من مجموعة إجراءات وضمانات ومؤسسات. [حامد ربيع]: ٥١
- الهدف من الدولة هو تحقيق العدالة باسم الله على الأرض؛ ففكرة العدالة فكرة جوهرية في تبرير السلطة السياسية لتحقيق الدولة المثالية ذات الرسالة الجوهرية، فهي إحدى الفروض البنائية في تاريخ النظرية السياسية الإسلامية. [أحمد داود أوغلو]: ٦٦
- أمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق، وإن لم تشترك في إثم؛ ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة إن كانت مسلمة، ويقال: (الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام)؛ فالعدل نظام كل شيء؛ فإذا أقيم

أمر الدنيا بعدل، قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل؛ لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزَى به في الآخرة. [ابن تيمية]: ٥٣٨

- إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة. [ابن تيمية]: ٣٣٨

- إن المسلمين يعتبرون حكومة الخلفاء الراشدين الوثيقة الأساسية لحرياتهم السياسية، وهي ميثاق عملي، وليست بيانا قوليًّا، أما البيان القولي، فإننا نجده في خطبة الوداع التي ألقاها الرسول الكريم، والتي قال فيها: «**أيها الناس، إن أموالكم ودماءكم وأعراضكم عليكم حرام؛ كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، لا فضل لعربي على عجمي ولا أبيض على أحمر إلا بالتقوى**». [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٣

- تنظر الحضارة الإسلامية إلى مبدأ العدالة على أنه جوهر نظام القيم السياسية؛ فمبدأ العدالة هو حقيقة كلية تمثل النظام، وهو حقيقة جزئية تسيطر على سلوك المواطن، وهو نظام يحدد علاقة الحاكم بالمحكوم، وهو مثالية والتزام يفرض على الدولة الإسلامية أن تتعامل من منطلق العدالة مع غير المسلم؛ بل ومن نفس المنطلق الأخلاقي مع العدو. [حامد ربيع]: ٥١

- جرت عادة الله في بلاده أن العدل وحسن التدبير والتراتيب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات، وبضدها يقع النقص في جميع ما ذكر؛ كما هو معلوم من شريعتنا، والتواريخ الإسلامية، وغيرها. [خير الدين التونسي]: ١٧٨

- سأله أحد تلامذته: إن المتداول بين الناس على لسانك أن الشرق يحتاج إلى مستبدٍّ عادل؟ فقال: هذا من قبيل الأضداد؛ وكيف يجتمع العدل والاستبداد؟! وخير صفات الحاكم القوة والعدل، ولا خير بالضعيف العادل، كما أنه لا خير في القوي الظالم. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٢

- سعادة الممالك وشقاوتها في أمورها الدنيوية إنما تكون بقدر ما تيسر لملوكها من ذلك، وبقدر ما لها من التنظيمات السياسيَّة المؤسسة على العدل ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها. [خير الدين التونسي]: ١٧٧

- على الرغم من أن مبدأ العدالة هو المبدأ التابع الذي يتشكل بمبدأ الحرية، رغم ذلك فإن الحضارة الإسلامية عرفت تصورًا آخر، أساسه النظر إلى مبدأ العدالة على أنه المبدأ الأصيل والمركزي، من هذا التصور نبعت جميع المبادئ السياسية في التقاليد الإسلامية، بل إن مراجعة عملية البناء السياسي الإسلامي تفصح عن أن مبدأ العدالة دائمًا هو المحور الأصيل في نظام القيم السياسية. [حامد ربيع]: ٥١

- كان يدعو إلى المساواة بين نوع الإنسان، مسلمًا كان أو غير مسلم؛ خُصُوصًا في الحقوق العامة، وأنَّ ذِكرَهُ للمسلمين، فلأنهم العنصر الغالب بأكثريته في الشرق. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٣

- كل سياسة عادلة، فهي من الشريعة، ولو لم

يأت بها الشرع، وكانت من وضع البشر، فالله أرسل رسله، وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط؛ وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثَمَّ شرعُ الله، ودينُهُ، ورِضاهُ. [ابن قيم الجوزية]: ٥٣٩

- مبدأ العدالة يظل محور السلوك الفردي، ليس فقط على الحاكم أن يمكن الفرد من حقوقه؛ بل وعلى الفرد أن يكون عادلًا في سلوكه؛ فالعدالة ـ بهذا المعنى ـ تصير تعبيرًا عن المساواة بين الحاكم والمحكوم. [حامد ربيع]: ٥٢

- يقول القائل: الملك يبقى مع الكفر، ولا يبقى مع الظلم. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٨

العصبية

نقد قيام الملك عليها:

- اغتَرَّ (ابن خلدون) باهتدائه إلى سُنَّةِ قيام الملك وسائر الأمور البشرية العامة بالعصبية؛ فأدخل فيها ما ليس منها، بل ما هو مضادٌّ لها؛ كدعوة الرسل ﷺ، فجعل مدارها على مَنَعَتِهِم في أقوامهم وقوة عصبية عشائرهم. [محمد رشيد رضا]: ١٩٣

- النبوة وخلافة النبوة هادمتان لسلطان العصبية القومية، ومقررتان لقاعدة الحق، وأن قصص الرسل في القرآن الكريم ناقضة لبنيان قاعدة ابن خلدون. [محمد رشيد رضا]: ١٩٤

- عصبية القوة الحربية لم تكن علة ولا جزءًا من علة لجعل الخلافة في قريش؛ لأن الإسلام قد قضى على هذه العصبية الجاهلية؛ فلا يمكن أن يجعلها علة من علل شرعه القويم، الذي مداره على جعل القوة تابعة للحق. [محمد رشيد رضا]: ١٩٤

العقوبات

فلسفة تشريعها:

- الحدُّ يردع المحدود، ومن شهده وحضره يتعظ به ويزدجر لأجله، ويُشِيعُ حديثَهُ؛ فيعتبر به مَن بعدَهُ. [أبو بكر ابن العربي]: ٥٧٣

- مقصد الشريعة؛ من تشريع الحدود والقصاص والتعزيز ـ ثلاثة أمور: تأديب الجاني؛ وإرضاء المجني عليه؛ وزجر المقتدي بالجناة. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٧٣

العلاقات الدولية

الحروب بين الدول:

- أعظم ما يبعث على الأمل في إبطال الحروب إذا ارتقى العالم الإنساني في حقيقة العلم وعم طبقاته. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٤

- الحرب من أقبح ما عمله ويعمله الإنسان في الأرض. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٣

- إن عدم إجابة الأمم لداعي الحرب واتفاقها على تحكيم العقل والعدل فيما فيه يختلفون ـ هو الذي يكفي البشر شرَّ الحروب والقتال، ويجعل الخلق في سلام دائم وهناء مقيم. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٤

- العلم الصحيح الذي يمكن للآدمي أن يصل إليه هو العلم الذي به ينتهي الإنسان عن الفساد في الأرض وسفك الدماء. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٤

لا تؤخذ الجماعة بجريرة فرد منها:

- ليس من خطأ أراه أكبر من مس كرامة دين

لمجرد عمل يأتيه فردٌ من تابعي هذا الدين. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٣

مجالها وميدانها:

- تشمل العلاقاتُ الدوليَّةُ: العلاقاتِ السياسيَّةَ الدوليَّةَ، والسياسةَ الدوليَّةَ، والتنظيمَ الدوليَّ، والقانونَ الدوليَّ، وغيرها. [موسوعة العلوم السياسية]: ٣٩

مراعاة مصالح الأمم والشعوب:

- لا ترى في الأديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشري؛ بل بالعكس: تَحُضُّهُ على أن يعمل الخير المطلق مع أخيه وقريبه، وتحظر عليه عمل الشر مع أي إنسان كان. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٣

العلمانية

تطور مفهومها:

- تطوَّرَ مفهومُ العلمانية لتصبح لا تعني تخلي المجتمع عن ثقافته وقيمه وتراثه، وتَبَنِّيَ ثقافةٍ وقيمٍ أخرى، ولكنها تعني: تغيير الإطار الرمزي المرجعي الذي يتم على أساسه تنظيم القيم، وربطه بإرادة الإجماع المدني. [برهان غليون]: ٧٥

العنف الديني

أسبابه:

- توجد علاقة تلازُميَّةٌ بين الادعاء بامتلاك الحق المطلق ـ سواء في الدين أو غيره ـ وبين ممارسة العنف؛ فكُلَّما تماهَى الشخصُ مع فكرةِ تمثيلِهِ للحقِّ المطلق، وضلال غيره، كلما كان إقباله على استعمال العنف ـ بوصفه سعيًا لفرض ذلك الحق، أو الدفاع عنه ـ أقربَ؛ وذلك بأشكال مختلفة، تبدأ من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وصولًا إلى استعمال السلاح، ورفع لواء الجهاد المسلح ضدَّ الكفار، أو ضد الحاكم الجائر، أو المارقين عن الدين؛ بحسب اعتقاده. [عبد الجليل معالي]: ٦٢٦

- مَنبَعَ العنف يتمثل دائمًا في الامتياز السياسي، أو الاقتصادي، أو الثقافي، وسعي الممتازين لاحتكار القوة والسلاح؛ للإبقاء على امتيازاتهم. [ياسين الحاج صالح]: ٦٢٦

طرق علاجه:

- التطرف الإيديولوجي يمكن أن يؤدِّيَ إلى استخدام العنف لتحقيق أهداف سياسية؛ وهنا تكمن أهمية التحليل العلمي لظواهر التطرف الإيديولوجي والعنف، وتقتضي دراسة تلك الظواهر بصورة علمية دقيقة الإلمام بالنظريات المختلفة التي قامت بدراسة ما يمكن تسميتُهُ: (العقل التقليدي) الذي يَنْطَلِقُ من رؤية للعالم تتسم بالمحدودية والتعصب والانغلاق؛ إذ يرى العالم بمنظور خاص به لا يسع الآخرين، وهذا (العقل التقليدي) يتحول ـ تحت ظروف معينة ـ إلى: (عقل إرهابي)؛ يُنَظِّرُ للعنف، ويدفع إلي الإرهاب. [السيد يسين]: ٦٢٦

- العنف الديني هو نتيجة طبيعية لظاهرة الغلو والتطرف الديني، وأن من يحارب العنف والإرهاب، دون محاربة الغلو والتطرف الديني أو الثقافي، فلن يصل إلى نتائج حاسمة على هذا الصعيد؛ لأن خيارَ الغُلُوِّ والتطرُّفِ سيخلق المزيد من الإرهابيين، ومن يسعى إلى محاربة

الإرهابيين، فعليه مواجهة أسبابه ودوافعه: الدينية، والثقافية، والسياسية، والاجتماعية. [محمد محفوظ]: ٦٢٥

العنف السياسي

أسبابه:

- التطرف المولِّد للعنف في المجالات السياسية إنما هو نتاج لمزيج من ثلاثة عوامل: (١) عنف الدولة وانغلاق الفضاء السياسي. (٢) التأطير الإثني الطائفي؛ من خلال إعادة تنشيط بعض التفسيرات المتطرفة للنصوص الدينية. (٣) الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والحرمان. [ساري حنفي]: ٥٨٢

- قد يبدأ العنف السياسي من أطراف سياسية خارج السلطة، تجمع قواها لتأليف معارضة قوية تناهض الحزب الحاكم، وتطالب بحقوقها السياسية؛ كالمشاركة في السلطة، أو الاستحواذ عليها، فتتجه الحكومة إلى مقاومتها بممارسة العنف المنظم ضدها؛ مثل: حل هذه الأحزاب وحظرها، أو تهديد أعضائها، أو سجنهم، أو حتى قتلهم. [محمد نبيل الشيمي]: ٥٨٣

- يمثل التكفير أحد الأبواب الرئيسية لظاهرة العنف؛ فلو لم يعتقد معتنق العنف أن المخالف له كافرًا، لَما استحل دمه؛ ذلك أن المكفِّر يعتقد ـ هو وجماعته ـ أنهم الفرقة الناجية، أما الآخرون فهم في ضلالة، وليسوا على صراط مستقيم؛ وعليه: فلا حق لهم في العيش في ظل معتقداتهم الفاسدة. [يوسف بن عبد العزيز أبا الخيل]: ٦٠١

أصوله الفكرية:

- اعْبُرُوا فِي الْمَدِينَةِ وَرَاءَهُ وَاضْرِبُوا، لَا تُشْفِقْ أَعْيُنُكُمْ، وَلَا تَعْفُوا، اَلشَّيْخَ وَالشَّابَّ وَالْعَذْرَاءَ وَالطِّفْلَ وَالنِّسَاءَ، اقْتُلُوا لِلْهَلَاكِ. [العهد القديم (التوراة)]: ٥٨٧

- أَمَّا أَعْدَائِي، أُولئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِيدُوا أَنْ أَمْلِكَ عَلَيْهِمْ، فَأْتُوا بِهِمْ إِلَى هُنَا، وَاذْبَحُوهُمْ قُدَّامِي. [العهد الجديد (الإنجيل)]: ٥٨٧

- إِنْ كَانَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَيَّ، وَلَا يُبْغِضُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَامْرَأَتَهُ وَأَوْلَادَهُ وَإِخْوَتَهُ وَأَخَوَاتِهِ، حَتَّى نَفْسَهُ أَيْضًا، فَلَا يَقْدِرُ أَنْ يَكُونَ لِي تِلْمِيذًا. [العهد الجديد (الإنجيل)]: ٥٨٧

- برز فلاسفة ومفكرون اجتماعيون وسياسيون أعلَوْا من قيمة العنف، ومجدوه؛ باعتباره الطريقَ الأمثلَ لمواجهة الاستعمار؛ بل اعتبروا مسألة التحرُّرِ منه عنيفة بطبعها دائمًا، ومنهم: (فرانز فانون): (Franz Fanon) (١٩٢٥ ـ ١٩٦١)؛ الذي يرى أن التحرر من أثقال الماضي عمومًا يتطلَّبُ ثورة شاملة، وعنفًا مطلقًا: (Absolute Violence)، حتى أطلق عبارته الشهيرة: (Violence Purifies)؛ أي: التطهير بالعنف. [فائز عمر محمد جامع]: ٥٨٥

- حين تقترب من مدينة؛ لكي تحاربها، استدعها للصلح... وإن لم تُسالِمْكَ، بل عَمِلَتْ معك حربًا، فحاصِرْها، وإذا دَفَعَهَا الربُّ إِلَهُكَ إلى يدك، فاضرب جميع ذكورها بحد السيف، وأما النساء، والأطفال، والبهائم، وكل ما في المدينة، كلُّ غنيمتِها، فتَغْنَمُها لنفسِكَ، وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إلهك، هكذا تفعل بجميع

المدن البعيدة منك جِدًّا، حتى التي ليست من مدن هؤلاء الأمم، وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيكَ الربُّ إلهُكَ نصيبًا، فلا تَستَبْقِ منها نسمةً ما. [العهد القديم (التوراة)]: ٥٨٦

- فَالآنَ اذْهَبْ وَاضْرِبْ عَمَالِيقَ، وَحَرِّمُوا كُلَّ مَا لَهُ وَلَا تَعْفُ عَنْهُمْ بَلِ اقْتُلْ رَجُلًا وَامْرَأَةً، طِفْلًا وَرَضِيعًا، بَقَرًا وَغَنَمًا، جَمَلًا وَحِمَارًا. [العهد القديم (التوراة)]: ٥٨٦

- فالآن اقتلوا كل ذكر من الأطفال، وكل امرأة عَرَفت رجلًا بمضاجعة ذكر اقتلوها، لكن جميع الأطفال من النساء اللواتي لم يعرفن مضاجعة ذكر أبقوهن لكم حيات. [العهد القديم (التوراة)]: ٥٨٧

- كُلُّ مَنْ وُجِدَ يُطْعَنُ، وَكُلُّ مَنِ انْحَاشَ يَسْقُطُ بِالسَّيْفِ، وَتُحَطَّمُ أَطْفَالُهُمْ أَمَامَ عُيُونِهِمْ، وَتُنْهَبُ بُيُوتُهُمْ وَتُفْضَحُ نِسَاؤُهُمْ. [العهد القديم (التوراة)]: ٥٨٦

- لا تظنوا أنّي جِئتُ لأُلقي سلامًا على الأرض؛ ما جئت لألقي سلامًا بل سيفًا. [العهد الجديد (الإنجيل)]: ٥٨٨

- وأخرجَ الشعبَ الذي فيها، ووضعهم تحت مناشير، ونوارج حديد، وفؤوس من حديد، وأمرَّهُم في أتون الآجر، وهكذا صنع بجميع مدن بني عمون، ثم رجع داود وجميع الشعب إلى أورشليم. [العهد القديم (التوراة)]: ٥٨٧

- وكان لما انتهى إسرائيل من قتل جميع سكان عاي في الحقل في البرية؛ حيث لحقوهم وسقطوا جميعًا بحد السيف، حتى فنوا، أن جميع إسرائيل رجع إلى عاي، وضربوها بحد السيف. [العهد القديم (التوراة)]: ٥٨٧

- يرتكز خطاب أصحاب العنف على فكرتين رئيستَينِ في استباحة دم المخالف؛ هما: فكرة الحاكمية، وفكرة الولاء والبراء، وتستخدم هاتين الفكرتين بشكل حادٍّ للفصل بين الكفر والإيمان، ولعل الخوارج أوّلُ ما حاول تنزيل هاتين الفكرتين على الواقع؛ عندما رفعوا شعار: (لا حكم إلا لله)، بعد حادثة التحكيم، وقالوا ـ لعليٍّ بن أبي طالب: (حَكَّمْتَ الرجال في دين الله!). [سليمان الضحيان]: ٦٠١

أنواعه:

- العنف السياسي يبدأ عادة من أروقة السلطة وقصور الرئاسة؛ فالحزب الحاكم القابض على السلطة، يمارس من طرفه نوعًا من الاستبداد والعنف السياسي تجاه الأحزاب الأخرى؛ سواء عن طريق استصدار التشريعات والقوانين التي تصب لمصلحة الحزب وأعضائه، أو عن طريق قرار استئصال معارضيه أو مخالفيه الذين يشكلون خطرًا على مستقبل وجوده في السلطة. [جميل عودة]: ٥٨٢

تعريفه ومفهومه:

- العنف السياسي (Political Violence)، هو الذي قد تمارسه بعض قوى المجتمع ضد الدولة، أو من جانب الدولة ضد المجتمع المدني، أو ضد نفسها، وهذه الأفعال من شأنها زيادة قلق الفرد على نفسه وبلده، ولا شك أن اللجوء إلى العنف يؤدّي إلى مزيد من الوهن في النظام السياسي، ويضيف مزيدًا من أعبائه، وأكثر أشكال العنف السياسي شيوعًا: الاضطراب (Turmoil)، والتآمر: (Conspiracy)، والتمرد:

(Rebellion)، والـــثـــورة: (Revolution). [موسوعة العلوم السياسية]: ٥٨١

- لا تستند الاجتهادات في تعريف العنف إلى واقع تاريخي ولغوي؛ فللغرب مفهومه، وللشرق مفهومه، ونتيجة لهذا المفهوم أو ذاك، أصبحت قضية العنف تتسم بالشخصنة، والذاتية، والابتعاد عن الموضوعية؛ إذ إن كل دولة أو جماعة سياسية تنظر إلى الفعل الإرهابي نظرة ذاتية، فإذا كان موجَّهًا ضد أعدائها، أصبح عملًا مشروعًا، وإذا كان موجهًا ضد مصالحها، أو حلفائها، فعندئذٍ يصبح عنفًا وإرهابًا، يجب إدانته ومواجهته بالقوة والحسم. [قصي منصور الهيتي]: ٥٨٢

- مفهوم العنف السياسي ينصرف إلى توظيف آلية العنف بشكل منظم لتحقيق أهداف سياسية، قد تتمثل في الوصول إلى السلطة السياسية، أو على الأقل التأثير عليها، وهنا نكون إزاء عنف منظم من جانب المعارضة، كما قد تكون تلك الأهداف تستهدف ضمان السيطرة على السلطة السياسية والتشبث بها، وهنا نتحدث عن عنف من جانب النظام نفسه. [جميل عودة]: ٥٨٢

صوره وحالاته:

- اتخذ العنف مع الماركسية أبعادًا طبقية واجتماعية، كانت هذه الأبعاد إضافة تاريخية عرفتها البشرية لأول مرة في تاريخها؛ ليمتدَّ إلى بعض المواجهات التي اتخذت أشكال حروب بين دول وتكتلات سياسية واقتصادية كبرى، عرفها العالم في القرن العشرين. [حميد المصباحي]: ٥٨٥

- اعتمدت الأيديولوجية الماركسية العنفَ منهجًا للتغيير، وجعلت منه جزءًا من مكونات: (التفسير المادي للتاريخ)، وتأصيلًا للصراع وحتميته بين الطبقة الفقيرة: (البرولتاريا) وبين الطبقة الأعلى اقتصاديًا: (البرجوازية)، حتى إن (لينين) كان يرى أن جهاز الدولة نفسه تسيطر عليه الطبقة البرجوازي؛ وعليه: (فإن الثورة البرولتارية غير ممكنة بدون تحطيم جهاز الدولة البرجوازي بالعنف)، وقال من قبله ماركس وإنجلز - في البيان الشيوعي -: إنهم (يعلنون صراحة أن أهدافهم لا يمكن بلوغها وتحقيقها إلا بهدم كل النظام الاجتماعي التقليدي بالعنف والقوة)؛ فالعنف لديهم حتمية تاريخية. [فائز عمر محمد جامع]: ٥٨٥

- الثورة الفرنسية التي ينسب إليها الفضل في انتشار قيم الحرية والديمقراطية عالميًا - لم تكن مجرَّدَ مسيرات سلمية بريئة؛ بل كانت عاصفة دموية صاخبة، مليئة بالفوضى والتناقضات؛ فقد أعدم في المرحلة الأولى من الثورة الفرنسية ما لا يقل عن ٤٠ ألف شخص، بينهم: (١٧ ألف) أُعدموا بالمقصلة في باريس وحدها. [تركي الجاسر]: ٥٨٤

- العنف الأبرز قد حدث في أوروبا في خضم صراعات البابوية مع السلطة الزمنية، التي استمرت طيلة القرون الوسطى، واشتهرت بكونها قرونَ الصراعِ بين الدين والدولة، ذلك الصراع الذي ولَّد عُنفًا دينيًا ذا صِبغةٍ سياسية؛ من أجل السلطة والنفوذ. [فائز عمر محمد جامع]: ٥٨٤

- ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية

مِثلَما سُلَّ على الإمامة في كل زمان. [الشهرستاني]: ٥٨٩

علاجه:

- إنَّ أيَّةَ معالجة حقيقية لقضية العنف أو الإرهاب - وبخاصة ذو الأصول الدينية - لا يمكن أن تكون جادَّةً دون دراسة الجذور التاريخية لنشأة وتكوُّن هذه الممارسات السلبية؛ لأن كل ممارسة تتسم بالعنف، تقوم بالأساس على إطار من الاعتقاد النظري الخاطئ؛ فالعنف يبدأ من الفكرة والمعتقد، قبل أن ينتقل إلى الممارسة والسلوك، وخاصة إذا كان هذا العنف يستند في أساسه إلى عقائد إيمانية ودينية. [أحمد محمد سالم]: ٥٨٦
- لقد حمى الله تعالى الأجساد من أن يُعتَدَى عليها من أجل الأفكار؛ فلم يُعطِ لأحدٍ الحقَّ على جسد الآخر مهما كانت فكرته. [جودت سعيد]: ٦٣٠

الفروض الكفائية

قيمتها ومحوريتها في الفكر السياسي الإسلامي:

- غياب الاهتمام بالفروض الكفائية يشكل أحد أزمات العقل المسلم، وسببًا أساسيًّا لتأخر بناء الأمة ونهوضها؛ فالاستبداد السياسي ضيَّق على الناس في قوت حياتهم وضرورياتهم؛ كي يظلوا دائرين في فروضهم العينية كغاية أملهم، ولا يفيقون للاضطلاع بمهام فروضهم الكفائية التي إن قاموا بها، ما بقيت للاستبداد قائمة عاجلًا أم آجلًا. [المصطفى تودي]: ٥٦٧
- لأهمية هذه الواجبات على واقع الأمة، لم يكلف الأفراد بها؛ لأن قدرة الأفراد وطاقاتهم وقدرات الجماعة قاصرة عن النهوض والقيام بها، فهي مفروضة على مجموع الأمة، غير أن المستقرئ للواقع الإسلامي المعاصر، والمتتبع لأحوال المجتمعات، يرى أن كثيرًا من المصالح العامة والفروض الكفائية ضاعت بين تواكل الأمة على الدولة من ناحية، وإهمال وتعطيل الدولة لها من ناحية أخرى. [المصطفى تودي]: ٥٦٨
- ما عُطِّلَ من الدين أكثرُهُ يتَّصِلُ بالقضايا العامة والواجبات الكفائية. [حسن الترابي]: ٥٦٧

الفصل بين السلطات

أهميته وقيمته في النظرية السياسية الإسلامية:

- إن جَمْعَ الاختصاصات الدينية والسياسية في يد هيئة واحدة سيؤدي في النهاية إلى تغليب الاعتبارات السياسية، وسيطرة الهيئات والمؤسسات السياسية على الاختصاصات الدينية، وامتصاصها لها تدريجيًّا، ومن ناحية أخرى: فإن الفقه الإسلامي يُعلِّمُنا أن هذين النوعين من الاختصاصات مختلفان، وتمارسهما هيئتان مستقلتان كلٌّ منهما عن الأخرى. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٣
- فصل صارم للسلطات؛ تكون فيه السلطة التشريعية مُستقلَّةً بالكامل، وتمثل بصورة حقيقية مصدرَ كلِّ القوانين في البلد. [وائل حلاق]: ٧٩
- لا يحيا الشرق - بدوله وإماراته - إلا إذا أتاح الله له رجلًا قويًّا عادلًا يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان؛ لأن بالقوة المطلقة: الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٢

- هل يجوز الجمع بين سلطتين أو ثلاث في شخص واحد؟ أم تُخصَّصُ كل وظيفة من السياسة والدين والعلم بمن يقوم بها بإتقان؟ ولا إتقان إلا بالاختصاص، وفي الاختصاص كما جاء في الحكمة القرآنية: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ﴾ [الأحزاب: ٤]؛ ولذلك لا يجوز الجمع منعًا لاستفحال السلطة. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٨٩

- هناك قوتان في المجتمع: القوة المحكومة؛ أي: الشعب أو الرعية، وهي لا بد أن تكون مُحرِزة لكمال الحرية، ومتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٣

الفكر السياسي الإسلامي

إشكاليات التراث الفقهي حول نظرية الحكم:

- الأمة بحاجة مُلِحَّة إلى تأصيل علميٍّ للنظرية السياسية من منظور إسلامي، وأنه مجال تمتد فيه القضايا، ويحتاج إلى أكثر من دراسة، وأن البحث في أزمة تلك النظرية السياسية وكذلك معالجة هذا العلم من منظور مفاهيمي أمرٌ يستحق المتابعة والاهتمام البحثي المتواصل؛ خاصة أن الاهتمام بعملية التنظير قد ندر في الوسط الأكاديمي وداخل الجماعة البحثية. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٣٧

- محاولة البحث في التراث الفقهي حول تطوير نظرية مثالية وصالحة للحكم ليست بالأمر الهين، بل ستواجه العديد من الإشكاليات. [إبراهيم غرايبة]: ٣٥

الاستفادة من التجارب السياسية السابقة:

- إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان، لم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة، تسكنها أمم متعددة، حاجة بعضهم لبعض متأكدة، وكل منهم وإن كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه، فهو بالنظر إلى ما يَنجرُّ بها من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه. [خير الدين التونسي]: ١٧٨

- الاستفادة من ثروة أوروبا في مجال التشريع والتقنين؛ فلا يَصُدَّنا عن ذلك وَهْمُ الذين يتوهمون تعارض هذه الثروة التشريعية مع أصول شريعتنا الإسلامية... فما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسميه بالعدل والإحسان يسمى عندهم بالحرية. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٤

- الاقتباس قانونٌ مطَّرِدٌ في التقدم والتأخر؛ فالنهضة الأوروبية تحققت بالاقتباس من العرب، وكذلك تتحقق النهضة الإسلامية الحديثة بالاقتباس من الغرب. [خير الدين التونسي]: ١٧٧

- التاريخ عُمُرٌ ثان للناظرين؛ فمن تعلمه، فكأنما زاد في عمره وأحسن عاقبة أمره. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٤

- التجارب الإنسانية يمكن الاتعاظ بها، والاستفادة منها، واعتبارها مادَّةً من موادِّ إلهاماتِنَا، لا أن نكون نسخة كاملة منها. [علال الفاسي]: ٤٣٠

- إن سير الحكومة الإسلامية في عهد الخلفاء

الراشدين يجب دراسته بكل دقة؛ لأنه يقدم لنا السوابق التاريخية التي تعتبر وحدها حجَّةً في فقه الخلافة الصحيحة، وأنه إذا كان البريطانيون يعتبرون (الماجنا كارتا) الميثاق الأساسي لحرياتهم، والفرنسيون يعتبرون إعلان حقوق الإنسان ميثاقهم، فإن المسلمين يعتبرون حكومة الخلفاء الراشدين الوثيقة الأساسية لحرياتهم السياسية، وهي ميثاق عملي، وليست بيانًا قوليًّا. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٣

- بهذه الروح التقدُّميَّةُ العظيمة استطاع أسلافنا أن يبنوا الحضارة الإسلامية، التي كان من أخص مميزاتها الإنسانية اتصالها بمختلف الحضارات وشتَّى المدنيات، كل ذلك في شكل مليء بالاحترام لسائر القيم البشرية، امتلاءَهُ بالاعتداد بالدين وروحه العظيمة التي هي للإنسانية نفسها، وهكذا نجد الإسلام يمنع المسلمين من الانكماش على أنفسهم، والاستسلام لما فعلته عوامل الانحطاط في مجتمعهم؛ بل يدفعهم للاتصال بكل العقول، والتنقيب عن كل المعارف، والتطلع دائمًا إلى كل جديد. [علال الفاسي]: ٤٣٠

- ضرورة الأخذ بالمعارف وأسباب العمران الموجودة في أوروبا؛ لأنها طريق المجتمع إلى النهوض، وإذا كان هذا الطريق يتطلب تأسيس الدولة على دعامتي الحرية والعدل؛ فإن هاتين الدعامتين تُعَدَّانِ أصليتَيْنِ في الشريعة الإسلامية. [خير الدين التونسي]: ١٧٩

- لا مناص أمام الأمة سوى الإفادة من كل ما وصلت إليه البشرية من آليات لإصلاح مجتمعاتها، فمن المؤكَّد أن إقامة حكم سياسي بقِيَم حديثةٍ تقوم على مشاركة شعبية تحترم إرادة الأمة وحرية الفرد ـ هو السبيل إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية. [محمد المختار الشنقيطي]: ٥٤٣

- معوقات الاقتباس من تجارب الآخرين: بعض علماء الدين المُعْرِضِينَ عن استكشاف الحوادث الداخلية، وأذهانهم عن معرفة الخارجية خلية. . . وثانيًا: بعض رجال السياسة ممن يتمسكون بالحكم المطلق، وثالثًا: العامة من المسلمين الذين يبادرون بإدانة كل جديد ولو كان نافعًا. [خير الدين التونسي]: ١٧٧

- من البلادة أن ننغمر في نظرية من النظريات السياسية والاجتماعية الغربية دون تعمقها ودراسة العوامل الأساسية في تكوينها، وعرض ذلك كله على تجاربنا القومية وذهنيتنا التي للإسلام الأثر الكبير في تكوينها أحببنا أم كرهنا. [علال الفاسي]: ٤٩

- نتخير منها (الحضارة الغربية) ما يكون بحالنا لائقًا، ولنصوص شريعتنا مساعدًا وموافقًا، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا، إلى غير ذلك مما تتشوف إليه نفس الناظر في هذا الموضوع، المحتوي من الملاحظات النقلية والعقلية. [خير الدين التونسي]: ١٧٨

- نتخَيَّر منها (الحضارة الغربية) ما يكون بحالنا لائقًا، ولنصوص شريعتنا مساعدًا وموافقًا؛ عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط

الموجودة فينا. [خير الدين التونسي]: ٥٤٨

- يجب أن نستفيد من كل التجارب الإنسانية؛ إذ ليس في الدنيا نظام باطل كلُّهُ، ولا حقٌّ كلُّهُ؛ وإنما هي مجموعات من النظريات، أحدثتها عوامل الاجتماع، والنفسيات، ودفع الناس بعضهم بعضًا؛ فينبغي أن نستفيد منها كلِّها، وأن نعمل على الخضوع لعواملنا نحن، وما تقتضيه مصالحنا ومطامحنا. [علال الفاسي]: ٤٣١

الجمع بين الحضاري والسياسي:

- الخيار الحضاري هو منطلق مركزي للتغيير؛ باعتبار أن القراءة المنهجية لتاريخ الأمة تؤكد أن مشكلتها هي بالأساس مشكلة حضارية في المقام الأول، وليست مشكلة سياسية؛ فالخيار الحضاري هو الأكثر موافقة لمنطق الإسلام، ومسار دعوة النبي ﷺ، وذلك بتحجيمه للمشكلة السياسية وقضية الحكم؛ إذ يجعلها على سُلَّمِ أولويَّاتِهِ في مرتبةٍ أقلَّ مقارنة بالقضايا العقدية والأخلاقية. [محمد يتيم]: ٨٧

الصبغة الشرعية في الحكم على المظالم السياسية:

- إن كبت الحريات، والتعدِّيَ على حرمات الناس، واعتقالهم، ومحاكمتهم محاكمات ظالمة، وتزوير الانتخابات، ونهب الأموال العامة - تلك محرمات ينبغي أن يعلن عنها العلماء، كما يبالغون في الإعلان عن المحرمات الأخرى المعروفة. [وصفي عاشور]: ٥٦٨

العلاقة بين الحاكم والمحكوم:

- التمييز بين الحاكم والمحكوم إنما هو تمييز وظيفي لا ينبع من متغير الانتماء، ولا من متغير الاستمرارية الوراثية؛ لذلك كان النموذج الإسلامي مُعبِّرًا عن مذاق خاص يجمع بين الفكر والحركة، ويخلق توازُنًا معينًا بين الحاكم والمحكوم، فهو نموذج يجمع بين الخصائص المتباينة والمتعارضة. [حامد ربيع]: ٥١

- الحاكم أَجِيرٌ عند الأمة - من منطلق أن السيادة للشعب، وهو من يختار هذا الحاكم - وأن التصور الإسلامي الحق لمنزلة الحاكم وعلاقته بالأمة أنها علاقة الأجير برب العمل؛ فالأمة هي رب العمل، والحاكم أجير عندها، أنابته لأداء وظيفة الحكم، لقاء أجر مادي معلوم، ومكانة معنوية مشروطة، والتزمت معه بعقد اختياري طرفاه: الأمانة، والنصح من الحاكم، والطاعة والنصرة من المحكوم. [محمد المختار الشنقيطي]: ٢٧٥

- آلية تغيير الوضع القائم إنما تكون من خلال تأصيل مبدأ المشاركة الشعبية، وصندوق الانتخابات، والتي يجب أن يسبقها تهيئة المجتمع لتقبل المشروع الإسلامي؛ بالعمل على نشر الثقافة الدينية داخل المجتمع؛ من خلال مؤسسات المجتمع المدني المختلفة، ثم بالدعوة إلى الشورى، والقبول بالتعددية الفكرية والسياسية، والمشاركة الشعبية. [عبد الله الحامد]: ٢٧٦

- قدَّم الفكر الإسلامي تنظيرًا عقليًّا رائعًا لطبيعة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في المجتمع الإسلامي. [محمد طه بدوي]: ٦١

العلاقة بين الحضارة والسياسة:

- الخلل الطارئ على العمل الإسلامي

المعاصر يكمن في اهتمام الإسلاميين الزائد بالعمل السياسي والإعلاء من شأن التغيير السياسي؛ ومن ثم: يجب توجيه العمل الإصلاحي نحو الإنسان؛ باعتباره المركز في كل شأن من شؤون الإصلاح. [محمد يتيم]: ٨٨

- الخيار الحضاري هو منطلق مركزي للتغيير، وأن الخلل الطارئ على العمل الإسلامي المعاصر يكمن في اهتمام الإسلاميين الزائد بالعمل السياسي، والإعلاء من شأن التغيير السياسي. [محمد يتيم]: ٢٨٤

العلاقة بين الدين والسياسة:

- إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة هي المأزق الحقيقي الذي عانت منه الأديان من قبل؛ فالمسيحية انتهى بها الأمر إلى الانفصام عن السياسة بعد التجربة المريرة للكنيسة في العصور الوسطى، وفي اليهودية لا زالت المشكلة لم تُحسم بعد؛ فرجال الدين في إسرائيل ليس لديهم تصور كامل لنظرية سياسية للحكم تأسيسًا على التراث الديني اليهودي، ولعل هذه الإشكالية هي التي منعت إسرائيل من كتابة دستور لها حتى الآن. [سلوى زيتون]: ٣٢

- الدولة الحديثة؛ ممثلة في القابعين في السلطة في العالم الإسلامي - ظلت طوال تاريخها هي من يحدِّدُ ما الإسلام؟ بالسيطرة على مؤسساته؛ وبالتالي فرضت رؤية للدين تتوافق مع مصالحها، وتضفي عليها الشرعية التي تريدها، وفي المقابل تبنت تيارات إسلاميَّة غير رسمية الدعوةَ إلى أن يكون الإسلام هو مُؤَصِّلَ نظامِ الدولة ومحدِّدَهُ، لكن من خلال رؤيتها هي للدين، ويرى هذا التيار أن حل تلك المعضلة كان ولا يزال مرهونًا بالتنقيب عن صيغة علاقة متوازنة وراسخة بين الإسلام والدولة والمجتمع، فمَن يقود مَن؟ ومَن صاحب الولاية في تحديد ما هو الإسلام؟ [جاكوب سكوجارد بيترسون]: ٣٤

- آليات إدارة أمور الحكم هي من المتغير البشري، وأنه عند مناقشة السؤال المتعلق بمفهوم الدولة الإسلامية، أمكن القول باطمئنان: إنه لا يوجد نمط واحد للدولة الإسلامية؛ بل هناك عدة أنماط لها؛ وبالتالي فللمسلمين في كل حقبة أن يختاروا النَّمَطَ الأكثرَ ملاءمةً لاحتياجاتهم، وذلك مشروطٌ بأنْ يكون النمط المختار متوافقًا تمامًا مع الأحكام القاطعة والواضحة للشريعة. [محمد أسد]: ٣٣

- إن التفسيرات والاستنباطات التي قام بها الفقهاء، والتي تمتاز بالتعدد والتعقيد - بل والتعارض أحيانًا - ليست مقدسة، وليست ملزمة، على الرغم من أنها تكتسب في الوعي الشعبي قداسة؛ باعتبارها جزءًا من الشريعة لا ينفصل عنها، وهنا يجب أن نفرّق بين الفقه والشريعة. [محمد أسد]: ٣٣

المرونة في اختيار النظام السياسي المناسب:

- إذا كانت الوحدة تعني: وحدة الدولة الإسلامية، فإن من المؤكَّدِ أن هذه الوحدة قد تصدعت منذ عهد بعيد، فقد وجدت خلافة عباسية في بغداد، وخلافتان أخريان: إحداهما في القاهرة (فاطمية)، والأخرى في قرطبة بالأندلس (أموية)، ولذلك فإن تعدد الدول الإسلامية (تعدد الخلفاء) ظاهرة اجتماعية وتاريخية لا يمكن تجاهلها،

وتستلزم في الوقت نفسه تطوير نظرية الخلافة. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٤، ٢٦٦

- الحكمة في ترك الرسول ﷺ نظامَ الشورى للأمة، وعدمِ وضع أحكام لها - أنَّ النِّظامَ يختلف باختلاف أحوال الأمة في كثرتها وقلَّتها وشؤونها الاجتماعية ومصالحها العامة في الأزمنة المختلفة؛ فلا يمكن أن تكون له أحكام معينة توافق جميع الأحوال في كل زمان ومكان، ولو وضع لها أحكامًا مؤقتة، لخشي أن يتخذ الناس ما يضعه لذلك العصر وحده دينًا متبعًا في كل حال وزمان، وإن خالف المصلحة؛ كما فعلوا في الأخذ بظواهر مبايعة أبي بكر وعثمان واستخلاف عمر. [محمد رشيد رضا]: ١٩٦

- الحلُّ هو في تكوين جماعة عالمية في إطار جامعة شعوب شرقية، معتبرًا أن هذا هو الحل العملي والأنسب للواقع الفعلي. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٤، ٢٦٦

- الخلافة ليست نظامَ حكم جامدًا من حيث شكلُهُ؛ بل هي نظام مرن؛ يمكن أن يتطور شكله ليتلاءم مع الظروف الاجتماعية، لقد قامت الحكومة الصحيحة (الخلافة الراشدة) على أساس شوري (ديمقراطي) نيابي لصالح المحكومين، فالحكم مسؤولية وتكليف أكثر منه سلطة وسيطرة، وعندما حدث التحول الخطير في عهد الأمويين، اضطر العلماء أنفسهم إلى الخضوع أمام هذا الواقع المفروض بالقوة والغصب والتغلب، وهكذا ظهرت الحكومات الناقصة؛ واقعًا تاريخيًّا، وبقيت مدة طويلة، وقد تستمر أمدًا آخرَ إذا لم توجد صيغة جديدة للخلافة الصحيحة الراشدة، تتلاءم مع ظروف العالم الإسلامي الحالية. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٧١

- الدعوة إلى تطوير الخلافة، وتحويلها من منصب شخصي وفردي لرئاسة الدولة، إلى رئاسة مجسدة في مؤسسات متعددة ومتميزة ومنفصلة، تعمل كلٌّ منها في نطاق اختصاصاتها الذي يهيمن عليه مبدأ الفصل بين السلطات؛ لوقاية المجتمع الإسلامي من الحكم الشمولي. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٢، ٢٦١

- الراجح في الفقه هو وحدة الرئاسة والحكومة (الخلافة)؛ حفاظًا على وحدة الأمة، ولكن صورة تطبيق هذا المبدأ يجب أن يراعى فيها ضرورات الظروف واختلافها حسب تطور المجتمع، مع المحافظة على وحدة الأمة التي لا جدال فيها. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٥، ٢٦٦

- الشرع لم يفرض علينا أبدًا أن نقيم شيئًا نسميه الخلافة، أو الخلافة الإسلامية، أو دولة الخلافة، ولا فرض علينا أن نقيم شكلًا معينًا ولا نمطًا محدَّدًا لهذه الخلافة، أو لهذه الدولة، ولا أمرنا - ولو بجملة واحدة - أن نسمي الحاكم خليفة، وأن نسمي نظام حكمنا: خلافةً. [أحمد الريسوني]: ٢٩٦

- الشريعة الإسلامية لا تفرض شكلًا معينًا لنظام الحكم، وكل نظام يتوفر فيه الخصائص المميزة للخلافة هو نظام شرعي وصحيح، وأنه لكي نجعل العودة لنظام الخلافة الراشدة ممكنًا، فإنه يجب علينا البحث عن حلول يمكنها في وقت واحد أن توفق بين متطلبات الشريعة، وأن تتجاوب مع الظروف الحالية،

وذلك مع الأخذ في الاعتبار دروس التاريخ. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٢، ٢٦٢

- الضرورة قد تقتضي تعدد الإمامة؛ [محمد رشيد رضا]: ١٩٧، ٢٦٥

- الضرورة قد تقتضي تعدُّدَ الإمامة، لأن الظرف السياسي قد تغير كثيرًا عما كانت عليه الولاية الإسلامية في أول الإسلام وما هي عليه الآن. [محمد رشيد رضا]: ١٩٧

- الفرق بين ما كانت عليه الولاية الإسلامية في أول الإسلام وما هي عليه الآن ـ أوضح من شمس النهار، وإن من أنكر ذلك، فهو مباهتٌ؛ لا يستحق أن يُخاطَب بالحُجَّة؛ لأنه لا يعقلها، هذا أَوْجَه تفصيل قيل في جواز التعدد للضرورة، وهو اجتهاد وجيه، ويشبهه عند بعض الأئمة تعدد الجمعة في البلد الواحد. [محمد رشيد رضا]: ٢٦٥

- كل شعب مسلم على المستوى الوطني أو القومي يجب بالضرورة أن يكون له نظام حكم وحكومة يحفظانه ويضمنان سلامته وتقدمه كما هو الشأن في أيِّ مجتمع سياسي معاصر آخر خارج العالم الإسلامي، فالمجتمع السياسي الإسلامي يمكن أن يكون مسلمًا في تكوينه ونهجه العام، ويكون قابلًا لأيِّ نظام لا يتنافى مع الإسلام؛ باعتباره عقيدة المجتمع، دون أن يكون نظام الحكم إسلاميًّا، فالمهم هو استمرار الإسلام في الأمة. [محمد مهدي شمس الدين]: ٣٦٦

- لا يلزم المسلمين أن يبايعوا من يختارونه لحكمهم بيعة أبدية، بل يجب أن تكون هذه البيعة لمدة محددة؛ بما يسمح بتداول السلطة؛ لأن الذي تتضمنه كتب تراثنا السياسي الإسلامي عن أبدية البيعة ـ إنما كان تصويرًا لواقع الناس سلبًا وإيجابًا في العصور التي كُتبت فيها هذه الكتب، أو كان اجتهادَ فقهاءِ تلك الأزمان، ولكنة ليس قواعد تشريعية ملزمة للناس كافة. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٧٢

- لا يوجد مانع فقهي يحول دون تداول السلطة في الإسلام، وتحديد مدة الرئيس سلفًا، بل إنه على المسلمين الإسراع نحو الأخذ بهذا النظام إذا كان أكثر تحقيقًا لصالح الأمة. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٥، ٢٧٢

- لو عرض تشريعًا معينًا ونصًّا واضحًا حول الإمامة، لوجب على المسلمين التقيد بهذه الأوامر مهما كانت مخالفة لواقعهم وظروفهم، لذلك والنبي ينظر بعين الغيب إلى مستقبل المسلمين، ويأمل تطورهم في أساليب الحياة والاجتماع، رأى ضرورة عدم تقييد المسلمين بما يتنافى وهذا التطور، فترك أمر الخلافة مفتوحًا أمامهم يتصرفون بها كما تفرض عليهم الظروف والحاجات. [محمد سليم العوا]: ٤٤٥

- مبدأ وحدة الخلافة والخليفة يجب أن يطبق بشيء من المرونة، وأن الوحدة في صورة دولة مركزية موحدة ليست قاعدة جامدة، وأنه إذا اقتضى التطوير الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي التعديل في تطبيق هذه النصوص؛ فيجب ألا نتردد في تطوير المبدأ حسب تطور الواقع، فالأمر الذي يجب المحافظة عليه وعدم التفريط فيه: هو مبدأ الوحدة، أما شكلها، فهذه مسألة تخضع للظروف. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٤، ٢٦٦

- وحدة الإسلام في صورة دولة مركزية لم تعد ممكنة الآن، وأن فكرة تكوين منظمة للشعوب الشرقية يمكنها أن توفق بين الاتجاهات القومية الناشئة، مع ضرورة تأمين قدر من الوحدة بين الشعوب الإسلامية. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٤

- وحدة الإسلام في صورة متطرفة غير مرنة لدولة مركزية لم تعد ممكنة الآن، وأن فكرة تكوين منظمة للشعوب الشرقية يمكنها أن توفق بين الاتجاهات القومية الناشئة، مع ضرورة تأمين قدر من الوحدة بين الشعوب الإسلامية. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٦٦

- وحدة الإمامة أو الخلافة يجب أن يسبقها خطوة أساسية؛ وهي وحدة الأمة وتضامنها على كافة المستويات. [محمد رشيد رضا]: ١٩٧

- وحدة العالم الإسلامي لم تستطع أن تبقى طويلًا في صورة دولة مركزية، فضلًا عن أنه - من وجهة النظر الفقهية - ليس من المحتم أن يكون للوحدة شكل معين، وفوق هذا: فإنه يجب الأخذ في الاعتبار الاتجاهات القومية، والنزعات الانفصالية في بعض البلاد الإسلامية، وهي اتجاهات تزداد يومًا بعد يوم؛ لذلك: فإنه من الضروري أن نجد حلًّا يمكن أن يضمن صورة من الوحدة بين الشعوب الإسلامية، مع إعطاء كل بلد نوعًا من الحكم الذاتي الكامل، والحلُّ في تكوين جماعة عالمية في إطار جامعة شعوب شرقية، هذا هو الحل العملي والأنسب للواقع الفعلي. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٤، ٢٦٦

- وحدة العالم الإسلامي لم تستطع أن تبقى طويلًا في صورة دولة مركزيَّة، فضلًا عن أنه من وجهة النظر الفقهية؛ فإنه ليس من المحتم أن يكون للوحدة شكل معيَّنٌ، وفوق هذا فإنه يجب الأخذ في الاعتبار الاتجاهات القومية والنزعات الانفصالية في بعض البلاد الإسلامية، وهي اتجاهات تزداد يومًا بعد يوم، لذلك فإنه من الضروري أن نجد حَلًّا يمكن أن يضمن صورة من الوحدة بين الشعوب الإسلامية مع إعطاء كل بلد نوعًا من الحكم الذاتي الكامل. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٤

النهي عن المنكر:

- النهيُ عنِ المنكَرِ التزامٌ عقائديٌّ يرتبط بالنهي عن كل محظور في الشرع... ومن باب أولى: النهي عن الخروج عليه من جانب سلطة المجتمع الإسلامي في جملته أو في أجزاء منه، ودونما تمييز بين أحكامه وقيمه وأهدافه في المعنى المتقدم، وإذا علم ذلك، كان جور السلطة في الإسلام مقدمة المنكرات جميعًا، وكان جزاء الجور هو جزاء هذه المنكرات نفسها؛ بل وأعظم شأنًا في الإسلام. [محمد طه بدوي]: ٦٠

خصائصه:

- أساس الحكم في الإسلام هو البيعة الحرة للأمة؛ فتعبير: (منكم) في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩] يشير إلى الأمة كلها، لا إلى طبقة خاصة، أو عائلة معينة؛ فكان أيُّ زعم لمشروعية الحكم على أسس غير انتخابية - مثل الوراثة مثلًا - تعدُّ غير شرعية. [محمد أسد]: ٢٧٣

- أغلب هذا الفكر - وبخاصة المعاصر منه - تجمعه عدة سمات رئيسية؛ منها: أنه فِكرٌ وصفيٌ للحراك السياسي الجاري في حينه، ولا يرقى لكونه فكرًا تحليليًا تأصيليًا شرعيًا وإنسانيًا في إطار منظومة موحدة، كذلك انطلق في معظمه من رؤية فقهية سياسية مسبقة؛ في محاولة لتأكيد صحتها، وإثبات اتساقها مع التصور الإسلامي، كما أنه في أغلبه فكر وفقه مأزوم؛ جاء انعكاسًا لواقع سياسي ضاغط ومؤلم، فلم يَنْمُ نُمُوًّا طبيعيًّا هادئًا في ظل أجواء مواتية لبحث علمي جاد، أضف إلى ذلك أنه حصيلة جهود فردية؛ إذ لم تتبلور ملامحه داخل مؤسسات بحثية علمية وفقهية مستقرة ومستقلة عن السلطة السياسية؛ لتأخذ على عاتقها تبعة إنتاج بحث علمي ذي رؤية موضوعية وشمولية. [ضياء الدين الريس]: ٣٠

- الحقيقة أن الرسول ﷺ هو مؤسس لأمة وحضارة عالمية تشمل أبعادًا سياسية، واجتماعية، وثقافية، وفكرية متعددة، قد تنبثق منها دولة أو دول عديدة؛ باستلهام قيم هذه الحضارة وتلك الأمة. [رياض عيسى]: ٩٦

- أما الهداية الدينية المحضة، فقد جاء بها تامَّةً أصلًا وفرعًا، وفرضًا ونفلًا؛ إذ مدارُها على نصوص الوحي، وبيان الرسول ﷺ لها بالقول والفعل، وأمَّا السياسةُ الاجتماعيَّةُ المدنيَّةُ، فقد وضع الإسلام أساسها وقواعدها، وشرع للأمة الرأي والاجتهاد فيها؛ لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان، وترتقي بارتقاء العمران وفنون العرفان. [محمد رشيد رضا]: ١٩٥

- إن الفكر السياسي الإسلامي لم يتطور بالقدر المطلوب، فمع الزخم الكبير في الدراسات التي أُنتجت في هذا الشأن من حيث الكم، إلا أن التأصيل العلمي الفقهي لملامح فكر سياسي إسلامي شامل ظلَّ عمليَّةً شبه غائبة أو مهملة. [ضياء الدين الريس]: ٣٠

- إن سلطة الأمة لها، وأمرَها شُورَى بَينَها، وإن حكومتها ضرب من الجمهورية، وخليفة الرسول فيها لا يمتاز في أحكامها على أضعف أفراد الرعية؛ وإنما هو منفذ لحكم الشرع ورأي الأمة، وأنها حافظة للدين ومصالح الدنيا، وجامعة بين الفضائل الأدبية، والمنافع المادية، وممهدة لتعميم الأخوة الإنسانية؛ بتوحيد مقومات الأمم الصورية والمعنوية. [محمد رشيد رضا]: ١٩٥

- تنظر الحضارة الإسلامية إلى مبدأ العدالة على أنه جوهر نظام القيم السياسية؛ فمبدأ العدالة هو حقيقة كلية تمثل النظام، وهو حقيقة جزئية تسيطر على سلوك المواطن، وهو نظام يحدد علاقة الحاكم بالمحكوم، وهو مثالية والتزام يفرض على الدولة الإسلامية أن تتعامل من منطلق العدالة مع غير المسلم؛ بل ومن نفس المنطلق الأخلاقي مع العدو. [حامد ربيع]: ٥١

- في حين نجد في نصوص القرآن والسُّنَّة معًا ما يؤكد وجوب السلطة، ويشير إلى وظيفتها الموضوعية بشكل عام، فإننا في الوقت ذاته نفتقد لوجود نصوص تدل على اسم الحاكم، أو شروط توليته، أو طريقة تنصيبه، أو

وسائل عزله، أو حكم يشير إلى بنيان الحكومة، وهل هي كيان مصمت يستغرقه منصب الحاكم، أو كيان يتكوّن من عدد من المؤسسات التي تملك صلاحية السلطة، بل ويكون الحاكم ذاته هو مجرَّدَ جزء من تلك المؤسسات؟ ومن ثم ما اختصاصاتُ ومسؤوليات تلك المؤسسات كل في مواجهة الأخرى وفي مواجهة الحاكم؟ وكذلك كيف تتحدد مساحات الحرية الفردية للإنسان في مواجهة محاولات الأنظمة الحاكمة السيطرة عليها؟ [عبد الجواد ياسين]: ٣١

- في كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز): صَنَّفَ رفاعة أنواع الحكم إلى: مملكة مطلقة، ومملكة مقيدة وجمهورية، ثم أسقَطَ ذلك على التصور الإسلامي لأنظمة الحكم؛ فقال: (شريعة الإسلام التي عليها مدار الحكومة الإسلامية مشوبة بالأنواع الثلاثة المذكورة لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها). [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٢

- لم يتضمن القرآن الكريم تفصيلًا لنظام الحكم؛ بل اكتفى بالنص على القواعد العامة؛ كالعدالة، والشورى، والمساواة، وغيرها، وهو ما يتسق مع طبيعة التشريعات الإسلامية كلها؛ في اتسامها بالمرونة الكاملة، بشكل يجعلها ملائمة للتطبيق في كل العصور. [محمد سليم العوا]: ٣٣، ٩٤

- يجب أن تقوم النظرية السياسية الإسلامية على أسس أخلاقية إنسانية؛ بما يحقق تميزها؛ لينعكس على الحياة الإنسانية بأبعادها المختلفة؛ فالبعد السياسي يتحتم أن ينسجم مع مبدأ التوحيد، ومن منطلق مساواة البشر جميعهم أمام الله ليرسخ الحريات، فلا عبودية إلا لله ﷻ، كذلك مساواة الحاكم والمحكوم أمام الله، وتجريم التزوير والغش والكذب والخداع في الممارسة السياسية، وكذلك يَفترض عددًا من القيم الإسلامية الحاكمة لحركة الاقتصاد؛ بتجنب الصراع المادي النفعي؛ لتقوم حركة الاقتصاد على أساس قيمي تراحمي، والبعد الاجتماعي الداعي للتراحم والتكافل بين مكونات المجتمع من خلال الوقف والزكاة والصدقات وغيرها، والبعد الإنساني في التعامل مع الآخر في الداخل أو في الخارج معاملة تتسم بالتسامح والتفاهم والقبول. [عبد الجواد ياسين]: ٣١

شمولية أحكام الشريعة:

- الإسلام... هداية روحيَّة، وسياسة اجتماعية مدنيَّةٌ، أكمل الله به دين الأنبياء، وما أقام عليه نظام الاجتماع البشري من سنن الارتقاء. [محمد رشيد رضا]: ١٩٥

- قرأت كثيرًا للمستشرقين ولسواهم، فما وجدت ممن طعن منهم في الإسلام حِدَّةً كهذه الحدَّةِ في التعبير على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق، لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه، وإلا فكيف يدعي أن الإسلام ليس مدنيًّا، ولا هو بنظام يصلح للحكم؟ فأيَّةُ ناحيةٍ مدنية من نواحي الحياة لم ينصَّ عليها الإسلام؟! هل البيع أو الإجارة أو الهبة أو أيُّ نوع آخر من المعاملات؟ ألم يدرس شيئًا من هذا في الأزهر؟! أوَلم يقرأ أن أُمَمًا كثيرة حكمت بقواعد الإسلام عهودًا طويلة كانت أنضر العصور؟! وأن أُممًا لا

تزال تحكم بهذه القواعد، وهي آمنة مطمئنة؟! فكيف لا يكون الإسلام مدنيًّا ودينَ حكم. [سعد زغلول]: ٢٠٩

مدنية الإسلام:

- ظهرت مدنية الإسلام مشرقة من أفق هداية القرآن، مبنية على أساس البدء بإصلاح الإنسان، ليكون هو المصلح لأمور الكون وشؤون الاجتماع، فكان جُلُّ إصلاح الخلفاء الراشدين إقامةَ الحق والعدل، والمساواة بين الناس في القسط، ونشر الفضائل وقمع الرذائل، وإبطال ما أرهق البشر من استبداد الملوك والأمراء، وسيطرة الكهنة ورؤساء الدين على العقول والأرواح. [محمد رشيد رضا]: ١٩٨

- والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع؛ فالإسلام حكم وتنفيذ؛ كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منهما عن الآخر. [حسن البنا]: ٢٥٣

مدنية الدولة في النظرية السياسية الإسلامية:

- وفي التعامل المدني، ترك لهم حرية التقاضي في دينهم؛ مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ﴾؛ ولذا فلو كان هناك أمر حلال في التعامل المدني في دين غير المسلم وكانَ حرامًا في الشريعة الإسلامية، فلا يصح للمسلم أن يعاقب عليه غير المسلم. [عصام تليمة]: ١١٢

مركزية المسألة السياسية في الإسلام:

- السياسة هي المدخل الرئيس لفهم المؤثرات في تشكُّل العقل العربي الإسلامي، ونحت أبرز مفاهيمه التي لا زالت تلقي بظلالها على وعينا إلى اليوم. [نبيل فازيو]: ٢٨

موقفه من الدولة الدينية:

- أصل من أصول الإسلام... هو قلب السلطة الدينية، والإتيان عليها من أساسها؛ لقد هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، فلم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه، وليس لمسلم ـ مهما علا كَعبُهُ في الإسلام ـ على آخرَ ـ مهما انحطت منزلته فيه ـ إلا حقُّ النصيحة والإرشاد؛ فالمسلمون يتناصحون، ثم هم يقيمون أمة تدعو إلى الخير، وهم المراقبون عليها، يردونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه. [محمد رشيد رضا]: ١٩٧

- الدولة الديمقراطية في زمان الغيبة ضرورة لا بد منها؛ وذلك لأن ظلم الدولة الدستورية أقل من ظلم دولة الشاه المطلقة، وفي الترجيح بين الدولتين لا بد من اختيار الدولة الأقل تلوُّثًا بمعصية الظلم. [محمد حسين النائيني]: ٣٤٠

- الدولة في الفكر السياسي الإسلامي في صدر الإسلام، يصعب وصفها بأنها: (دولة ثيوقراطية)؛ بالمعنى المعروف للكلمة؛ فالدولة الثيوقراطية دولةٌ تتحكم في الناس باسم الحق الإلهي؛ عبر سيطرة مجموعة من رجال الدين أو أحدهم على مقاليد الحكم، في حين أن الرؤية الإسلامية للدولة تقوم بالأساس على عدم إعطاء أيِّ امتيازات لرجال الدين، كما لا يحق لهم ادعاء أنهم يمثلون إرادة الخالق في الدنيا. [يوسف القرضاوي]: ٥٢٣

- إن الإسلام لم يعرف تلك السلطة الدينية التي عرفتها أوروبا؛ فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر، وهي سلطة خَوَّلَها الله لكل المسلمين أدناهم وأعلاهم، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج: (ثيوقراطك)؛ أي: سلطان إلهي؛ فليس للخليفة بل ولا للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام - أدنى سلطةٍ على العقائد وتحرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء، فهي سلطة دينية بوجه من الوجوه، بل إن قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من الأساس هو أصل من أجَلِّ أصول الإسلام. [محمد عبده]: ١٨٥، ٥٢٢

- ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خوَّلها الله لأدنى المسلمين، يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم، يتناول بها من أدناهم. [محمد رشيد رضا]: ١٩٨

- ليس في الإسلام ما يسمى بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، والخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسُّنَّة. [محمد رشيد رضا]: ١٩٧

- هَدَمَ الإسلامُ بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسمٌ ولا رسمٌ، وأنه ليس لمسلم - مهما علا كعبه في الإسلام، ومهما انحطت منزلته فيه - إلا حقُّ النصيحةِ والإرشاد، وأن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي؛ إذِ الأمَّة هي التي تُنَصِّبُهُ، وهي صاحبةُ الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه. [محمد عبده]: ٥٢٢

الفكر السياسي اليوناني القديم

أصوله وخصائصه:

- اعتمادُ المعيارِ العددي في التفريق بين حكم الفرد الواحد كالديكتاتورية، وحكم القلة كالأرستقراطية، وحكم الكثرة كالديمقراطية - يُعَدُّ خلطًا بين مفهوم الحكم الدستوري المتوافَق عليه من الأغلبية العددية للمواطنين، وبين الكيان السياسي للمجتمع ذاته، والذي ينبغي ألا يكون معتمدًا على الأغلبية العددية بمقدار اعتماده على مدى كفاءة القائمين على الحكم. [محمد طه بدوي]: ٥٦

- كان اليونانيون يرون إسناد الحكم إلى الفلاسفة؛ بوصفهم مستنيرين، ولا حاجة لهم إلى قانون أو عرف أو تقاليد يُهتدَى بها؛ ولذا فلا مكان في الفكر اليوناني القديم للحكم الدستوري، أو لفكرة الدستور المسبق المتوافَق عليه. [محمد طه بدوي]: ٥٦

القومية العربية

بين القومية العربية والجامعة الإسلامية:

- كان الكواكبي. . . قوميًّا عربيًّا، لكنه لا يعزل عروبته وقوميته عن دائرة الجامعة الإسلامية، ومصلحًا إسلاميًّا يعمل لتجديد الإسلام؛ كي تتجدد به دنيا المسلمين، لكنه يؤكد على تميز الأمة العربية في إطار المحيط الإسلامي

الكبير، وداعية للتمييز بين الدين والدولة دونما فصل؛ كما هو الحال في العلمانية الأوروبية، ودونما وحدة تدخل الإسلام والمسلمين في إطار الكهانة الكنسية الأوروبية. [محمد عمارة]: ١٨٩

الكتلة التاريخية

حقيقتها وتعريفها:

- الكتلة التاريخية كتلةٌ تجمع فئات عريضة من المجتمع حول أهداف واضحة، ولا يُستثنى أحد منها قدر الإمكان، لا أصحاب المال، ولا الكادحون، ولا الثوريون، ولا حتى بعض أولئك الذين هم في مواقع السلطة المُراد تغييرها؛ فهي الكتلة التي من خلالها يمكن استيعاب كل القوى الحية بالمجتمع قدر الإمكان؛ بدافع مبدأ التعامل مع الواقع كما هو؛ لضمان نجاح حركة التغيير؛ أي: الأخذ بالاعتبار الكامل لجميع مكونات المجتمع؛ من هنا: فالكتلة التاريخية يقوم بناؤها على رؤية شموليَّةٍ جامعة لكافة القوى الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية، لا على رؤية إقصائية، تؤدي إلى تنازع مجتمعي. [محمد عابد الجابري]: ٢٧٧

الليبرالية

حقيقتها وخصائصها:

- الليبراليَّةُ بمفهوم الانفصال عن الدين لم تكن هي التصوُّرَ السَّائدَ؛ فمعظم الليبراليين العرب كان موقفهم ليس ضد الدين؛ بل ضدَّ استخدام الدين سِياسيًّا. [وجيه كوثراني]: ٧٥

المثالية الاعتبارية

الخصائص والمقومات:

- تتميز المثالية الاعتبارية عن المثالية الطوباوية في أنها لا تتجاهل المعطيات التاريخية والنفسية للخبرة الإنسانية خلال عملها التنظيري؛ بل تعمد إلى تطوير نموذجها السياسي من خلال اعتبار تطبيقاته التاريخية؛ وبالتالي فإن المثالية الاعتبارية تتفادى إفراط المثالية الطوباوية التي تتجاهل القيود الوجودية التي تحدد إمكانية وحدود تطبيق المثال على أرض الواقع، كما تتفادى تفريط الواقعية الارتهانية التي تتعامَى عن أهمية المثال في تطوير الواقع وتحسينه، فهي علاقة جدلية، يتم عبرها وخلالها تطوير الواقع؛ ليقارب المثال، وتعديل النموذج؛ بناء على معطيات التجربة ودروسها. [لؤي صافي]: ٦٤

المجالس النيابية

قوتها في تمثيل الأمة:

- إن القوة النيابية لأيِّ أُمَّةٍ لا يكون لها قيمة حقيقية إلا إذا نبعت من نفس الأمة، وأيُّ مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملكٌ أو أميرٌ أو قوَّةٌ أجنبيَّةٌ محرِّكةٌ له، فهو مجلس موهوم، موقوف على إرادة مَن أحدثه. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨١

مكانتها في الفكر السياسي الغربي:

- إن هذه الديمقراطية هيأت لمزيد من التأكيد للسيادة الفعلية للمجالس النيابية والتي راحت تستقل بممارسة الوظائف الرئيسية للدولة بمنأى عن كل رقابة شعبية؛ برفضها فكرة: (لوك) عن مقاومة الجور. [محمد طه بدوي]: ٦١

المرجعية السياسية

من تناط به:

- تناط المرجعية السياسية بقيادة الأمة الممثلة لجمهور المسلمين. [لؤي صافي]: ٦٤

المشروعية

حقيقتها وتعريفها:

- لا يكفي أن تستند السلطة الحاكمة على دعائم تتصف بشرعية الوجود؛ كالانتخابات التعددية الحرة النزيهة، أو توارث الحكم المؤصل دستوريًا؛ بل ينبغي أن تمارس سلطاتها بما يلائم الدستور والقوانين والعُرف، وهذا ما يطلق عليه: المشروعية. [محمد طه بدوي]: ٥٧

المعارضة السياسية

اعتبارها ومشروعيتها:

- (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، هذه هي قاعدة المعارضة الشرعية في النظريات السياسية الإسلامية. [أحمد داود أوغلو]: ٦٦

- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - بكل صُوَرِهِ، بدءًا من النصيحة، وانتهاء بالمراجعة والإنكار السياسي - إنما هو واجب شرعي، يقع في إطار فروض الكفاية، وهو تكليف عامٌّ، سواء من حيث مصدره أو غايته، فهو ثابت لآحاد المسلمين المكلفين دون استثناء، كما أنه يمارَس مع جميع المسلمين دون استثناء، ولاتهم قبل رعيتهم. [أماني صالح]: ٤٧٢

- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكليف عند جمهور الفقهاء على اختلاف مذاهبهم ثابت لآحاد المسلمين دون تخصيص، يشمل كل مسلم مكلف قادر، كما اتفقوا على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات؛ التي يسقط بها الحرج عن كل الأمة إذا أداه بعضهما، ويأثم المسلمون جميعًا بتركه. [أماني صالح]: ٤٧٢

- الحاكم يحمل تبعة ما يصنع، وهو مسؤول أمام الله وأمام الناس، فهو مسؤول في إطار الشرعية العامة المهيمنة على الجماعة كلها، والتي توجب العدل في الحكم، وتحضُّ على الأخوة والتضامن والتعاون، وتوجب الدفاع عن الديار والأوطان، وهو في هذا مسؤول أمام هيئات الشورى والهيئات الأخرى؛ وفقًا للأسس والأوضاع التي ترسمها الجماعة لإدارة أمورها العامة في كل زمان ومكان. [طارق البشري]: ٢٧٣

- المعارضة مشروعة ليس بمعنى المشاركة؛ بل بمعنى الرقابة. [حامد ربيع]: ٥٦٦

- جاء حقُّ المعارضةِ ضمانةً قانونيَّةً فعَّالة للنظام؛ وهي حق مقاومة الجور؛ كحقٍّ إيجابيٍّ للمسلم... بل إنه يجاوز ذلك إلى كونه واجبًا على كل مسلم، وكأصل من أصول الإسلام التي صورت في كتاب الله، وجاء هذا الحق في القرآن ضمن أصل أعم؛ ألا وهو النهي عن المنكر. [محمد طه بدوي]: ٥٩

- قدَّم الفكر الإسلامي تنظيرًا عقليًا رائعًا لطبيعة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في المجتمع الإسلامي. [محمد طه بدوي]: ٦١

- مقاومة الجور والمعارضة تعد ضمانة فعالة لرقابة شعبية الحاكم لا يحتكم فيها المسلم

إلا إلى ضميره الإسلامي، ثم الالتزام - من حيث هو مسلم - بدستور الإسلام؛ أي: بنظامه القانوني. [محمد طه بدوي]: ٦٠

- نشأة السلطة نشأة تعاقدية؛ أي: برضا المحكومين من ثنايا عقد هو عقد الإمامة... وثمة نتيجة منطقية لذلك هو أن تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة ما دامت تهدف إلى إخراجه من الخلافة بعد أن أضحى بقاؤه غير شرعي... فوليُّ الأمر هو من الرعايا في مركز تعاقدي، وفي معنى أن هؤلاء يستطيعون عزله كلما رأوا أنه قد خرج على التزاماته في العقد. [محمد طه بدوي]: ٦١

أمر الحاكم بالمعروف ونهيه عن المنكر:

- يكاد يُفضي إلى خَرقِ هَيبَتِهِ، وإسقاطِ حِشمَتِهِ، وذلك محظورٌ؛ وَرَدَ النَّهيُ عنه؛ كما ورد النَّهيُ عنِ السُّكوتِ على المنكر. [أبو حامد الغزالي]: ٤٧٣

حدودها ومجالها:

- إذا جارَ وَالِي الوقت، وظهر ظلمه وغشمه، ولم يرجع عمَّا زُجِرَ عنه؛ من سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه، ولو بشهر الأسلحة ونصب الحرب. [أبو المعالي الجويني]: ٤٧٥

شروط من يقوم بها:

- العلم بمواقع الإنكار وموانعه، وبحال المأمور والمنهي، وأن تكون المصلحة في الأمر والنهي راجحة على المفسدة؛ (فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته، لم يكن مما أمر الله به، وكان تركه واجبًا، وفعله محرمًا. [ابن تيمية]: ٤٧٢

- لِيَكُنْ أَمرُكَ بالمعروفِ ونَهيُكَ عنِ المنكَرِ، غيرَ مُنكَرٍ. [ابن تيمية]: ٤٧٣

- من يريد أن يأمر وينهى إما بلسانه وإما بيده مطلقًا من غير فقه وحلم وصبر ونظر فيما يصلح من ذلك وما لا يصلح، وما يقدر عليه، وما لا يقدر، فيأتي بالأمر والنهي معتقدًا أنه مطيع في ذلك لله ورسوله، وهو مُعتَدٍ في حدوده. [ابن تيمية]: ٤٧٤

طرقها وآلياتها:

- الجهاد السلمي، الذي أداته القلم واللسان، والتكتل الاجتماعي عبر المظاهرات والإضراب والاعتصام، شريطة ألا ينفجر فيه مسدس ولا رشاش، ولا يرفع أصحابه سوطًا ولا عصًا، فاشتراك الناس في المظاهرات والاعتصامات والبيانات وفي التصويت والترشح والترشيح في الانتخابات - فيه ضمانُ حقوقهم؛ لأن الأصل في نشاط المجتمع المدني أنه لجام الفوضى، وأطر الحاكم. [عبد الله الحامد]: ٢٧٥

- أما النصيحة لأئمة المسلمين: فمعاونتهم على الحكم، وطاعتهم فيه، وأمرهم به، وتنبيههم وتذكيرهم برفق ولطف، وإعلامهم بما غفلوا عنه، وترك الخروج عليه، وتأليف قلوب الناس لطاعتهم. [محيي الدين يحيى بن شرف النووي]: ٤٦٩

مخالطة الحاكم:

- إن اضطر للدخول عليهم، لا يكون إلا لدفع ظلم عن مسلم سواه، أو عن نفسه، وخلاف ذلك: عليه أن يعتزلهم، فلا يراهم أو يرونه، ولا يُثنِي عليهم، ولا يستخبر عن أحوالهم، ولا يتقرب إلى المتصلين بهم، ولا يتأسف

على ما يفوت بسبب مفارقتهم. [أبو حامد الغزالي]: ٤٧٥

النظام السياسي

أسسه ومقاصده:

- أُسُس النظام السياسي عند محمد عبده في ثلاث ركائز أساسية هي: **(١) الحرية**: وتشمل حرية القول، والفكر، والانتخاب، وتحرير المرأة، في ظل ضوابط أخلاقية واجتماعية وسياسية. **(٢) الشورى**: التي تعبر عن الحرية السياسية، وما تتطلبه من وجود هيئة سياسية، تقوم بها في ظلٍّ مناخ ديمقراطي يسمح للإرادة الشعبية بالتعبير عن نفسها من خلال المشاركة السياسية. **(٣) القانون**: فهو أساس التفرقة بين المجتمعات المتقدمة والمتخلفة، ووضع له مقومات أساسية اجتماعية وسياسية، تؤكد حق الأمة في اختيار قانونها الخاص عن طريق المجلس النيابي. [محمد عبده]: ١٨٧

النظام السياسي الإسلامي

اعتماده فكرة الحكم الدستوري:

- أتَى النظام السياسي الإسلامي بفكرة الحكم الدستوري للمرة الأولى في تاريخ نظم الحكم، والتي لم يعرفها الغرب الحديث إلا في حدود أضيق، وبعد الإسلام بأكثر من ألف عام. [محمد طه بدوي]: ٥٩

اعتماده مبدأ الشرعية:

- أتَى النظام السياسي الإسلامي للمرة الأولى في تاريخ النظم بمبدأ الشرعية بمدلوله الدقيق، وحدد له أبعادًا، وشرع له ضمانًا فعَّالًا؛ إذ ربطه بالنظام القانوني الإسلامي، جاعلًا من مقاومة الجور حقًّا شرعيًّا للمواطن المسلم؛ فلم يترك الأمر لأجهزة السلطة، حتى لا تكون خصمًا وحكمًا؛ كما هي الحال في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة. [محمد طه بدوي]: ٥٩

الحكم لا يرتبط بشخص الحاكم:

- أتَى النظام السياسي الإسلامي بقواعد تدعو إلى فصل سلطة الأمر عن أشخاص القائمين عليها؛ ليكونوا مجرد عمال عليها. [محمد طه بدوي]: ٥٩

المعارضة السياسية فيه:

- جاء حقُّ المعارضةِ ضمانةً قانونيَّةً فعَّالة للنظام؛ وهي حق مقاومة الجور؛ كحقٍّ إيجابيٍّ للمسلم... بل إنه يجاوز ذلك إلى كونه واجبًا على كل مسلم، وكأصل من أصول الإسلام التي صورت في كتاب الله، وجاء هذا الحق في القرآن ضمن أصل أعم؛ ألا وهو النهي عن المنكر. [محمد طه بدوي]: ٥٩

تفاوته بين النظرية والتطبيق:

- انحرفتِ الممارسةُ الفعليَّةُ للسلطةِ السياسية في كثير من الأحيان عن قيم الكتاب والسُّنَّة الحقَّةِ، التي تصبو إليها المجتمعات الإسلامية؛ لذا لا يمكن الحكم على النظام السياسي الإسلامي بتقييم هذا التاريخ أو بتقييم واقع الحكم في مجتمع إسلامي ما. [محمد طه بدوي]: ٥٩

حقيقته وأصوله:

- النظام السياسي الإسلامي هو النظام الذي يستنبط فروضه ومفاهيمه من الكتاب والسُّنَّة، لا مستقرأة من واقع التاريخ السياسي

للمجتمعات الإسلامية، والتي لا تمثل في غالبيتها تاريخًا للنظام السياسي الإسلامي الحق، وإنما تاريخًا للممارسة الفعلية للسلطة السياسية. [محمد طه بدوي]: ٥٨

ضمانة الشرعية فيه:

- إن النظام القانوني الإسلامي ينطوي في ذاته على أروع ضمانة للشرعية؛ متمثلة في واجب مقاومة جَورِ القائمين على سلطة الأمر كواجب قانوني. [محمد طه بدوي]: ٦١

مفهوم الشرعية في تصوره:

- العبرة في القيام على شؤون الجماعة ليست البتة بالكمّ البشري، إنما هي في الإسلام بالكيف. [محمد طه بدوي]: ٦٠

موقع السلطة فيه:

- نشأة السلطة نشأة تعاقدية؛ أي: برضا المحكومين من ثنايا عقد هو عقد الإمامة. . . وثمة نتيجة منطقية لذلك هو أن تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة ما دامت تهدف إلى إخراجه من الخلافة بعد أن أضحى بقاؤه غير شرعي. . . فوليُّ الأمر هو من الرعايا في مركز تعاقدي، وفي معنى أن هؤلاء يستطيعون عزله كلما رأوا أنه قد خرج على التزاماته في العقد. [محمد طه بدوي]: ٦١

النظرية

تعريفها:

- بناءٌ متكامِلٌ يضم مجموعة تعريفات وافتراضات وقضايا عامَّة، تتعلق بظاهرة معينة، بحيث يمكن أن يستنبط منها منطقيًا مجموعة من الفروض القابلة للاختبار. [Ross, Arnold]: ٤٠

- هي مجموعة من المفاهيم والتعريفات والافتراضات التي تعطينا نظرة مُنظَّمة لظاهرة ما؛ وذلك بتحديد العلاقات المختلفة بين المتغيرات الخاصة بتلك الظاهرة؛ بهدف تفسير تلك الظاهرة، والتنبؤ بها مستقبلًا، أو هي مجموعة من الفرضيات التي تحاول تفسير الوقائع العلمية أو الظنية أو البحث في المشكلات القائمة على العلاقة بين السبب والمسبَّبِ، وفي الدراسات الإنسانية تعني النظريةُ التصوراتِ أو الفروضَ التي توضح الظواهر الاجتماعية التي تأثرت بالتجارب والأحداث والمذاهب الفكرية والبحوث العلمية التطبيقية. [إبراهيم إبراش]: ٤٠

النظرية السياسية

أصول التنظير السياسي:

- التأمل أهم خطوات التنظير. . . وما أجدَرَ بنا أن نمارس تأملات تنظيرية هي في هذا الحقل خطوة مهمة نعتقد أنها مأجورة حتى لو أخطأت أو تحركت ضمن عمل ما زال يحبو ضمن حقل النظرية السياسية وعمليات التنظير السياسي! [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٣
- التنظير بطبيعته إبداعيٌّ؛ فليس ناقلُ التنظير بمنظِّرٍ، وليس مستهلِكُ النظرياتِ كمنتجها أو على الأقل من يسهم في بنائها، وربما يحتاج الأمر إلى كثير من التأمل والتفكير أكثر من الانصراف إلى نقل النظريات وتدبيجها بالمراجع. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٣

العلاقة بين الديني والسياسي:

- المطلوب هو: (تديين السياسة)؛ أي: وضع إطار قيمي أخلاقي للممارسة السياسية، ينبع من الدين؛ من أجل تهذيب حركة السياسة،

وإبعادها عن التوسل بالتلاعب والخديعة، وهو كان ولا يزال مطلبًا تجاهد الفلسفة السياسية في سبيل بلوغه. [عمار علي حسن]: ٨٧

العناية بمصطلحاتها ومفاهيمها:

- يجب القيامُ بالمراجعة النقدية للمفاهيم التي أفرزتها الدراسات الإنسانية الوضعية والدراسات السياسية خاصة. . . وذلك أن المفاهيم تعتبر في نظر واضعيها من أساسيات المعرفة. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٤

أهميتها وقيمتها في علم السياسة:

- تعدُّ النظرية السياسية من المواضيع الرئيسة في علم السياسة؛ إذ إن بلورة الأفكار السياسية في إطار نظريات أمرٌ من شأنه أن يؤكِّد أن السياسة لم تعد مجرد أفكار ومقولات عامة بعيدة عن الواقع؛ بل أصبح من الممكن ضبط وتقنين الشأن السياسي؛ ليصبح علمًا مثله مثل العلوم الأخرى. [إبراهيم إبراش]: ٤٠

تدبير الأمم:

- جرت عادة الله في بلاده أن العدل وحسن التدبير والتراتيب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات، وبضدها يقع النقص في جميع ما ذكر؛ كما هو معلوم من شريعتنا، والتواريخ الإسلامية، وغيرها. [خير الدين التونسي]: ١٧٨

حقيقتها وتعريفها:

- دراسة تطور الأفكار السياسية منذ أفلاطون والظروف التي أنضجتها، ثم تأثير هذه النظرية في الممارسة السياسية، وهي تعني أيضًا: الدراسة المنهجية للمؤسسات والسلوك السياسي في العالم المعاصر، مع الابتعاد عن أيَّة أحكام أخلاقية أو قيم معيارية، ومحاولة التوصل إلى تعميمات؛ بواسطة طرق ومناهج جمع المعلومات، والتحقق من صحتها بالبرهان، وليس بالحدس. [موسوعة العلوم السياسية]: ٤٠

علم السياسة والنظرية السياسية:

- السياسة ـ كما عرَّفها جوليان فروند (Julien Freund) ـ هي: الفعالية الاجتماعية التي تأخذ على عاتقها ـ عن طريق القوة المرتكزة إجمالًا على القانون ـ تأمينَ السلامة الخارجية، والوفاق الداخلي لوحدة سياسية خاصة، وصيانة النظام وسط الصراعات الناجمة عن تنوع واختلاف الآراء والمصالح. [جوليان فروند]: ٣٨

مضمون المشكلة السياسية:

- الأصل في أيِّ نظام سياسي أنه يرتكز على عدد من القواعد والقيم والفلسفات التي تمت صياغتها كحل للمشكلة السياسية، ومن ثم فإن تقييم النظام السياسي بصورة موضوعية يتطلب تقنين قدرته على تقديم الحلول الفعالة للمشكلة السياسية. [محمد طه بدوي]: ٥٦

مقاصد تأسيس الدول والممالك:

- تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام، والحرية، وصيانة النفس، والمال، والعرض، على موجب أحكام شرعية، وأصول مضبوطة مرعية؛ فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القانون. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٢

منهج البحث المناسب لتأسيسها:

- اعتماد المنهج المقارن؛ المعتمد على

المعايير التي يعتمد عليها الغربيون كدعائم نظمهم السياسية المعاصرة. [محمد طه بدوي]: ٥٥

- سبق الإسلامُ الفكرَ الغربيَّ الحديث بأكثر من ألف عام؛ في إرساء منهج البحث المناسب والمنتِج في الفكر السياسي. [محمد طه بدوي]: ٥٥

النظرية السياسية الإسلامية

إخضاعها للنقد والتطوير:

- إخضاع النظرية العامة للدولة الإسلامية للنقد والتعديل والتطوير المستمر هو السبيل الوحيد لحفظ وتكريس طبيعتها العمومية، وبدونهما لا يمكن للنظرية العامة للدولة الإسلامية أو أيَّة نظرية أخرى أنتجها جهد بشري من الاحتفاظ بعموميتها أو حيويتها؛ بل لا تلبث أن تتحول إلى نظرية منفكة عن التطور التاريخي للحياة الإنسانية، وغير قادرة بالتالي على توجيه الفعل وتنظيم الحياة السياسية. [لؤي صافي]: ٦٤

أسس النظام السياسي:

- أُسُس النظام السياسي عند محمد عبده في ثلاث ركائز أساسية هي: (١) **الحرية**: وتشمل حرية القول، والفكر، والانتخاب، وتحرير المرأة، في ظل ضوابط أخلاقية واجتماعية وسياسية. (٢) **الشورى**: التي تعبر عن الحرية السياسية، وما تتطلبه من وجود هيئة سياسية، تقوم بها في ظلِّ مناخ ديمقراطي يسمح للإرادة الشعبية بالتعبير عن نفسها من خلال المشاركة السياسية. (٣) **القانون**: فهو أساس التفرقة بين المجتمعات المتقدمة والمتخلفة، ووضع له مقومات أساسية اجتماعية وسياسية، تؤكد حق الأمة في اختيار قانونها الخاص عن طريق المجلس النيابي. [محمد عبده]: ١٨٧

اصالتها وسبقها:

- سبق الإسلامُ الفكرَ الغربيَّ الحديث بأكثر من ألف عام؛ في إرساء منهج البحث المناسب والمنتِج في الفكر السياسي. [محمد طه بدوي]: ٥٥

البُعد المقاصدي فيها:

- اعلم أن الله سبحانه لم يشرع حكمًا من أحكامه إلا لمصلحة عاجلة أو آجلة؛ تَفَضُّلًا منه على عباده، وليس من آثار اللطف والرحمة واليسر والحكمة أن يكلف عباده المشاقَّ بغير فائدة عاجلة ولا آجلة، لكنه دعاهم إلى كل ما يقربهم إليه. [العز ابن عبد السلام]: ٥٥٠
- الإحياء هو إعطاء الإنسان ما به كمال الإنسان؛ من إرادة العقول، والدلالة على الخلق الكريم، وما به يتقوّم أفراد المجتمع، والحرية حياة، والشجاعة حياة، والاستقلال حياة، واستقامة أحوال العيش حياة. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٥١
- الحدُّ يردع المحدود، ومن شهده وحضره يتعظ به ويزدجر لأجله، ويُشِيعُ حديثَهُ؛ فيعتبر به مَن بعدَهُ. [أبو بكر ابن العربي]: ٥٧٣
- الشريعة الإسلامية جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وترجيح خير الخيرين، إذا لم يمكن أن يجتمعا، ودفع شر الشرين، إذا لم يمكن أن يندفعا. [ابن تيمية]: ٤٢٦، ٥٥٠
- الشريعة الإسلامية قد جاءت لخير الإنسان، ولدفع الشر عنه، ولا شك أن هذا الهدف هو

جوهر أيَّةِ نظريَّةٍ تسعى إلى تأطير منظومة الحقوق والحريات، ومن ناحية أخرى: فالشريعة الإسلامية تتصل بالفطرة الإنسانية التي فطر الناس عليها؛ فهي تدور مع العدل أينما دار، ومع المصلحة المؤكَّدة المعتبرة أينما وجدت؛ فأينما كان العدل، فثَمَّ وجهُ الشريعة، وإذا تأسست الشريعة على قواعد من كل ذلك، فإنها لا تُغفِل ما يستدعيه سير الحياة بالناس وتطورها من أحكام لهذه الأوضاع المتجددة أبدًا، وما تتطلبه الحاجات الطارئة من وفاء تشريعي، فهي شريعة ثابتة في أصولها متطورة في فروعها. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٥٢

- الله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر؛ بل بيَّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط؛ فأيُّ طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل، وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، ولا نقول: إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها، وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلًا فهي من الشرع. [ابن قيم الجوزية]: ٤٤٤

- النزعة الوظيفية التي تجاهلت المقاصد الكلية والقوانين العامة التي تحكم الفعل السياسي - أدت إلى تبرير الممارسات الفعلية؛ باستخدام منهج قياسي صوري، يفتقر إلى العمق النظري، والاطراد المنهجي؛ وعليه فالتحليل السياسي من خلال تحديد العلاقة بين البنية والوظيفة السياسية والمقصد تُعَدُّ واحدةً من أهم وسائل البحث السياسي والاجتماعي؛ وذلك في مواجهة التحليل البنيويِّ الوظيفيِّ. [لؤي صافي]: ٦٣

- إن الشريعة مبناها وأساسها مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمةٌ كلها. [ابن قيم الجوزية]: ٤٢٦، ٥٥٠

- إن مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم؛ فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة... وكل ما يفوت هذه الأصول، فهو مفسدة، ودفعها مصلحة، وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل ألا تشتمل عليها ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق. [أبو حامد الغزالي]: ٥٥٠

- حماية العقل تنطلق من حقيقة أن العدوان على العقل إهدارٌ لقيمة عالية من قيم الشريعة، وعدوانٌ على معيارٍ أساسيٍّ من معايير الشرع، وفي الجملة: تحريم كل ما ينتهي المطاف فيه إلى غَيبة العقل، كُليًّا أو جُزئيًّا، مُؤَقَّتًا أو دائمًا؛ لأن العدوان العمد على الإنسان العاقل هو في المحصلة النهائية عدوان على إنسانية الإنسان، وحماية العقل حقٌّ من حقوق الإنسان في النظرية الشرعية، ليجعل العقول تنفتح على كل العلوم الإنسانية، وعلى كل التجارب البشرية؛ فكل علم نافع يُعتَبر استظهارُهُ من أركان نظرية حفظ العقل في الإسلام؛ يستوي في ذلك

العلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية. [محمد كمال إمام]: ٥٧١

- كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه. [ابن قيم الجوزية]: ٤٢٧، ٥٥٠

- لو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسُّنَّة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير، وزجر عن كل شر. [العز ابن عبد السلام]: ٥٥٠

- مقاصد التشريع هي: حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه؛ بصلاح المهيمن عليه؛ وهو الإنسان. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٥١

- مقصد الشريعة؛ من تشريع الحدود والقصاص والتعزيز ـ ثلاثة أمور: تأديب الجاني؛ وإرضاء المجني عليه؛ وزجر المقتدي بالجناة. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٧٣

- مقصود الرسالة إزالةَ كل أنواع الإرهاب والشدة التي تعتدي على كرامة الإنسان؛ إذ لا يستطيع أن يؤدي الإنسان وظيفته باعتباره خليفة الله في أرضه خارج نطاق الحرية. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٥١

- هم (الصحابة) في التصور الإسلامي بشر غير معصومين، يَحتمل فعلُهم الخطأ والصواب، وموقعهم من رسول الله هو ما مكّنهم من ملاحظة واستبطان المقاصد العامة والقواعد الكلية للحياة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية؛ من هنا يصبح لزامًا على العالم والمفكر الإسلامي أن يتعقب المقاصد والقواعد الموجهة لسلوكهم وفعلهم، ويحددها قبل الشروع في التنظير. [لؤي صافي]: ٦٣

- وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا، والمحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات. [الشاطبي]: ٥٥١

- يجب رؤية الحقوق في الإسلام؛ انطلاقًا من مقاصد شريعتنا، ومن خصوصيتنا الحضارية، وواقعنا المعاش، وفي سياق مفهومها العام، والمصادر التي تُستمَدُّ منها، والفلسفة التي تكمن خلفها، وتشكل مبادئ تنطلق منها، وتعود إليها؛ في ضوء رؤية كلية شاملة، تسمح بالتحفظ على بعض الحقوق التي تتعارض مع جوهر الرؤية الإسلامية، والتي تنبع من إطار ونسق للقيم الغربية؛ مثل: حقوق الشواذ، والإجهاض. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٥٢

التصور الإسلامي للحياة وأثره في النظرية السياسية:

- (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، هذه هي قاعدة المعارضة الشرعية في النظريات السياسية الإسلامية. [أحمد داود أوغلو]: ٦٦

- أحد أهم القيم السياسية الإسلامية هي العدل، وأنه من منظور الإسلام قيمة أخلاقية، ونزاهة مجردة من الأغراض والمصالح، تجعل كُلًّا من الحاكم والمشرِّع منحازَينِ إلى الضعيف، ورفيقَينِ به، ونصيرَينِ للقَوِيِّ؛ بمنعه من الطغيان، وتجاوزِ الحدِّ،

وهو ما يعزز التماسك والتضامن الاجتماعيين، ويقوي استقرار الدولة وصلابتها، ويجعلها أكثر أخلاقية وإنسانية، وذات نزعة اجتماعية واضحة. [أمحمد جبرون]: ٦٨

- أدانت الثقافة والنظريات السياسية الإسلامية بشدة إساءة استغلال القوة والثروة على يد البعض؛ مثلما حدث في المجتمعات الغربية مُنتِجًا تقسيمًا طَبَقيًّا، والقرآن أدان فرعون كرمز لإساءة استغلال القوة السياسية، وأدان قارون كرمز لإساءة استغلال القوة الاقتصادية. [أحمد داود أوغلو]: ٦٧

- استخدام مفهوم الخليفة يجمع بين الدلالة على استخلاف الله للإنسان، والدلالة على السلطة السياسية والارتباط الكلي بين المجال الوجودي، والمجال السياسي. [أحمد داود أوغلو]: ٦٦

- البُعد القيميّ والأخلاقي للنظرية السياسية الإسلامية، وما تحمله من مبادئ مستمدة من حقيقة الإيمان بالتوحيد، وعدم خضوع الإنسان إلا لسلطان الله وحده، فهي تعكس الصيغة الأساسية للإسلام، وهي صيغة التسامي الوجودي المتمركز حول الله ﷻ. [أحمد داود أوغلو]: ٦٥

- الترسانة القرآنية الأخلاقية ضاربة بجذورها في نظام شامل للإيمان، وفي رؤية كونية مشتملة على بُعدٍ ميتافيزيقيٍّ. [وائل حلاق]: ٧٨

- الشريعة لا يمكن فهمها ولا يمكن أن تعمل في أيِّ سياق اجتماعيٍّ دون تَبِعَاتِها الأخلاقيَّةِ؛ فالشريعة من دون مجتمع أخلاقي ليست شريعة. [وائل حلاق]: ٧٩

- الهدف من الدولة هو تحقيق العدالة باسم الله على الأرض؛ ففكرة العدالة فكرة جوهرية في تبرير السلطة السياسية لتحقيق الدولة المثالية ذات الرسالة الجوهرية، فهي إحدى الفروض البنائية في تاريخ النظرية السياسية الإسلامية. [أحمد داود أوغلو]: ٦٦

- إن الحُكام في المجتمع الإسلامي مسؤولون عن سعادة الناس في الدنيا؛ بل إنهم مسؤولون أيضًا عن سعادتهم في الآخرة؛ من خلال تهيئة المُناخ الاجتماعي المناسب لأداء الأمانة التي حَمَّلَهم الله إيَّاها، وهذا يختلف كثيرًا عن الفلسفة الغربية النفعية. [أحمد داود أوغلو]: ٦٦

- تبرير العقد الاجتماعي لإقامة نظام سياسي اجتماعي لا يتأتى إلا من خلال عهد بين الله والإنسان، يتجاوز حدود التاريخ؛ ألا وهو إعلان الإنسان طاعتَهُ لله، ومن ثم يكون إنشاء السلطة السياسة على الأرض وطاعتها أمرًا مقبولًا؛ باعتبارِهِ امتدادًا لهذا العهد، يتجاوز حدود التاريخ؛ بغرض تحقيق القيم المعيارية التي أنزلها الله على أنبيائه. [أحمد داود أوغلو]: ٦٥

- تتميَّزُ النظرية السياسية الإسلامية ببعدها التكافلي التعاوني بين أفراد الأمة... فالنظرة التكافلية تنطوي على قدر من التكافل الأخلاقي، يتحدد بنظرة شاملة للعالم، وقانون جامع. [أحمد داود أوغلو]: ٦٦

- تمثل الحسبة ضميرَ المجتمع، فهي فرض كفاية على أفراد المسلمين، وفرض عين على المحتسِبِ؛ لذلك كانت تُمثِّلُ البُعدَ

الاجتماعيَّ النفسيَّ لهذا الاستقرار المنشود، القائم على وحدة المجتمع، والمساواة بين أفراده. [أحمد داود أوغلو]: ٦٦

- حقيقة انبثاق المبادئ السياسية الإسلامية؛ كالعدالة، والحرية، والمميزة للنظرية السياسية الإسلامية من التصور الأساسي للعقيدة الإسلامية؛ كوجود الله وتوحيدِهِ. [وائل حلاق]: ٧٨

- لم تتمكن النظرية الغربية من الحد من إساءة استغلال القوة على أيدي بعض الجماعات الاجتماعية الاقتصادية. [أحمد داود أوغلو]: ٦٦

- مسؤولية الإنسان في التصور الإسلامي تؤكِّدُ وجود إرادة حرة على الأرض، تنبع من حقيقة عدم خضوع إرادة الإنسان، إلا لله وحده، فهو يملك قرار نفسه؛ تأسيسًا على عقيدة التوحيد، ومن ثم تأتي البنية السياسية؛ نتيجة لاستخدام هذه الإرادة والسيادة، استنادًا إلى حقٍّ ممنوحٍ ومسؤوليَّةٍ نابعة من العهد بين الله والإنسان. [أحمد داود أوغلو]: ٦٦

- هناك فرق بين الفلسفة الإسلامية المتمركزة حول الله، والفلسفة الغربية المتمركزة حول الطبيعة المادية. [أحمد داود أوغلو]: ٦٦

- يرى الإسلامُ التعدديَّةَ سُنَّةً من سُنَنِ الله ﷻ، في كلِّ ما عدا الذاتَ الإلهيَّةَ؛ فالواحدية هي لله وحده، وما عداه قائم على التعددية والازدواج. [محمد عمارة]: ١٠٦

- يمثل مشروع أبي حامد الغزالي تأليفًا وتركيبًا فكريًّا للأخلاق والقانون والعقيدة والتصوف والفلسفة؛ فالأركان الخمسة للإسلام - التي هي الأسس الثابتة لما يعنيه أن يكون المرء مسلمًا - يجب ألا تؤخذ على أنها مسلمات فحسب؛ بل تتحول كذلك إلى أدوات اجتماعية نفسية للبناء العقلي والسلوكي. [وائل حلاق]: ٧٩

التمييز بين الديني والسياسي:

- التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي ليس الفصل بين الدين والسياسة؛ أي: بين ما هو مقدس (ثابت) وما هو بشري (متغير) في الممارسة السياسية، وهو أمر من شأنه أن يؤدي إلى نقل الصراع داخل المجتمع وتَحوُّلِهِ من صراع ديني إلى صراع مدني سياسي بشري يمكن استيعابه داخل العملية السياسية، وتنظيمه وإدارته في شكل تداول سلمي بين مؤيد ومعارض - أي: ثنائية الممارسة السياسية - وليس مُسلمًا وكافرًا؛ باعتبارها ثنائيَّةً ناجمةً عن استقطاب وصراع ديني داخل المجتمع تؤدي في النهاية إلى تمزقه. [حسام العيسوي إبراهيم]: ٣٢

- الدمج بينهما من شأنه أن يؤدي إلى (تَسيِيسِ الدِّينِ)، وهو ما يجب تجنبه على الإطلاق؛ فإضفاء صفة الدين على الممارسات السياسية يُضِرُّ بالدين والسياسة معًا؛ لأنه ينتج في نهاية المطاف ألوانًا سياسية متعددة من التلاعب بمصالح الناس وعقولهم، وتأويلات دينية تقدم مصالح فئة بعينها على أنها رؤية الدين الوحيدة التي تنطوي على صواب مطلق. [عمار علي حسن]: ٨٧

- إن جمع الاختصاصات الدينية والسياسية في يد هيئة واحدة سيؤدي في النهاية إلى تغليب الاعتبارات السياسية، وسيطرة الهيئات والمؤسسات السياسية على الاختصاصات

الدينية وامتصاصها لها تدريجيًا، ومن ناحية أخرى: فإن الفقه الإسلامي يعلمنا أن هذين النوعين من الاختصاصات مختلفان، وتمارِسُهُما هيئتان مستقلتان كل منهما عن الأخرى. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٣، ٢٦٢

ذم استغلال الدين لأهداف سياسية:

- لا يتراءون بالدين إلا بقصد تمكين سلطتهم على البسطاء من الأمة. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٨٩
- رجال السياسة يدركون المصالح ومناشئ الضرر، والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة. [خير الدين التونسي]: ١٧٨

التوفيق بين القانون والفقه الإسلامي:

- الاستفادة من ثروة أوروبا في مجال التشريع والتقنين؛ فلا يَصُدَّنا عن ذلك وَهْمُ الذين يتوهمون تعارض هذه الثروة التشريعية مع أصول شريعتنا الإسلامية... فما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسميه بالعدل والإحسان يسمى عندهم بالحرية. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٤

الدولة المحايدة:

- تختلف عن الدولة العلمانية والدولة الدينية من حيث طبيعة حضور الدين في اجتماعها السياسي؛ فهي لا تقوم على محاربة الدين، ولا تعمل على إلغاء مؤسساته، ولا تفصل بينه وبين الدولة... كما أنها لا تقوم على تَبنِّي دِين معين أو التماهي مع مؤسساته؛ بحيث تصبح أداة تنظيمية لجماعة دينية ورُؤاها. [أحمد ولد مولاي]: ٧٠
- يُطرح مفهوم الدولة المحايدة حلًا وسطًا بين الدولة العلمانية والدولة الدينية، في سياق مناقشة مسألة علاقة الدولة بالدين خصوصًا، وعلاقة السياسي بالديني عمومًا؛ ليكون مفهومًا تأسيسيًا وبديلًا اصطلاحيًا وواقعيًا عن مفاهيم وواقع الدولتين العلمانية والدينية. [أحمد ولد مولاي]: ٧٠

القيم السياسية الحاكمة لها:

- هذه النظرية يتحتم أن تتأطر بعدد من القيم السياسية الإسلامية؛ وهي العدالة، والمساواة، وسيادة التشريع النابع من الأمة، والأصل الإرادي للسلطة والشورى. [حامد ربيع]: ٥٢

المبادئ والمعالم:

- مبادئ العلوم الملكية السياسية التي هي قوة حاكمية عمومية وفروعها - مهملةٌ في الممالك والقرى بالنسبة للأهالي، مع أن تعليمها أيضًا لهم مما يناسب المصلحة العمومية، فما المانع من أن يكون في كل دائرة بلدية معلِّمٌ يقرأ للصبيان - بعد تمام تعليم القرآن والعقائد ومبادئ اللغة العربية - مبادئَ الأمور السياسية والإدارية، ويوقفهم على نتائجها. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٣

الناس في الحقوق والواجبات سواء:

- الإسلامية... قضت بالتساوي حتى بين الحاكمين وبين فقراء الأمة في نعيم الحياة وشظفها؛ فأحدثوا في المسلمين عواطفَ أخوة، وروابط هيئة اجتماعية اشتراكية، لا تكاد توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أب واحد وفي حضانة أم واحدة... وهذا الطراز هو الطراز السامي النبوي، الذي

تناقص عبر التاريخ، والذي يجب أن تستعوضه الأمة بطراز سياسي شوري. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٢٦٥

- الأمة الإسلامية أمة واحدة، حدودها دار السلام، وشعارها توحيد الله، وإقامة العدل بين الناس؛ ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المؤمنون: ٥٢]، وصفة الوحدة هذه تقضِي على كل فارق مبنيٍّ على الجنس، أو اللغة، أو اللون، وهي بصفتها الجامعة تضم حتى ذوي الأديان المختلفة، الذين يختارون الدخول والمقام في دار السلام؛ كما يدل على ذلك الدستور الذي أعلنه الرسول عند مَقْدَمِهِ المدينةَ المنوَّرَةَ، وجعل سكان يثرب كلهم أمة من الناس. [علال الفاسي]: ٥٦٣

- التمتع بحق المواطنة يجب أن يكون من غير نظر للفوارق المذهبية أو العنصرية أو الاجتماعية. [علال الفاسي]: ٥٦٣

- الحاكم إذا كانت ديانته تلزمه باتباع الشريعة، والاقتداء بمن سلف من الخلفاء الراشدين، الذين هم نجوم الاهتداء، كيف يتوهم منه ترجيح جانب المسلم على غيره؟!. [خير الدين التونسي]: ٢٦٤

- الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني؛ فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها مُنضَمٌّ إليه؛ لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم السياسية... متساوية، وهذا مُسلَّمٌ به عند أخص مشايخ الأزهر، الذين يعضدون هذا الحزب، ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقَّةَ تنهى عن البغضاء، وتعتبر الناس في المعاملة سواء. [محمد عبده]: ٢٦٤

- القرآن الكريم مشحونٌ بتعاليم إماتة الاستبداد، وإحياء العدل والتساوي، حتى في القصص منه؛ فلا مجال لرمي الإسلامية بتأييد الاستبداد، مع تأسيسها على مئات من أمثال هذه الآيات البينات، فالإسلامية مؤسسة على أصول الحرية؛ برفعها كلَّ سيطرةٍ وتحكُّم، يأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، ويَحُضُّها على الإحسان والتحابب. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩٠

- جاءت وثيقة خطبة الوداع عام (١٠ هجرية)، والتي يوصي فيها الرسولُ أُمَّتَهُ بآخرِ وصاياه، وهي المتعلقةُ بمبادئ التكافل الاجتماعي، والمساواة بين جميع المسلمين، فضلًا عن التأكيد على حقوق المرأة. [محمود شريف بسيوني]: ١١٠

- في (١٨ فبراير ١٨٥٦م)، صدر الخط الهمايوني (أصدره السلطان عبد المجيد الأول في إطار الإصلاحات التي كانت تشهدها الإمبراطورية العثمانية)، مقرِّرًا المساواةَ بين المواطنين في الحقوق والواجبات، وفي (١٨٥٧م)، أصدر الوالي سعيد باشا قرارًا بتجنيد المسيحيين في الجيش، وتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم. [محمد طه عبد الحفيظ عليوة]: ٥٦٥

- ما هي الأمة؛ أيِ: الشعب؟ هل هي ركام مخلوقات نامية؟ أو جمعية عبيد لملك متغلب؟ أم هي مجموعة أفراد جمع بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة؟

[عبد الرحمن الكواكبي]: ٢٦٥

- هدف الدولة المحايدة هو بناء نموذج للاجتماع السياسي المعاصر، يضمن حضور الدين في الدولة، من غير إغماض لصفتها الديمقراطية، التي تضمن المساواة بين المواطنين مهما اختلفوا دينيًا تكريسًا لحقوق المواطنة. [أحمد ولد مولاي]: ٧٠

الناس في الحقوق والواجبات سواء:

- كان يدعو إلى المساواة بين نوع الإنسان، مسلمًا كان أو غير مسلم؛ خُصُوصًا في الحقوق العامة، وأنَّ ذِكرَهُ للمسلمين، فلأنهم العنصر الغالب بأكثريته في الشرق. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٣

إمكانية صوغها وتطبيقها:

- صياغة نظرية سياسية إسلامية ليس ضربًا من الخيال، وإن كان البحث في كتب ومخطوطات التراث الإسلامي عن النظرية السياسية الإسلامية سيبوء بالفشل، فإن ذلك لا ينفي إمكانية وجود مضمون نظرية سياسية إسلامية، ولكن تحت مسمًّى آخرَ، فالنظرية السياسية الإسلامية نجد آثارها وبجلاء في علم الفقه، وعلم الكلام، والتاريخ، والفلسفة، والأدب، ويوجد بعضها في كتب التفسير، وشروح الأحاديث، وغيرها من العلوم بشكل جزئي وغير مترابط. [محمد ضياء الريس]: ٤٨

أهمية البعد الأخلاقي فيها:

- أحد أهم القيم السياسية الإسلامية هي العدل، وأنه من منظور الإسلام قيمة أخلاقية، ونزاهة مجردة من الأغراض والمصالح، تجعل كُلًّا من الحاكم والمشرِّع منحازَين إلى الضعيف، ورفيقَين به، ونصيرَين للقَوِيِّ؛ بمنعه من الطغيان، وتجاوزِ الحدِّ، وهو ما يعزز التماسك والتضامن الاجتماعيين، ويقوي استقرار الدولة وصلابتها، ويجعلها أكثر أخلاقية وإنسانية، وذات نزعة اجتماعية واضحة. [أمحمد جبرون]: ٦٨

- أدانت الثقافة والنظريات السياسية الإسلامية بشدة إساءة استغلال القوة والثروة على يد البعض؛ مثلما حدث في المجتمعات الغربية مُنتِجًا تقسيمًا طَبَقِيًّا، والقرآن أدان فرعون كرمز لإساءة استغلال القوة السياسية، وأدان قارون كرمز لإساءة استغلال القوة الاقتصادية. [أحمد داود أوغلو]: ٦٧

- البُعد القيميّ والأخلاقي للنظرية السياسية الإسلامية، وما تحمله من مبادئ مستمدة من حقيقة الإيمان بالتوحيد، وعدم خضوع الإنسان إلا لسلطان الله وحده، فهي تعكس الصيغة الأساسية للإسلام، وهي صيغة التسامي الوجودي المتمركز حول الله ﷻ. [أحمد داود أوغلو]: ٦٥

- الحيلة والخداع والتدبير والتآمر، مما لا يليق إلا بالمملكة الجائرة. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٣

- الخلل الطارئ على العمل الإسلامي المعاصر يكمن في اهتمام الإسلاميين الزائد بالعمل السياسي والإعلاء من شأن التغيير السياسي؛ ومن ثم: يجب توجيه العمل الإصلاحي نحو الإنسان؛ باعتباره المركز في كل شأن من شؤون الإصلاح. [محمد يتيم]: ٨٨

- السلطتانِ التشريعية والقضائية منسوجتان من نسيج أخلاقي؛ لحمتُهُ وسداهُ خليط متكامل من الحقيقة والقيمة، مما هو كائن وما ينبغي أن يكون. [وائل حلاق]: ٧٩

- إنَّ حل أزمة الإسلامية - أو أزمة الشرعية الأخلاقية للدولة الحديثة - مرتبط أشدَّ ما يكون الارتباط بالعودة إلى روح الحركة الإصلاحية الحديثة ومنهجها، مع مراعاة التطورات التاريخية التي حصلت على امتداد قرن من الزمان. [أمحمد جبرون]: ٦٧

- تأسيس سيادة إلهية تترجم فيها قوانين الله الأخلاقية الكونية باعتبارها نظامًا من المبادئ الأخلاقية إلى قواعد قانونية عملية. [وائل حلاق]: ٧٩

- تتميَّزُ النظرية السياسية الإسلامية ببعدها التكافلي التعاوني بين أفراد الأمة. . . فالنظرة التكافلية تنطوي على قدر من التكافل الأخلاقي، يتحدد بنظرة شاملة للعالم، وقانون جامع. [أحمد داود أوغلو]: ٦٦

- تحول مفهوم المواطن بنجاح إلى مفهوم المجتمع الأخلاقيِّ النموذجيِّ، الذي يرتبط كلُّ فردٍ فيه بالآخرين بعلاقة أخلاقية متبادلة. (٩) ممارسة أفراد الأمة المسلمة فنَّ الاهتمام بالنفس، ناظرين إلى أنفسهم - جماعات وفرادى - على أنهم امتداد للكون الأخلاقي. [وائل حلاق]: ٨٠

- تمثل الحسبة ضميرَ المجتمع، فهي فرض كفاية على أفراد المسلمين، وفرض عين على المحتسِبِ؛ لذلك كانت تُمثِّلُ البُعدَ الاجتماعيَّ النفسيَّ لهذا الاستقرار المنشود، القائم على وحدة المجتمع، والمساواة بين أفراده. [أحمد داود أوغلو]: ٦٦

- ممارسة أفراد الأمة المسلمة فنَّ الاهتمام بالنفس، ناظرين إلى أنفسهم - جماعات وفرادى - على أنهم امتداد للكون الأخلاقي. [وائل حلاق]: ٨٠

- وضعٌ تكونُ فيه القواعد القانونية العملية القائمة على الأخلاق في خدمة المجتمع؛ تدعم المجتمع، وتخدم مصالحه؛ ككيان مؤسَّسٍ أخلاقيًّا، وقائمٍ على القرآن. [وائل حلاق]: ٨٠

- يجب أن تقوم النظرية السياسية الإسلامية على أسس أخلاقية إنسانية؛ بما يحقق تميزها؛ لينعكس على الحياة الإنسانية بأبعادها المختلفة؛ فالبعد السياسي يتحتم أن ينسجم مع مبدأ التوحيد، ومن منطلق مساواة البشر جميعهم أمام الله ليرسخ الحريات، فلا عبودية إلا لله عزّ وجل، كذلك مساوة الحاكم والمحكوم أمام الله، وتجريم التزوير والغش والكذب والخداع في الممارسة السياسية، وكذلك يَفترض عددًا من القيم الإسلامية الحاكمة لحركة الاقتصاد؛ بتجنب الصراع المادي النفعي؛ لتقوم حركة الاقتصاد على أساس قيمي تراحمي، والبعد الاجتماعي الداعي للتراحم والتكافل بين مكونات المجتمع من خلال الوقف والزكاة والصدقات وغيرها، والبعد الإنساني في التعامل مع الآخر في الداخل أو في الخارج معاملة تتسم بالتسامح والتفاهم والقبول. [عبد الجواد ياسين]: ٣١

اهمية السلطة السياسية فيها:

- إن الإسلام دين وشرع، فهو قد وضع حدودًا

ورَسَمَ حقوقًا، ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام، إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ الحكم القاضي بالحق وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضَى في عدد كثير؛ فلا بد أن تكون في واحد وهو السلطان أو الخليفة. [محمد عبده]: ١٨٥

- ظهر الإسلام لا روحيًا مجرَّدًا ولا جَسَدِيًا جامدًا، بل إنسانيًا وسطًا بين ذلك، آخذًا من كلا القبيلين بنصيب؛ فتوافر له من ملاءمة الفطرة البشرية ما لم يتوافر لغيره؛ ولذلك سَمَّى نفسَهُ دينَ الفطرة، وعرف له ذلك خصومه اليوم وعدوه المدرسة الأولى التي يرقى فيها البرابرة على سلم المدنية. [محمد عبده]: ١٨٦

بناء المصطلحات وتأسيس المفاهيم:

- أسباب تشويش المصطلحات والمفاهيم السياسية: أحدُها: انقسام فكر الإسلاميين بين تراث غنيٍّ وتحديثٍ فقيرٍ؛ فيستعمل المفهوم الواحد تارة بمعناه التراثي، وتارة بمعناه الحديث، كذلك ونتيجة عدم قدرة الإسلاميين على الدفاع عن عقيدتهم؛ فقد قاموا بمحاكاة العلمانيين في اصطلاحاتهم وتصوراتهم؛ لدفع تهمة جمود الفكر والتخلف عن العصر. [طه عبد الرحمن]: ٦٢
- اعتماد التعبير الاصطلاحي كلهجة للمعرفة العلمية، وبالتحليل الموضوعي الصرف؛ كمنهج للمعرفة الصادقة في آن واحد. [محمد طه بدوي]: ٥٥
- الحل للخروج من المأزق السياسي الراهن الذي تعيشه الأمة هو إعادة بناء مفهوم السياسة؛ وذلك بتوافر ثلاثة شروط: (١) بناء فضاء آمن للحرية الفكرية. (٢) إعادة النظر في مفهوم الدولة الوطنية والدولة الدينية والدولة عامة. (٣) إعادة النظر في استراتيجية التغيير الحضاري من منطلق أن التغيير من شأنه أن يتم من خلال المجتمع، لا الدولة. [برهان غليون]: ٦٥

- بناء المفاهيم السياسية الإسلامية يُشكِّلُ القاعدة الأساسية في أيِّ بناء منهجي ينبثق عن الرؤية الإسلامية، وهي تتميز بالخصوصية في تأويلها من حيث استنادُها العقديُّ، ومفارقتها للمفاهيم الغربية، وطبيعة المصادر التي تعود إليها، والأدوات التي تتوسلها، وعلاقتها بالخبرة والواقع المعاش. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٤

- تقع عملية بناء المفاهيم في قلب التجديد السياسي؛ بل تعتبر أهم أدواتها وأحد شروطها ومقصدًا مُهِمًّا من مقاصدها؛ فليس منَ المبالغة القول: إن التجديد سياسة، والسياسة تجديد، وتدبير، وإصلاح، وتقويم، وتغيير، وفقه واقع، وتنزيل حكم. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٤

- واحدة من الإشكاليات التي يجب أن تتصدى لها هذه النظرية هي عدم انضباط المصطلحات السياسية، وتشوشها في ذهن الإسلاميين، ويتجلى ذلك في استعمال عدد من المفاهيم؛ مثل: السياسة، والدولة، والدين؛ حيث يمكن إحصاء عدد من المدلولات المتباينة لهذه المفاهيم المركزية. [طه عبد الرحمن]: ٦١

حقيقتها وتعريفها:

- مجموعة المدركات المجردة، التي من حصيلتها نستطيع أن نخلق التصور الذي ساد الممارسة السياسية الإسلامية، بغض النظر عن تطبيقه من عدمه، وبغض النظر عن نجاح التطبيق من فشله؛ إذ يجب أن نرتفع إلى قمة التجرد من أجل إحاطة متكاملة للعالم الفكري وللتراث الحضاري في خليط متجانس من العلاقات الارتباطية والدلالات المنطقية والقوانين العلمية التي تحكم الوجود السياسي. [حامد ربيع]: ٥١

خصائصها:

- النظرية العامة للدولة الإسلامية يجب أن تتصف بالمرونة والقابلية للتعديل؛ بمعنى: أن أيَّ تغيير في أنساق الفعل أو التركيب الاجتماعي يقتضي تعديل قواعد تلك النظرية بما يتوافق مع طبيعة التغيير، ومن ثم حاجتها دائمًا إلى آلية التطور. [لؤي صافي]: ٦٤

خطواتها ومراحل تكونها:

- الخطوة المبدئية للنظرية يجب أن تنصرف إلى إجراء عملية مراجعة نقدية للمفاهيم الأساسية، واستبعاد المنهجيات غير الصالحة التي تختلط فيها القواعد النظرية بالطموحات المتغيرة، وبالغايات المحدودة، وبالتحيزات الأيديولوجية؛ حيث تطمح جهود العلماء على الرغم من ذلك إلى تحقيق نوع من التراكم المعرفي؛ من خلال القيام بدراسات جزئية، تصل في نهايتها إلى مجموعة من التعميمات ترى فيها المحصلة لهذا التراكم المعرفي الذي لا يمكن تحققه في ظل تعدد المناهج واختلاط الفروض العلمية بالفروض الأيديولوجة. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٣

صعوبات وعوائق تعترضها:

- المنهج المتبع في تحليل وفهم النص أو استقراء الواقع التاريخي حال دون تطوير نظرية عامة تتألف من قواعد ومبادئ كلية متماسكة، تمكن الباحث من تجاوز التناقضات النصية أو الفعلية، وعدمِ الاعتماد على رأي شخصي أو نزعة ذاتية. [لؤي صافي]: ٦٢
- النزعة الوظيفية التي تجاهلت المقاصد الكلية والقوانين العامة التي تحكم الفعل السياسي - أدت إلى تبرير الممارسات الفعلية؛ باستخدام منهج قياسي صوري، يفتقر إلى العمق النظري، والاطراد المنهجي؛ وعليه فالتحليل السياسي من خلال تحديد العلاقة بين البنية والوظيفة السياسية والمقصد تُعَدُّ واحدةً من أهم وسائل البحث السياسي والاجتماعي؛ وذلك في مواجهة التحليل البنيويِّ الوظيفيِّ. [لؤي صافي]: ٦٣
- النظرية المرجوة ينبغي ألا تتورط في الدعوة إلى مثالية طوباوية منفصلة عن ملابسات الواقع العملي للجماعة السياسية؛ وبالتالي النزوع إلى تلك المثالية التي تقدم نماذج غير قابلة للتحقق على أرض الواقع؛ إذ تتجلى المثالية الطوباوية في تطوير منظومة من الأفكار المبنية على مسلمات لم تخضع تاريخيًّا للتجربة العملية، أو لا تتفق مع المعطيات الاجتماعية والنفسية للحياة الإنسانية، وفي مقابل النزعة المثالية الطوباوية تقف النزعة الواقعية الارتهانية؛ التي ترفض كل فكر متعالٍ على الواقع الراهن، أو داعٍ إلى

تطويرِهِ وتبديله. [لؤي صافي]: ٦٣

- من الواجب علينا أن ننبه إلى بعض مواطن النقص التي يجب أن نعمل على إتمامها، وأول هذه المواطن يرجع إلى تكوين النظرية، وأعني به ما يتعلق بخلق برنامج مفصل للنظام السياسي والاقتصادي الذي يجب أن يكون عليه المغرب وقت استقلاله. [علال الفاسي]: ٤٩

- هناك قصور منهجي في التنظير السائد في قضايا النظام السياسي الإسلامي؛ من مظاهره: غيابُ الأساس النظريِّ المتماسك لمجمل التعديلات المقترحة، ونزوع التنظير المعاصر إلى التوفيق والتجميل؛ مما يَحرِمُ النظرياتِ والأفكارَ المقترحةَ العُمقَ التأسيسِيَّ والتأصيلِيَّ. [لؤي صافي]: ٦٢

- واحدة من الإشكاليات التي يجب أن تتصدى لها هذه النظرية هي عدم انضباط المصطلحات السياسية، وتشوشها في ذهن الإسلاميين، ويتجلى ذلك في استعمال عدد من المفاهيم؛ مثل: السياسة، والدولة، والدين؛ حيث يمكن إحصاء عدد من المدلولات المتباينة لهذه المفاهيم المركزية. [طه عبد الرحمن]: ٦١

عنايتها برفض الاستبداد السياسي:

- الاستبداد لو كان رجلًا، وأراد أن ينتسب، لقال: أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضُرُّ، وخالي الذل، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، وأما ديني وشرفي وحياتي، فالمال، المال، المال. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩١

- السبب الرئيسي لتراجع المسلمين وتخلفهم؛ عندما لم يُسمَح للأمة بالمشاركة في صنع القرار السياسي، وأبعدت عن مصدر القرار، فتفوق عليهم المسيحيون والأوروبيون، وكان ذلك نتاجًا طبيعيًا لخلود المسلمين إلى ذل الأسر والاستعباد، ورزوحِهِم تحت نير حكم استبدادي موروث عن معاوية، واستئثار الحكام بالحكومة والسلطة التي نصت عليها الشريعة الإسلامية. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٩

- القرآن الكريم مشحونٌ بتعاليم إماتة الاستبداد، وإحياء العدل والتساوي، حتى في القصص منه؛ فلا مجال لرمي الإسلامية بتأييد الاستبداد، مع تأسيسها على مئات من أمثال هذه الآيات البينات، فالإسلامية مؤسسة على أصول الحرية؛ برفعها كلَّ سيطرةٍ وتحكُّم، يأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، ويَحُضُّها على الإحسان والتحابب. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩٠

- قد أثبت الحكماء المدققون ـ بعد البحث الطويل العميق ـ أن المنشأ الأصلي لكل شقاء بني حواء هو أمرٌ واحدٌ لا ثاني له؛ ألا وهو وجود السلطة القانونية منحلة ولو قليلًا؛ لفسادها، أو لغلبة سلطة شخصية عليها. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩١

عنايتها بمبدأ الفصل بين السلطات:

- إن جَمْعَ الاختصاصات الدينية والسياسية في يد هيئة واحدة سيؤدي في النهاية إلى تغليب الاعتبارات السياسية، وسيطرة الهيئات والمؤسسات السياسية على الاختصاصات الدينية، وامتصاصها لها تدريجيًا، ومن ناحية

أخرى: فإن الفقه الإسلامي يُعلِّمُنا أن هذين النوعين من الاختصاصات مختلفان، وتمارسهما هيئتان مستقلتان كل منهما عن الأخرى. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٣، ٢٦٢

- لا يحيا الشرق ـ بدوله وإماراته ـ إلا إذا أتاح الله له رجلًا قويًا عادلًا يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان؛ لأن بالقوة المطلقة: الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٢
- هل يجوز الجمع بين سلطتين أو ثلاث في شخص واحد؟ أم تُخصَّصُ كل وظيفة من السياسة والدين والعلم بمن يقوم بها بإتقان؟ ولا إتقان إلا بالاختصاص، وفي الاختصاص كما جاء في الحكمة القرآنية: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِۦ﴾ [الأحزاب: ٤]؛ ولذلك لا يجوز الجمع منعًا لاستفحال السلطة. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٨٩

غايتها:

- الهدف من السياسة فهم انتظام المنافع العمومية التي تعود على المجتمع وعلى سائر الرعية من حسن الإدارة السياسية والرعاية، في مقابل ما تعطيه الرعية من الأموال والرجال للحكومة. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٣
- لولا السياسة، ما قامت لنا دول، وكان أضعفنا نهبًا لأقوانا. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٣

فضل العلم وقيمته فيها:

- الإنسان من أكبر أسرار الطبيعة، وسوف يصل بالعلم وبإطلاق سلاح العقل إلى تصديق تصوراته؛ فيرى ما كان من التصورات مستحيلًا قد صار ممكنًا، وما صوره جموده وتوقف عقله عنده بأنه خيال قد أصبح حقيقة. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٢

قواعد الممارسة السياسية فيها:

- الأخلاقيات تسيطر على المحكوم والحاكم، على الفرد والدولة، على الإمام في تعامله مع المسلم وغير المسلم في الداخل والخارج، وهي جميعها تنبع من ثلاثة أمور متكاملة: الإيمان، والتضحية، والعلم. [حامد ربيع]: ٥٢
- التشريع حق الأمة الذي يمثِّلُ أداة التعبير العملية عن ضمير الجماعة. [حامد ربيع]: ٥٢
- الرأي بوصفه قيمة عليا سياسية حقيقة لا تقبل الاستثناء في جميع مراحل تاريخ الحضارة الإسلامية؛ فإعلان الرأي هو واجب والتزام، وليس حقًّا ومشاركةً؛ فأعظم الجهاد قَولَةُ حَقٍّ عند إمام ظالم؛ ومن ثم كان احترام الرأي والرأي الآخر إحدى القيم الراسخة في التقاليد الإسلامية. [حامد ربيع]: ٥٢
- السلطة ليست حقوقًا؛ بقدر ما هي واجبات، والواجبات تعني التزامات، الحقوق تدور حول الطاعة، ولكن لا طاعة على ما هو مخالف للقيم السياسية الدينية والقواعد الأخلاقية الثابتة، السلطة ضرورة، ولكنها لا تعني الاستسلام، لو أخطأ من في السلطة، فواجب المواطن أن يُقوِّمَهُ ولو بسيفه. [حامد ربيع]: ٥٢
- السياسة تتصف بالعموم والشمول؛ فهي

مفهوم يخاطب كل فرد مكلف في الرسالة الإسلامية؛ بأن يرعى شؤونه ويهتم بأمر المسلمين، وعلى هذه الأسس يجب إعادة صياغة علم السياسة إسلاميًّا، والذي يتطلب إعادة تحديد وترتيب المعلومات، والنظر فيما يترتب عليها من استنتاجات، وتقويمها، وتصور أهداف العلم ومقاصده، ومن أجل تحقيق هذه الغاية يجب أن تأخذ التصنيفات المنهجية للإسلام ـ وحدة الحقيقة، ووحدة المعرفة، ووحدة الإنسانية، ووحدة الحياة، وخضوع الإنسان لخالقه ـ مكانَ التصنيفات الغربية. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٤

- السياسة ليست صراعًا؛ بل هي رعاية متكاملة لكل شؤون الجماعة، رعاية قائمة على العقيدة الإسلامية، ومسيرة بالتشريع الإسلامي في الداخل والخارج؛ فأساليبها واتجاهاتها ونتائجها كذلك إسلامية إذا ما تفاعلت معها عناصر الرابطة السياسية على نحو يملك البصر والبصيرة. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٤

- المحور الحقيقيُّ الذي تنبع منه خصائص الممارسة ـ هو أن الحياة اختيارٌ، وأن تحمل المشاق في الممارسة والسلوك هو أمر طبيعي؛ لأن الحياة الدنيوية هي مقدمة لحياة أخروية، هذا المفهوم العام للوجود الإنساني لا بد أن يعكس نفسه في خصائص الممارسة السياسية. [حامد ربيع]: ٥٢

- شرعية السلطة السياسية تتصل بطاعة تلك السلطة لشرع الله، ولكن: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق). [أحمد داود أوغلو]: ٦٦

- مبدأ العدالة يظل محور السلوك الفردي، ليس فقط على الحاكم أن يمكن الفرد من حقوقه؛ بل وعلى الفرد أن يكون عادلًا في سلوكه؛ فالعدالة ـ بهذا المعنى ـ تصير تعبيرًا عن المساواة بين الحاكم والمحكوم. [حامد ربيع]: ٥٢

- مبدأ الكرامة الفردية باعتباره تعبيرًا مختلفًا عن حماية الحريات الشخصية. [حامد ربيع]: ٥٢

- متى كانت حرية الأهالي مصحوبة بعدل الملوك الذين يمزجون اللين بالخشونة للإهابة، فلا يخشى منها على الدولة؛ بل يكون التعادل من الحقين... ويسعد الرئيس والمرؤوس. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٢

- واجب الفرد أن يقول رأيه، مهما كانت المخاطر التي يُفضِي إليها. [حامد ربيع]: ٥٢

قواعد قيام الدولة الإسلامية:

- القاعدة التي يجب أن تقوم عليها الدولة الإسلامية هي: (١) اتخاذ القرار وممارسة الفعل السياسي حقٌّ عامٌّ للأمة، ومسؤولية مشتركة بين المسلمين. (٢) تخضع عملية اتخاذ القرار وممارسة الفعل السياسي لمبدأ الشورى. (٣) تناط المرجعية السياسية بقيادة الأمة الممثلة لجمهور المسلمين. (٤) تعود المرجعية القانونية إلى الأحكام الشرعية المستنبطة من مصادرها. [لؤي صافي]: ٦٤

- الهدف النهائي للدولة الإسلامية بشتى مؤسساتها إنما ينحصر في إقامة مجتمع إسلامي... وهو على حد تعبير الفقه الإسلامي: شرط ابتداء، وشرط بقاء بالنسبة

لولايتهم؛ على معنى أن شرعية السلطة في الدولة الإسلامية مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته، دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم، وبين تلك القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسُّنَّة. [محمد طه بدوي]: ٥٩

قيمة الشورى فيها:

- الإسلام يرى في الشورى هي السبيل المنطقي القويم الذي يقود المجتمع والإنسان معًا إلى سلامة المنهج، وصواب الرأي، وسعادة الحياة. [حيدر البصرى]: ٥٦٦
- الأصل في الإسلام العبودية لله وحده من دون شريك، ومن ثم يجب أن تُفرَضَ الشُّورَى نظامًا سياسيًّا؛ بحيث لا ينفرد آحادهم بسلطة تنشأ عنها عبودية لغير الله. [عبد الإله بلقزيز]: ١٠١
- الشورى التي أمر بها القرآن سلطة ملزمة؛ بحيث يتحتم التزامها والنزول على حكمها، لا أن تكون نصيحة فحسبُ، أو توصية منَ التوصيات. . . والشورى بهذا المعنى الإيجابيِّ إنما تَنبُعُ من طبيعة حقوق الأمة، ومن مبدأ العدالة المطلقة، الذي يلح القرآن في الحرص على تطبيقه. [مراد هوفمان]: ١٠١
- يتميز مجتمع الإسلام بأنه يقوم على الشورى حتى في اختيار الحاكم؛ فلا يجوز أن يُفرض عليه حاكم بغير إرادته، وتنعقد مسؤوليَّةُ الحاكم أمامَ ممثِّلِي الشعب من أهل الشورى، وأصحاب الحَلِّ والعَقْدِ فيه، ولأهل الحَلِّ والعَقدِ أن يعزلوه إذا انحرف وجار. [يوسف القرضاوي]: ١٠٠
- يُعدُّ مبدأُ الشورى أحدَ أهمِّ المبادئ السياسية الإسلامية، والذي يُعرِّفُهُ البعضُ بأنَّهُ: (اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشؤون العامة للأمة)، كما يُعرِّفه البعض الآخر بأنه: (مذاكرة أهل الرأي في الأمر ثم إتباعهم). [محمد سليم العوا]: ١٠٠

قيمة مبدأ الحرية فيها:

- إذا صح أن من الأشياء مَن ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء: الحرية، والاستقلال، وإن هذا الشرق وهذا الشرقي لا يلبث طويلًا حتى يهب من رقاده، ويمزق هو وأبناؤه لباس الخوف والذل؛ فيأخذ في إعداد عدة الأمم الطالبة لاستقلالها، المستنكرة لاستعبادها. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٢
- أساس الدولة هو الحكم الصالح الذي يقوم على دعامتين: العدل، والحرية. [خير الدين التونسي]: ١٧٦
- الأصل في الإنسان الحرية. [السيد محمد الحسيني الشيرازي]: ٥٥٤
- الاعتداء على الحرية من أكبر أنواع الظلم. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٥٤
- الحَجْر على الرأيِ يكون منذرًا بسوء مصير الأمة، ودليلًا على أنها قد أوجست في نفسها خيفة من خلاف المخالفين وجدل المجادلين، وذلك يكون قرين أحد أمرين: إما ضعف في الأفكار، وقصور عن إقامة الحق، وإما قيد الاستبداد، الذي إذا خالط نفوس أمة، كان سقوطها أسرع من هُويِّ الحجر. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٥٤

- الحرية الطبيعية عنصر جوهري في كيان الإنسان، وظاهرة أساسية، تشترك فيها الكائنات الحية بدرجات متفاوتة، تبعًا لمدى حيويتها، ولذلك فنصيب الإنسان من هذه الحرية أوفر من نصيب أيِّ كائن آخر، وهكذا كلما ازداد حظ الكائن من الحياة، عظم نصيبه من الحرية الطبيعة. [محمد باقر الصدر]: ٥٥٤

- الحرية حلية الإنسان وزينة المدنية فبها تنمو القوى، وتنطلق المواهب، وبصونها تنبت الفضائل والشجاعة والنصيحة؛ بصراحة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وتتلاقح الأفكار، وتورق أفنان العلوم. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٥٤

- الحرية نابعة من مبدأ الكرامة الفردية، التي هي تعبير مختلف عن حماية الحريات الشخصية؛ فالمحور الحقيقي الذي تنبع منه خصائص الممارسة هو أن الحياة اختيار، وأنَّ تحمل المشاق في الممارسة والسلوك أمر طبيعي؛ لأن الحياة الدنيوية مقدمة لحياة أخروية، ولا شك أن هذا المفهوم العامَّ للوجود الإنساني سيعكس نفسه في خصائص الممارسة السياسية. [حامد ربيع]: ٥٦٦

- الحرية هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك، فإذا كانت مبنية على قوانين حسنة عدلية، كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكانت سببًا في حبهم لأوطانهم. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٢

- الحرية هي روح الدين. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩٠، ٥٥٣

- الحرية هي شجرة الخلد، وسقياها قطرات من الدم المسفوح. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩١

- الحرية: إطلاق تصرُّف الإنسان في ذاته وكسبه، مع أمنِهِ على نفسه وعرضه وماله، ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم. [خير الدين التونسي]: ١٧٨

- بلغ الأمر في تقديس الحرية في الإسلام إلى أن رأى بعض الفقهاء ـ كأبي حنيفة النعمان ـ إلى القول بعدم جواز الحَجرِ على السفيه، والسفه عيب من عيوب الأهلية كما هو معروف، وعلَّل أبو حنيفة ذلك بأن الحجر على السفيه إهدار لآدميته، وإلحاق له بالبهائم، وأن الضرر الإنساني الذي يلحقه من جراء هذا الإهدار، يزيد كثيرًا على الضرر المادي الذي يترتب على سوء تصرفه في أمواله، وأنه لا يجوز أن يدفع ضرر بضرر أعظم منه. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٥٣

- عندي أن البلية فَقْدُنَا الحرية، ومن فروع الحرية: تساوِي الحقوق، ومحاسبة الحكام، ومنها حرية الخطابة، والمطبوعات، وحرية المباحثات العلمية، ومنها: العدالة، والأمن على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره... إنَّ الحرية هي روح الدين. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٥٥٣

- كان الطهطاوي المبشِّرَ بالفكر الديمقراطي الليبرالي في ربوع الشرق التي ألفت طويلًا نمط الحكم الفردي؛ بل لقد استطاع أن يضع كل أسس هذا النمط من أنماط التفكير والسلوك والممارسة السياسية بين يدي قومه. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٢

- مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتجسد في العصر الحديث في إقامة المجالس النيابية، وإسهام الصحافة في توجيه الرأي العام، وأن ذلك لن يحدث إلا بتوفير الحرية. [خير الدين التونسي]: ١٧٧

- متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟! [عمر بن الخطاب]: ٥٥٣

- من قواعد الفقه: قول الفقهاء: (الشارع متشوف للحرية)، واستقراء ذلك واضح من تصرفات الشريعة؛ التي دلَّت على أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية، وتعميم الحرية، لكن دأب الشريعة في رعاية المصالح المشتركة وحفظ النظام وَقَفَ بها عن إبطال العبودية بوجه عام، وتعويضها بالحرية. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٥٣

- هناك قوتان في المجتمع: القوة المحكومة؛ أي: الشعب أو الرعية، وهي لا بد أن تكون مُحرِزة لكمال الحرية، ومتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٣

مصادرها وروافدها:

- إن للقراءة المنهجية الصحيحة للنَّصِّ الشرعيِّ (القرآن والسُّنَّة) نتيجتَينِ مُهِمَّتَينِ: **الأولى**: هي أن يَخلُصَ الفاعلون الإسلاميون من الضغط والحرج اللَّذينِ تَتَسَبَّبُ فيهما الأحكام الجزئية؛ وبشكل خاصٍّ أحكامُ الحدود، والردَّةِ، والنظام الاجتماعي، وغيرها. **والثانية**: هي استخلاص مناط جديد للإسلامية يختلف تمامًا عن المناط الكلاسيكي، ويتأسس على مبادئ كلية وأصول عامة. [أمحمد جبرون]: ٦٧

- تطوير نظرية عامة للدولة الإسلامية يقتضي اعتماد مبادئ وقواعد كلية للفعل السياسي مستمدة من نصوص الوحي، ومعطيات الخبرة التاريخية للأمة، مع الاهتمام بقواعد وآليات استنباط المبادئ الكلية من مصادرها المعتمدة، وهما مصدران أساسيان: نصوص الوحي، ومعطيات الخبرة التاريخية. [لؤي صافي]: ٦٤

مفهوم الدولة فيها:

- مفهوم الدولة في التصور الإسلامي لا يعدو كونه آلية للممارسة السياسية، وإن وجدت آلية غيرها أكثر تحقيقًا للقيم السياسية الإسلامية وإنفاذًا لها على أرض الواقع، فأهلًا بها؛ فالإسلام يفترض وجود نظام سياسي، لكن شكل الممارسة السياسية متروكٌ لاختيارات الأمة. [أحمد ولد مولاي]: ٦٨

مفهوم السياسة في التصور الإسلامي:

- السياسة - وَفقًا للرؤية الإسلامية - ليست إلا قيامًا بالأمر بما يصلحه شرعًا، وقد وردت النصوص بما يحدد مدلولها نظرًا وعملًا من خلال آيات الحكم، ونصوص الإمارة، والنهي عن المنكر، والتي تحيط كلها بالمفهوم وتحدد مكوناته. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٤

- السياسة ليست صراعًا؛ بل هي رعاية متكاملة لكل شؤون الجماعة، رعاية قائمة على العقيدة الإسلامية، ومسيرة بالتشريع الإسلامي في الداخل والخارج؛ فأساليبها واتجاهاتها ونتائجها كذلك إسلامية إذا ما

تفاعلت معها عناصر الرابطة السياسية على نحو يملك البصر والبصيرة. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٤

مقومات الدولة وخصائصها:

- (١) أن القرآن يجب أن يكون دستورها الأساس؛ الذي تُستقى منه التشريعات كلها، والمصادر الثانية للتشريع تشمل: السُّنَّة النبوية، وممارسات الخلفاء الراشدين. (٢) أن الحكومة لا يجوز أن تكون أوتوقراطية استبدادية؛ لأنها يجب أن تعمل وَفْقَ مبدأ الشورى. (٣) أن الحكام لا يتمتعون بسلطة مطلقة؛ بل هي مقيَّدة بأحكام الشريعة، وبإرادة الأمة، كما يعبر عنها قادتهم والعلماء؛ منهم أهل الحَلِّ والعقد. (٤) أنه لا يوجد نمط محدد وثابت للدولة الإسلامية؛ بل من الممكن أن توجد أنماطٌ مختلفة ما دام لها الجوهر نفسه. [حسن البنا]: ٢٥٢

مكانة الشورى فيها:

- الملك أو السلطان بحاجة إلى الأعوان الذين عليهم واجب النصيحة حتى وإن خالفت مشيئة الملك؛ فيلزمه الرجوع لرأيهم، ويساعد المَلِكَ أهلُ الحَلِّ والعقد في مجالس نيابية على غرار الأوضاع في أوروبا. [خير الدين التونسي]: ١٧٦

ملامح النظام الإسلامي:

- (١) تأسيس سيادة إلهية تترجم فيها قوانين الله الأخلاقية الكونية باعتبارها نظامًا من المبادئ الأخلاقية إلى قواعد قانونية عملية. (٢) فصل صارم للسلطات؛ تكون فيه السلطة التشريعية مُستقلَّةً بالكامل، وتمثل بصورة حقيقية مصدرَ كلِّ القوانين في البلد. (٣) السلطتانِ التشريعية والقضائية منسوجتان من نسيجٍ أخلاقي؛ لحمتُهُ وسداهُ خليط متكامل من الحقيقة والقيمة، مما هو كائن وما ينبغي أن يكون. (٤) سلطة تنفيذية، يقتصر عملها على وضع الإرادة السيادية موضع التنفيذ، ويسمح لها بإصدار لوائح إدارية مؤقتة وضيقة النطاق تتسق مع تلك الإرادة. (٥) وضع تكون فيه القواعد القانونية العملية القائمة على الأخلاق في خدمة المجتمع؛ تدعم المجتمع، وتخدم مصالحه؛ ككيان مؤسَّسٍ أخلاقيًّا، وقائمٍ على القرآن. (٦) مؤسسات تعليمية على كل المستويات، يصممها ويديرها مجتمع مدني مستقل بالكامل، وتشكله جدلية الشروط الخمسة السابقة. (٧) نظام تعليمي وابتدائي وعالٍ، يطرح أسئلة عن معنى الحياة الفاضلة الأخلاقية. (٨) تحول مفهوم المواطن بنجاح إلى مفهوم المجتمع الأخلاقيِّ النموذجيِّ، الذي يرتبط كلُّ فردٍ فيه بالآخرين بعلاقة أخلاقية متبادلة. (٩) ممارسة أفراد الأمة المسلمة فنَّ الاهتمام بالنفس، ناظرين إلى أنفسهم - جماعات وفرادى - على أنهم امتداد للكون الأخلاقي. [وائل حلاق]: ٧٩

ملامح مشروع التغيير فيها:

- يجب أن ينطلق مشروع التغيير من فكرة تمكين المجتمع، وليس التمكن من المجتمع، فلا يكون الهدف هو استغلالَ وتسخيرَ المجتمع للوصول للحكم، ثم فرض رؤية وتصور ما للدولة الإسلامية على هذا المجتمع، بل يتحتم دعوة المجتمع بكل مكوناته؛ لسد ثغراته، والمساهمة في التطوير

والبناء. [جاسم سلطان]: ٨٨

منطلقات النظرية:

- بناء علم سياسة إسلامي يجب أن ينطلق من نقطة أساسية تتمثل في إعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته وفق الرؤية الإسلامية، وتميزه في هذا المقام كنسق قياسي؛ فمفهوم علم السياسة الذي شاع منذ نشأة علم السياسة المعاصر ودخوله في العالم العربي قد مارس دورًا كبيرًا وخطيرًا في تحديد مسار العلم وموضوعاته وطريقته في البحث. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٤

نظام الحكم في الإسلام:

- القضاء بالتساوي حتى بين الحاكمين وبين فقراء الأمة؛ بما يُحدِثُ عواطف أخوة وروابط اجتماعية لا تكاد توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أبٍ واحد، وفي حضانة أم واحدة. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٨٩

النظرية السياسية في الفكر الغربي

أصولها وروافدها:

- الفكر السياسي الغربي تأثر بكثير من المفاهيم اليونانية القديمة. [محمد طه بدوي]: ٥٦

الخلل في تطبيق مبدأ سيادة الأمة:

- تطبيق مبدأ سيادة الأمة أدى في أعقاب الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) إلى دولة بقوة واحدة مركزية طاحنة، يزحف إليها الانتهازيون مجمعين في مجالس (برلمانات) تتسلط باسم كيان خيالي لا وجود له (الأمة)، وانتهى الأمر من طاغية واحد (الحاكم) إلى طغاة متعددون (أعضاء المجالس النيابية)، وإحلال مَلِكَة متخيَّلة (الإرادة العامة) محلَّ مَلِكٍ حيٍّ. [محمد طه بدوي]: ٥٨

الشرعية والمشروعية:

- الشرعية والمشروعية بمدلولَيهما الغربيَّينِ هذين يندمجان تمامًا في نظام واحد هو نظام الشرعية. [محمد طه بدوي]: ٥٨

الفرق بين الشرعية والمشروعية:

- يفرّق الفقه القانوني الغربي المعاصر بين: الشرعية؛ بوصفها شرعية وجود وتأسيس السلطة القائمة من حيث صلاحياتها كسلطة للأمر الذي يستوجب من الآخرين امتثال الطاعة للقيادة السياسية، أو هي السند الذي ترتكز عليه السلطة السياسية، والمشروعية: التي تتمثل في التزام السلطة الحاكمة بالدستور والقوانين في إدارتها للحكم، حتى تحظى بحق الاستمرار في السلطة. [محمد طه بدوي]: ٥٧

تقويم النظرية:

- الفصل بين الكنيسة والدولة في المجتمعات الغربية لا يعني بالضرورة أن هناك فصلًا بين الدين والثقافة والسياسة. [Nikos Kokosalakis]: ٧٥
- بعض الآفات البنيوية التي أصابت أبرز تطبيقات الدولة في الحقبة المعاصرة؛ كطغيان المال على العمل الذي جسَّدته الدولة الرأسمالية، أو طغيان العمل على المال الذي جسَّدته الدولة الاشتراكية، أو طغيان القوة الذي جسَّدته الدولة العسكرية. [أمحمد جبرون]: ٦٨
- يظل مفهوم الشرعية بأبعاده الغربية المعاصرة لا يقدِّمُ الحلَّ الفعَّال للمشكلة السياسية؛ لعجزِهِ عن تقديم ضمانة فعالة ضد تدلِّي

الدولة بنظامها القانوني إلى الجور. [محمد طه بدوي]: ٥٨

دعائمها وأركانها:

- اعتمد الفكر الغربي على مفهوم حديث، يقوم على تنظيم السلطة تنظيمًا قانونيًا سابقًا في كيانها العضوي والوظيفي؛ مما أدى إلى نقل مجتمعاتهم من المجتمع السياسي ذي السلطة المتمثلة في شخص الحاكم، إلى صورة الدولة الحديثة؛ حيث يحل حكم القانون محل حكم الأفراد. [محمد طه بدوي]: ٥٦
- تقوم النظم السياسية الغربية المعاصرة على دعامتين؛ هما: مبدأ الشرعية، ومبدأ سيادة الأمة؛ بوصفهما الحل الأمثل للمشكلة السياسية. [محمد طه بدوي]: ٥٧

رؤيته للمشكلة السياسية:

- تصور جون لوك أن حلَّ المشكلة السياسية إنما يقبع في الديمقراطية النيابية. [محمد طه بدوي]: ٥٨

سيادة الأمة:

- ظهرت فكرة سيادة الأمة في الفكر الغربي لمواجهة سلطات الملوك المطلقة، وامتيازات النبالة حينذاك، ولحساب البرجوازية النامية فيما بعد. [محمد طه بدوي]: ٥٨

مفهوم الدولة الحديثة:

- فكرة الدولة الغربية الحديثة مضمونها الانتقال من حكم الفرد إلى حكم القانون. [محمد طه بدوي]: ٥٩

مفهوم الشرعية فيه:

- على المواطن في ظل الدولة الغربية المعاصرة وطبقًا لمفهوم الشرعية الضيق هناك - أن يظل ملتزمًا بأحكام قوانين سلطة الدولة برغم اقتناعه بعدم شرعيتها أو بعدم مشروعيتها، إلى أن يصدر من المؤسسات القضائية المختصة بذلك ما يقضي بعدم دستوريتها. [محمد طه بدوي]: ٦٠

موقع الديمقراطية فيه:

- إن هذه الديمقراطية هيّأت لمزيد من التأكيد للسيادة الفعلية للمجالس النيابية والتي راحت تستقل بممارسة الوظائف الرئيسية للدولة بمنأى عن كل رقابة شعبية؛ برفضها فكرة: (لوك) عن مقاومة الجور. [محمد طه بدوي]: ٦١

الوثائق السياسية في العهد النبوي

دورها في إبراز معالم الفكر السياسي الإسلامي:

- جاءت وثيقة خطبة الوداع عام (١٠ هجرية)، والتي يوصي فيها الرسولُ أُمَّتَهُ بآخرِ وصاياه، وهي المتعلقةُ بمبادئ التكافل الاجتماعي، والمساواة بين جميع المسلمين، فضلًا عن التأكيد على حقوق المرأة. [محمود شريف بسيوني]: ١١٠
- وثيقة نجران - في السنة العاشرة هجرية - مثلت نقلة نوعية بما حملته من قيم سياسية وأخلاقية متطورة؛ كمفهوم المواطنة، والحريات الدينية؛ ففي هذه الوثيقة اتفق المسلمون مع نصارى نجران على ضمان أمنهم وسلامتهم وحرية تجارتهم وعقيدتهم في مقابل الجزية المتفق عليها. [محمود شريف بسيوني]: ١٠٨

الوحدة السياسية

قيمتها في الفكر السياسي الإسلامي:

- كان الألمانيون يختلفون في الدين المسيحي

على نحو ما يختلف الإيرانيون مع الأفغانيين في مذاهب الديانة الإسلامية، فلما كان لهذا الاختلاف الفرعي أثرٌ في الوحدة السياسية، ظَهَرَ ضعفٌ في الأمة الألمانية، وكثرت عليها عادياتُ جيرانها، ولم يكن لها كلمة في سياسة أوروبا، وعندما رجعوا إلى أنفسهم، وأخذوا بالأصول الجوهرية، وراعَوُا الوحدةَ الوطنية في المصالح العامة، أرجع الله إليهم من القوة والشوكة ما صاروا به حُكَّامَ أوروبا وبيدهم ميزان سياستها .[جمال الدين الأفغاني]: ١٨٣

أهل الحل والعقد

التسمية والإطلاق:

- يطلق عليهم أيضًا: (الهيئة التشريعية)، و: (الهيئة السياسية). [عبد الله الطريقي]: ٤٦٦

الحقيقة والمفهوم:

- المراد بلفظ الحل والعقد: عقد نظام جماعة المسلمين في شؤونهم العامة، السياسية، والإدارية، والتشريعية، والقضائية، ونحوها، ثم حل هذا النظام لأسباب معينة؛ ليعاد ترتيب هذا النظام وعقده من جديد. [عبد الله الطريقي]: ٤٦٦

- أهل الحل والعقد، الذين يمثلون سلطة الأمة. [فخر الدين الرازي]: ٤٨٨

- أولو الأمر هم الجماعة؛ أي: الأمة. [الحافظ ابن حجر]: ٤٨٨

- أيَّةُ صورةٍ للديمقراطية الحديثة لا يمكن أن تكون أبلغ مما قرره الإسلام؛ من أن إرادة الأمة هي التعبير عن إرادة الله، وأن التشريع يكون بإجماع صادر عن إرادة الأمة؛ فلها وحدها دون حكامها - حتى لو كانوا خلفاء - حقُّ التعبير عن الإرادة الإلهية بعد القرآن والسُّنَّة النبوية. [عبد الرزاق السنهوري]: ٤٨٩

- هم العلماء والرؤساء ووجوه الناس، الذين يتيسر اجتماعهم؛ لأن الأمر ينتظم بهم، ويتبعهم سائر الناس... فإذا لم يكن المبايعون ممن تتبعهم الأمة، فلا تنعقد الإمامة بمبايعتهم. [محمد رشيد رضا]: ٤٨٨

الدعوة إلى تنصيبهم:

- دعا إلى اتحاد عقلاء الأقطار الإسلامية؛ لتكوين جماعة أهل الحَلِّ والعَقْدِ، بما يتفقون عليه من النظام؛ لأجل قيادة الرأي العام، ولعقد مؤتمر عاجل لأجل تقرير ما يتخذ من الوسائل. [محمد رشيد رضا]: ١٩٨

آلية اختيارهم الحاكم:

- إذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار، وتصفَّحُوا أحوالَ الإمامة الموجودة فيهم شروطُها، فقدموا البيعة منهم أكثرهم فضلًا وأكملهم شروطًا، ومن يسرع الناس على طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته. [أبو الحسن الماوردي]: ٤٦٩

آلية تنصيبهم:

- يتم تعيين أهل الحل والعقد بأحد طريقين: (١) تعيين الخليفة لهم؛ كما فعل عمر بن الخطاب بتعيين ستة من أهل الحل والعقد؛ ليختاروا واحدًا منهم خليفة للمسلمين بعده. (٢) التعيين بالحضور؛ فإن من يتيسر حضوره منهم، تنعقد به البيعة، ويقوم الحضور مقام التعيين. [الموسوعة الفقهية الكويتية]: ٤٦٨

حدود سلطتهم الرقابية:

- إذا كانت وسائل ممارسة الرقابة لم تكن

منظمة بصورة دقيقة في فترة الخلافة الراشدة؛ فيما يتعلق بإجراءات ممارستها، فهل يمكن لأهل الحل والعقد أن يتدخلوا قبل أن ينفذ الخليفة أمرًا لمنعه؟ وكيف يتم هذا الإلغاء؟ هل يتم ذلك بمقتضى سلطتهم الذاتية، أو يجب عليهم أن يلجأوا إلى سلطة أخرى؟ [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٥

- عزل الإمام أصعب الوظائف وأجَلُّها خطرًا؛ لما فيها من المواجهة بين الراعي والرعية، واتهامِ الراعي بالخيانة أو العجز، وإبعاده عن منصبه. [عبد الله الطريقي]: ٤٦٩

شروطهم:

- اشتراط العصبية في أهل الحل والعقد؛ لأن الحل والعقد لا يكون إلا لصاحب عصبية، يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له، ولا يملك من أمر نفسه شيئًا، ولا من حمايتها، بل كان عيالًا على غيره، فأيُّ مدخل له في الشورى؟!. [ابن خلدون]: ٤٦٧

- ما نعلمه قطعًا أن النسوة لا محل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة. [أبو المعالي الجويني]: ٤٦٧

ما تنعقد باختيارهم الإمامة:

- اختلف العلماء حول عدد مَن تنعقد بهم الإمامة من أهل الحل والعقد، على مذاهب شتى، فقالت طائفة: لا تنعقد إلا بأكثرية أهل الحل والعقد من كل بلد؛ ليكون الرضى به عامًّا، والتسليم لإمامته إجماعًا، وهو ما ذهب إليه الحنابلة؛ إذ قال الإمام أحمد: (الإمام الذي يجتمع عليه؛ كلهم يقول: هذا إمام). [أبو يعلى الحنبلي]: ٤٧٠

- تنعقد الإمامة بالبيعة، والأصح بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، الذين يتيسر اجتماعهم. [محيي الدين يحيى بن شرف النووي]: ٤٧٠

تداول السلطة

اعتباره في الفكر السياسي الإسلامي:

- الخلافة ليست نظامَ حكمٍ جامدًا من حيث شكلُهُ؛ بل هي نظام مرنٌ؛ يمكن أن يتطور شكله ليتلاءم مع الظروف الاجتماعية، لقد قامت الحكومة الصحيحة (الخلافة الراشدة) على أساس شوري (ديمقراطي) نيابي لصالح المحكومين، فالحكم مسؤولية وتكليف أكثر منه سلطة وسيطرة، وعندما حدث التحول الخطير في عهد الأمويين، اضطر العلماء أنفسهم إلى الخضوع أمام هذا الواقع المفروض بالقوة والغصب والتغلب، وهكذا ظهرت الحكومات الناقصة؛ واقعًا تاريخيًّا، وبقيت مدة طويلة، وقد تستمر أمدًا آخرَ إذا لم توجد صيغة جديدة للخلافة الصحيحة الراشدة، تتلاءم مع ظروف العالم الإسلامي الحالية. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٧١

- لا يوجد مانع فقهي يحول دون تداول السلطة في الإسلام وتحديد مدة الرئيس سلفًا؛ بل على المسلمين الإسراع نحو الأخذ بهذا النظام إذا كان أكثر تحقيقًا لصالح الأمة. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٥

- هل من الممكن شرعًا أن يتم تعيين الرئيس (الخليفة) لمدة محددة سلفًا، وأن تنتهي ولايته تلقائيًّا بحكم القانون عند انتهاء هذه الفترة؟ مؤكِّدًا على أن أهمية هذا السؤال هي في أن الإجابة عليه بالإيجاب ستجعل نظام

الحكم الإسلامي يماثل الأنظمة الديمقراطية المعاصرة، وللسؤال أهمية أخرى فيما يتعلق بشرعية النظم الديمقراطية من وجهة نظر الفقه الإسلامي، مؤكدًا على أنه ليس هناك شك في أن الإجابة هي: (نعم)، رغم أن مثل هذه الحالة لم تواجه من قبل نظريًا أو عمليًّا في التاريخ الإسلامي، ورغم أن المفهوم التقليدي للخلافة جرى على العمل على تنصيب الخليفة مدى الحياة، ولكنه لا يوجد في مبادئ الفقه الإسلامي أيُّ مانع من تحديد مدة الولاية. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٧١

تقنين الشريعة

ضرورته للحكم الرشيد:

- دعا خير الدين إلى إقامة قانون مدني مستوحًى من أحكام المذاهب الإسلامية، لكنه موحَّدٌ ومفصَّل حسب قواعد التقنين الحديث. [خير الدين التونسي]: ١٧٧

تنصيب الحاكم

ما يكتسب به الشرعية:

- بَيعَةُ رجلٍ واحدٍ من أهل الحَلِّ والعقدِ تَلزَمُ الأُمَّـة إذا أشهد عليها. [أبو الحسن الأشعري]: ١٩٦

جمال الدين الأفغاني

فكره السياسي:

- الفلَّاحُ والصانعُ والعامل في المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ومن أمرائك، لا شك - يا عظمة السلطان - أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك، ولكن هل رأيت ملكًا عاش بدون أمة أو رعية؟!. [جمال الدين الأفغاني]: ٤٨٧

- إن إرادة الشعب غير المكره وغير المسلوب حريته قولًا وعملًا - هي قانون ذلك الشعب المتبع، والقانون الذي يجب على كل حاكم أن يكون خادمًا له أمينًا على تنفيذه. [جمال الدين الأفغاني]: ٤٨٧

حرية الرأي

مكانته في الفكر السياسي الإسلامي:

- إعلان الرأي واجب والتزام، وليس حقًّا ومشاركة؛ فأعظم الجهاد قَولةُ حقٍّ أمامَ سلطانٍ جائر؛ فإن احترام الرأي والرأي الآخر قيمة راسخة في التقاليد الإسلامية. [حامد ربيع]: ٥٦٦

- الرأي بوصفه قيمة عليا سياسية حقيقة لا تقبل الاستثناء في جميع مراحل تاريخ الحضارة الإسلامية؛ فإعلان الرأي هو واجب والتزام، وليس حقًّا ومشاركةً؛ فأعظم الجهاد قَولَةُ حَقٍّ عند إمام ظالم؛ ومن ثم كان احترام الرأي والرأي الآخر إحدى القيم الراسخة في التقاليد الإسلامية. [حامد ربيع]: ٥٦٦

حزب التحرير

فكره السياسي:

- أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أدلة على وجوب محاسبة الحاكم؛ لأنها عامَّةٌ تشمل الحاكم وغيره، وقد أمر الله بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر بصورة جازمة. [عبد القديم زلوم]: ٢٥٧

- إقامة الخلافة فرضٌ على المسلمين كافَّةً في جميع أقطار العالم، والقيام به كالقيام بأيِّ فرضٍ من الفروض التي أمر الله بها

المسلمين؛ فهو أمر محتم؛ لا تخيير فيه، ولا هوادة في شأنه، والتقصير في القيام به معصية من أكبر المعاصي، يعذب الله عليها أشد العذاب. [عبد القديم زلوم]: ٢٥٥

- الأصل في مشروعية الشورى لديهم: هو أمر الله ﷻ نَبِيَّهُ الكريمَ أن يستشير المسلمين؛ حين قال له: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. [تقي الدين النبهاني]: ٢٥٦

- التغيير يبدأ بالدعوة إلى إقامة الخلافة الإسلامية؛ بناء على طلب النصرة من أهل القوة والنفوذ وغيرهم، وتبعًا لما يتَّفِق مع واقع المسلمين الحالي، بما يحقق حكمَ الإسلام؛ بتنصيبِ خليفةٍ للمسلمين، يبايَعُ على السمع والطاعة على كتاب الله وسُنَّة رسوله، في دولة إسلامية موحدة، تحت قيادة خليفة إسلامي واحد. [أدبيات حزب التحرير]: ٢٥٧

- الحاكم مقيَّدٌ بتَبَنِّي الأحكام الشرعية؛ فيَحرُمُ عليه أن يَتَبَنَّى حكمًا لم يستنبط استنباطًا صحيحًا من الأدلة الشرعية. [عبد القديم زلوم]: ٢٥٧

- الحزب ما زال يعتبر نفسه في مرحلة أشبه بالمرحلة المكية التي مرت بها الدعوة الإسلامية في عهد الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ وهي مرحلة تثبيت العقيدة في قلوب الأتباع، وبعدها يتم الانتقال للمرحلة المدنية؛ وهي مرحلة العمل والتغيير؛ لذلك يرفض الحزب أيَّةَ دعوة للتغيير بالقوة في المرحلة الحالية، غير أنه من الممكن أن يلجأ إليها في مرحلة لاحقة، عندما يعتقد أن الظروف مهيَّأة لذلك. [أدبيات حزب التحرير]: ٢٥٤

- الرسول ﷺ فرض على كل مسلم أن تكون في عنقه بَيعةٌ، ووصف من يموت وليس في عنقه بيعة بأنه مات ميتة جاهلية، والبيعة لا تكون إلا للخليفة، ليس غير، وقد أوجب الرسول على كل مسلم أن تكون في عنقه بيعة لخليفة. [عبد القديم زلوم]: ٢٥٥

- القول بأن استخلافَ أبي بكر عُمَرَ لا يدل على جواز الاستخلاف؛ أيِ: العهد؛ وذلك لأنَّ أبا بكر لم يستخلف خليفة؛ وإنما استشار المسلمين فيمن يكون خليفة لهم، ثم بعد وفاة أبي بكر، جاء الناس وبايعوا عمر، وحينئذ انعقدت الخلافة لعمر، أما قبل البيعة، فلم يكن خليفة، ولم تنعقد الخلافة له، فخلافته انعقدت بالمبايعة. [عبد القديم زلوم]: ٢٥٥

- تنعقد الخلافة لديهم بالبيعة فقط، ولا تنعقد بالاستخلاف؛ أي: العهد؛ لأنها عقد بين المسلمين والخليفة، فيشترط في انعقادها بيعة من المسلمين، وعلى ذلك: فاستخلاف خليفة لخليفة آخر يأتي بعده لا يحصل فيه عقد الخلافة؛ لأنه لا يملك حق عقدها، ولأن الخلافة حق للمسلمين لا للخليفة، فالمسلمون يعقدونها لمن يشاءون؛ فاستخلاف الخليفة غيره ـ أي: عهده بالخلافة لغيره ـ لا يصح؛ لأنه إعطاء مَن لا يملك، وإعطاء مَن لا يملِكُ لا يجوز شرعًا؛ ولذا فاستخلاف الخليفة خليفة آخرَ ـ سواءٌ أكان ابنَهُ، أو قريبه، أو بعيدًا، عنه ـ لا يجوز، ولا تنعقد الخلافة له مطلقًا؛ لأنه لم

يجر عقدها ممن يملك هذا العقد؛ فهي عقد لا يصح. [عبد القديم زلوم]: ٢٥٥

- حزب التحرير إنما هو تكتُّلٌ سياسي إسلامي، يدعو إلى إعادة إنشاء دولة الخلافة الإسلامية، وتوحيد المسلمين جميعًا تحت مظلة تلك الدولة، ويتخذ الحزب من سائر بلدان العالم الإسلامي مجالًا لعمله؛ للعمل على تحقيق هذا الهدف، ولديه ناطقون رسميون في عدد من البلاد الإسلامية، والكثير من المكاتب الإعلامية، وأبرزها: فلسطين، ولبنان، ودول شرق آسيا، وبعض الدول الغربية؛ كالمملكة المتحدة وأستراليا. [أدبيات حزب التحرير]: ٢٥٤

- حزب التحرير من التيارات التي تتبع المنهج التراثي السلفي فقهيًا، وهو يتخذ من العمل السياسي والفكري والدعوي طريقًا لعمله، ويتجنب ما يسميه بـ: (الأعمال المادية)؛ كالدعوة إلى العمل المسلح؛ لتحقيق غايته؛ اقتداءً برسول الله أثناء عمله في المرحلة المكية التي سبقت هجرته إلى المدينة المنورة، وتأسيس الدولة الإسلامية فيها. [أدبيات حزب التحرير]: ٢٥٤

- يرفض الحزب مفهوم الدولة الوطنية؛ إذ يرى أن الرابطة الوطنية هي أقل الروابط قوَّةً، وأشدُّها دُونيَّةً، وأنها تنشأ بين الناس كلما انحطَّ الفِكرُ، وذلك بحكم عيشهم في أرض واحدة، والتصاقهم بها، فتأخذهم غريزة البقاء؛ بالدفاع عن النفس، والدفاع عن البلد الذي يعيشون فيه، والأرض التي يحيون عليها، ومن هنا تأتي الرابطة الوطنية، وهي أقل الروابط قوَّةً، وهي موجودة في الحيوان والطير، كما هي موجودة في الإنسان. [تقي الدين النبهاني]: ٢٥٥

- يفرق حزب التحرير بين الديمقراطية والشورى؛ فالديمقراطية نظامٌ بشريٌّ وَضَعَهُ البَشَرُ، والحاكميَّةُ فيه للناس، والناس مصدر السلطات والسيادة، وأن عقيدتها قائمة على مبدأ فصل الدين عن الحياة، ومقياس أعمالها هو المنفعة والمصلحة، لا الحلال والحرام، وإنها بنيت على فكرة حكم الشعب، وهي فكرة خيالية، يستحيل تطبيقها بشكلٍ تامٍّ في عالم الواقع. [عبد الله عبد الحميد]: ٢٥٦

- يُولِي الحزبُ الرقابةَ الشعبيَّةَ دَوْرًا في الممارسة السياسة؛ إذ يُعرِّف الحزب السياسة بأنها: رعاية شؤون الأمة داخليًّا وخارجيًّا، والدولة هي التي تباشر هذه الرعاية عمليًّا، والأمة هي التي تحاسب الدولة. [أدبيات حزب التحرير]: ٢٥٧

حسن البنا

فكره السياسي:

- (١) القرآن يجب أن يكون دستورها الأساس؛ الذي تُستقى منه التشريعات كلها، والمصادر الثانية للتشريع تشمل: السُّنَّة النبوية، وممارسات الخلفاء الراشدين. (٢) الحكومة لا يجوز أن تكون أوتوقراطية استبدادية؛ لأنها يجب أن تعمل وَفْقَ مبدأ الشورى. (٣) الحُكَّام لا يتمتعون بسلطة مطلقة؛ بل هي مقيَّدة بأحكام الشريعة، وبإرادة الأمة، كما يعبر عنها قادتهم والعلماء؛ منهم أهل الحَلِّ والعقد. (٤) لا يوجد نمط محدد وثابت للدولة الإسلامية؛

بل من الممكن أن توجد أنماطٌ مختلفة ما دام لها الجوهر نفسه. [حسن البنا]: ٢٥٢

- الجماعة... دعوةٌ سلفيَّة، وطريقة سُنِّيَّة، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية. [حسن البنا]: ٢٤٨

- الحكم (أي: الدولة)، معدودٌ في عداد الأصول والعقائد، لا في عداد الفروع والفقهيات. [حسن البنا]: ٥٢٦

- الحكومة لا يجوز أن تكون أوتوقراطية استبدادية؛ لأنها يجب أن تعمل وَفْقَ مبدأ الشورى. [حسن البنا]: ٢٥٢

- الدولة الوطنية باتت المعادلَ الموضوعيَّ للخلافة لدى الإمام البنا، فأسقط البنا عليها جُلَّ مواصفات واشتراطات الخلافة، وهذا يعني: أن رؤيته للدولة الوطنية القُطْريَّة لم تكن تعني بحال تصالحًا معها في الجوهر؛ فهو يعارض أساسها القيمي أشد العداء، وإنما سعى إلى محاولة ترويضها، وإكسابها نكهة إسلامية، تنزع عنها فلسفتها الغربية المعاصرة، وتقربها من النموذج الإسلامي. [علاء النادي]: ٢٥٠

- القرآن يجب أن يكون دستورها الأساس؛ الذي تُستقى منه التشريعات كلها، والمصادر الثانية للتشريع تشمل: السُّنَّة النبوية، وممارسات الخلفاء الراشدين. [حسن البنا]: ٢٥٢

- آلية تغيير الوضع الراهن يجب أن يتم بالتدرُّجِ؛ إذ يجب أن يسبق ذلك تحقيقُ عدَّةِ خطوات، حدَّدَها مؤسِّسُ الجماعة؛ وهي: بناء الفرد المسلم، ثم البيت المسلم، ثم المجتمع المسلم. [حسن البنا]: ٢٥٢

- أما وجه الخلاف بيننا وبينهم: فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة، وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية، والحدود الجغرافية؛ فكل بقعة فيها مسلم يقول: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، وطنٌ عندنا؛ له حرمته وقداسته وحبه، والإخلاص له، والجهاد في سبيل خيره، ودعاة الوطنية ليسوا كذلك؛ فلا يعنيهم إلا أمر تلك البقعة المحدودة الضيقة من رقعة الأرض. [حسن البنا]: ٢٥١

- تظل الخلافة - وفقًا لرؤية الإخوان المسلمين - هي رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها، والاهتمام بشأنها، والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله، ولهذا قدَّم الصحابة - رضوان الله عليهم - النظر في شأنها على النظر في تجهيز النبي ﷺ ودفنه، حتى فرغوا من تلك المهمة، واطمأنوا إلى إنجازها. [حسن البنا]: ٢٤٩

- تنظر الحركة إلى نفسها باعتبارها إحدى الحركات الإسلامية السلفية المعاصرة - ووفقًا لما هو متواتر في أدبياتها - إذ نادت بالرجوع إلى الإسلام، وإلى تطبيق الشريعة الإسلامية في واقع الحياة، وقد وقفت متصدية لسياسة فصل الدين عن الدولة في المنطقة العربية والعالم الإسلامي. [حسن البنا]: ٢٤٨

- نحن لا نعترف بأيِّ نظام حكومة لا يرتكز على أساس الإسلام، ولا يستمد منه، ولا

نعترف بهذه الأحزاب السياسية، ولا بهذه الأشكال التقليدية، التي أرغمَنا أهل الكفر وأعداء الإسلام على الحكم بها والعمل عليها، وسنعمل على إحياء نظام الحكم الإسلامي بكل مظاهره، وتكوين الحكومة الإسلامية على أساس هذا النظام. [حسن البنا]: ٢٥٣

- والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع؛ فالإسلام حكم وتنفيذ؛ كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منهما عن الآخر. [حسن البنا]: ٢٥٣

حقوق الإنسان

أبعادها ومجالها في الفكر السياسي الإسلامي:

- بلغ الأمر في تقديس الحرية في الإسلام إلى أن رأى بعض الفقهاء ـ كأبي حنيفة النعمان ـ إلى القول بعدم جواز الحَجرِ على السفيه، والسفه عيب من عيوب الأهلية كما هو معروف، وعلَّل أبو حنيفة ذلك بأن الحجر على السفيه إهدار لآدميته، وإلحاق له بالبهائم، وأن الضرر الإنساني الذي يلحقه من جراء هذا الإهدار، يزيد كثيرًا على الضرر المادي الذي يترتب على سوء تصرفه في أمواله، وأنه لا يجوز أن يدفع ضرر بضرر أعظم منه. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٥٣

السياق التاريخي والنشأة:

- إن حقوق الإنسان ـ كقيم سياسية وقانونية معاصرة ـ إنما هي فكرة غربية المولد والمنشأ؛ ففلسفتُها ومضامينها مستوحاةٌ من رَحِم الثقافة الغربية، بصرف النظر عن التقائها مع الكثير من المبادئ والقيم الإسلامية. [أحمد محمد عزوز]: ٥٤٦

النقد والتقويم:

- إننا أمام منظومة لحقوق الإنسان ـ سائدة في القانون الدولي ومواثيقه ـ لا تخاطب إلا الإنسان الغربي، ولا ترتبط إلا بثقافته، ومنذ البداية أُريدَ لها أن تكون ثقافة وضعية بحتة؛ أي: مقطوعة الصلة بين ما هو دين وما هو تشريع، وقد تم تفسير ذلك وتبريره على أنه ثورة على سلطة الدين المتمثلة في الكنيسة الغربية في العصورْ الوسطى، التي احتكرت العلم، وكبلته بالقيود، واحتكرت الآخرة، ووزعتها بصكوك. [محمد كمال إمام]: ٥٤٧

- هل نقرأ في ذلك وَعيًا عالميًّا بالحق وأهميته؟ أم نقرأ فيه انتهاكات لحقوق الإنسان بلغت مداها الممنوع، وتجاوزت حدودها المشروعة، فانتبه الناس إلى ضرورة الحقوق المسلوبة، وتدافعوا يبحثون عن فريضة غائبة، لا يكون المجتمع سليمًا بغيرها. [محمد كمال إمام]: ٥٤٧

- يجب رؤية الحقوق في الإسلام؛ انطلاقًا من مقاصد شريعتنا، ومن خصوصيتنا الحضارية، وواقعنا المعاش، وفي سياق مفهومها العام، والمصادر التي تُستمَدُّ منها، والفلسفة التي تكمن خلفها، وتشكل مبادئ تنطلق منها، وتعود إليها؛ في ضوء رؤية كلية شاملة، تسمح بالتحفظ على بعض الحقوق التي تتعارض مع جوهر الرؤية الإسلامية، والتي تنبع من إطار ونسق للقيم الغربية؛ مثل: حقوق الشواذ، والإجهاض. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٥٢

صعوبات وعوائق تعترضها:

- هذه القضية من بين أكثر المسائل أهمية وإلحاحًا؛ من حيثُ تطلُّبُها اجتهادًا جديدًا، وفي رأسها: الحرية الدينية، وحقوق غير المسلمين في الدول المسلمة. [عدنان إبراهيم]: ٥٤٩

صونها وتفعيلها:

- إن الإسلام شريعة تعطي لأيِّ دين إلهيٍّ حقَّهُ في الحفظ والبقاء والممارسة؛ ومن هنا تصبح مقاصد الشريعة الإسلامية بمكوناتها وغائيتها المصدر التأسيسي الحقيقي لحقوق الإنسان؛ فأعلام الفقه الإسلامي استقروا على أن الضرورات الخمس في الإسلام هي في جوهرها مصالح للإنسان ـ بغض النظر عن دينه ـ تَحمِيها شِرعة الخالق في كل الأديان، وهي المقاصد التي تقوم على حماية كل من: الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض. [محمد كمال إمام]: ٥٤٨

- حماية حقوق الإنسان ـ على المستوى الإنساني والإسلامي ـ لن يتأتى إلا بتفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية من منظور يربط الحق بالواجب، والحِكَمَ بالأهداف والغايات، والأفعال بالنتائج والمآلات، وهذه كلُّها خُطًى يحملها النسق المقاصدي في الفكر الإسلامي؛ إيجابية فيما تعطيه، إنسانية فيما تستهدفه؛ إذ إن الحقوق الإنسانية؛ باعتبارها جزءًا مهمًّا من مكونات النظام العالمي الجديد، وإرادات المنظمات الدولية ـ من شأنه أن يجعل التعامل معها من خلال مقاصد الشريعة الإسلامية ضرورة مُلحة. [محمد كمال إمام]: ٥٤٨

- وظيفة المقاصد الشرعية ـ فيما يتعلق بحقوق الإنسان ـ هي في مواجهة النسق الغربي لتلك الحقوق؛ باستعادة المفهوم الحقيقي للحق، والتي التبست مفاهيمه، وتعارضت تطبيقاته، واختلت فلسفاته ومرجعياته، وأصبحت بحاجة إلى تصفية، يميز فيها الإنساني وغير الإنساني، والضارّ من النافع، والمعارض للفطرة والمتوافق معها؛ إذ إن تجاهل هذا الدور أو الجهل به من شأنه أن يورد الإنسانية موارد الهلاك. [محمد كمال إمام]: ٥٤٨

مكانتها في مقاصد الشريعة:

- إننا نجد الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان، وفي تقديس حقوقه إلى الحد الذي تجاوز بها مرتبة الحقوق؛ عندما اعتبرها ضرورات؛ ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات. [محمد عمارة]: ٥٧٤

- حفظ الدين هو مدركٌ أساسي تتجلَّى ثمراته في نظرية حقوق الإنسان؛ فلا يجبر على عقيدة، ولا يجبر على الإيمان، ولو أجبرناه على إيمان، لما استطعنا القول بأنه إيمان حقيقي، فذلك لا يعلمه إلا الله، وعندما نقول: حرية دينية؛ أي: حرية القلب في الإيمان، وحرية الإرادة في الاعتقاد والممارسة، والإسلام عندما يجعل في أولويات مقاصده حفظ الدين؛ لا يخص في ذلك الإسلام وحده؛ بل كل دين إلهي، فالسلسلة الذهبية من رسل الله جاءوا بدين واحد، وطولبوا جميعًا بإقامته، وأُمروا جميعًا ألا يتفرقوا فيه، ومن حماية الدين في الحياة: التزام نسقه الأخلاقي؛ فلا يضيع، وحماية نسقه التشريعي؛ فلا يغيب لصالح

نظم مستجلبة، وقوانين مستوردة، وحماية نسقه الاجتماعي؛ حتى لا يتراجع ويختفي. [محمد كمال إمام]: ٥٥٥

حقوق المواطنة

احترام قيمة المواطنة:

- الحاكم إذا كانت ديانته تلزمه باتباع الشريعة، والاقتداء بمن سلف من الخلفاء الراشدين، الذين هم نجوم الاهتداء، كيف يتوهم منه ترجيح جانب المسلم على غيره؟!. [خير الدين التونسي]: ٢٦٤

- إننا نحب الإنسانية ونعتبرها كُلًّا، ونحب وطننا، ونعتبره منها جزءًا، ونحب من يحب الإنسانية ويخدمها، ونبغض من يبغضها ويظلمها، وبالأحرى: نحبُّ مَن يحبُّ وطنَنا ويخدمه، ونبغض من يُبغِضُهُ ويَظلِمُهُ؛ فلهذا نبذل غاية الجهد في خدمة وطننا الجزائري، وتحبيب بنيه فيه، ونخلص لكل من يخلص له، ونناوئ كل من يناوئه. . [عبد الحميد بن باديس]: ٢٦٧

- بَلَغَ احترامُ قيمة المواطنة ذِروتَهُ في قول النبي الكريم ﷺ لمعاذ بن جبل: «**لَا تُزْعِجْ يَهُودِيًّا فِي يَهُودِيَّتِهِ**»، وكذلك قوله: «**لَهُمْ مَا لَنَا وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْنَا**». [رسمي عجلان]: ١١١

- جعل من شعار مجلته: (المنتقد): الحق فوق كل واحد، والوطن قبل كل شيء. [عبد الحميد بن باديس]: ٢٦٧

- كلمة الوطن إذا رنَّت في الآذان، حركت أوتار القلوب وهزت النفس هزا. [عبد الحميد بن باديس]: ٢٦٧

- نعم، إن لنا وراء هذا الوطن الخاص أوطانًا أخرى عزيزة علينا، هي دائما منَّا على البال، ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص الجزائر، فإننا نكون قد خدمنا هذه الأوطان. [عبد الحميد بن باديس]: ٢٦٧

- هناك قسم من البشر لا يعرفون إلا أوطانهم الصغيرة (البيت)؛ وهم الأنانيون، وقسم يعرفون وطنهم الكبير: (الدولة)؛ فيعملون في سبيله كلَّ ما يرون فيه خيره، ولو بإدخال الضرر والشرِّ على الأوطان الأخرى، وهؤلاء هم مصيبة البشرية جمعاء، وقسم آخر زعموا أنهم لا يعرفون إلا الوطن الأكبر (الإنسانية)، وأنكروا وطنيات الأمم الأخرى، وهذا مضادٌّ للطبيعة، وقِسمٌ آخَرُ اعتَرَفَ بهذه الوطنيات، ورتَّبَها ترتيبَها الطبيعيَّ، وهذا الرابع هو الوطنية الإسلامية العادلة. [عبد الحميد بن باديس]: ٢٦٧

- يتحتم إعادة بناء مفهوم الأمة في التصور الإسلامي؛ فلا يجب إلغاؤه، أو أن يصبح بديلًا عن مفهوم الدولة الوطنية، ورافضًا لقيم المواطنة والدولة المدنية؛ بل الأمر بحاجة لاجتهاد جديد بشأنه. [هبة رؤوف عزت]: ٢٦٨

الإعلاء من قيمتها:

- وضع الرسول الكريم أُسُسَ التعايُشِ والتعامُلِ على أرضية تُعلِي من قيمة المواطنة، فبالبحث عن أسباب الغزوات في السيرة النبوية، نجد أنَّ كلَّ معركة مع اليهود كانت بسبب نقض اليهود لمبدأ المواطنة. [عصام تليمة]: ١١١

الناس في حقوق المواطنة سواء:

- الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني (طائفي)؛ فإنه مؤلَّفٌ من رجال مختلفي

العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها مُنضَمٌّ إليه؛ لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقَهُمُ السياسية والشرائع متساوية، وهذا مُسلَّم به عند أخصِّ مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب، ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحَقَّةَ تنهي عن البغضاء، وتعتبر الناس في المعاملة سواء. [محمد عبده]: ١٨٧

- الفِرَق غير الإسلامية يجب دخولهم في الانتخابات؛ لاشتراكهم مع المسلمين في الجوانب المالية، ولكي تأخذ صيغة الشورى طابعها الشمولي والرسمي الكامل، وإذا ما انتخَبُوا أشخاصًا من صنفهم، فإن المدار في صحة انتخابهم هو اتصافهم بالأوصاف المحددة سلفًا؛ ولا ينبغي توقع حماية الدين منهم، بل يطلب منهم الحرص على خير الوطن والمواطنين [محمد حسين النائيني]: ٣٤٢ ـ ٣٤٣

- كل أفراد الشعب بعد أن تنطبق عليهم مواد الدستور، يكونون فيها سواءً: وضيعًا كان أم شريفًا، جاهلًا أم عالمًا، كافرًا أم مسلمًا؛ فالكل يجب أن يأتوا للمحكمة مذعنين... والأحكام الخاصة بالمسلمين أو بأهل الذمة لا بد أن تنفذ بلا تمييز بين أفراد كل من الفريقين [محمد حسين النائيني]: ٣٤٢

خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم

مدنية الإسلام:

- قرأت كثيرًا للمستشرقين ولسواهم، فما وجدت ممن طعن منهم في الإسلام حِدَّةً كهذه الحدَّةِ في التعبير على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق، لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه، وإلا فكيف يدعي أن الإسلام ليس مدنيًّا، ولا هو بنظام يصلح للحكم؟ فأيَّةُ ناحيةٍ مدنية من نواحي الحياة لم ينصَّ عليها الإسلام؟! هل البيع أو الإجارة أو الهبة أو أيُّ نوع آخر من المعاملات؟ ألم يدرس شيئًا من هذا في الأزهر؟! أوَلم يقرأ أن أُمَمًا كثيرة حكمت بقواعد الإسلام عهودًا طويلة كانت أنضر العصور؟! وأن أممًا لا تزال تحكم بهذه القواعد، وهي آمنة مطمئنة؟! فكيف لا يكون الإسلام مدنيًّا ودينَ حكم. [سعد زغلول]: ١٥٥

مقصد الخلافة:

- الإمامةُ موضوعةٌ لخلافةِ النُّبُوَّةِ في حراسة الدين وسياسة الدنيا. [أبو الحسن الماوردي]: ٢٢٨

مقصود الإمامة:

- الإمامةُ موضوعةٌ لخلافةِ النُّبُوَّةِ في حراسة الدين وسياسة الدنيا. [أبو الحسن الماوردي]: ٢٢٨

دار البغي والجور

حقيقتها وتعريفها:

- هي ما كان الحكم فيها بتغلب قوة أهل العصبية من المسلمين، وعدم مراعاة أحكام الإمامة الشرعية وشروطها. [محمد رشيد رضا]: ١٩٤

وجوب مقاومتها وإزالتها:

- الطاعة فيها ليست قربة واجبة شرعًا لذاتها؛

بل هي ضرورة تقدر بقدرها، فأمرها دائمًا دائر على قاعدة ارتكاب أخف الضررين. [محمد رشيد رضا]: ١٩٤

- جعل أحكام الضرورة في خلافة المتغلب أصلًا ثابتًا دائمًا هو الذي هدم بناء الإمامة، وذهب بسلطة الأمة المعبر عنها بالجماعة. [محمد رشيد رضا]: ١٩٤

دار الحرب

مفهومها وحقيقتها:

- جمهور الفقهاء منذ القرن الثاني الهجري إلى نهايات العصور الوسطى ظلوا يعتبرون الجهاد دفعًا للعدوان أو خوفه، كما ظلوا يعتبرون العالم وحدة واحدة، أما التقسيم الى ـ دار حرب، ودار إسلام ـ فهو تقسيم فَنّي وفقهي وليس إيذانًا باستمرار الحرب ما استمر الكفر. [رضوان السيد]: ٦١٠

دار العدل

حقيقتها وتعريفها:

- دار العدل هي دار الإسلام التي نصب فيها الإمام الحق، الذي يقيم ميزان العدل. [محمد رشيد رضا]: ١٩٤

وجوب إقامتها:

- أهل دار العدل هم الذين يسمون الجماعة، وهم الذين يجب على جميع المسلمين اتباعهم واتباع إمامهم اختيارًا، وطاعة الإمام فيها في المعروف واجبة شرعًا. [محمد رشيد رضا]: ١٩٤

دولة القانون

تعريفها وحقيقتها:

- مصطلح: (دولة القانون): مصطلحٌ حديثٌ رغمَ أنه يصف ظاهرة غير حديثة، ويتم تعريف الدولة القانونية على أنها: (الدولة التي تُخضع نفسها للقانون، وليست تلك التي تضع نفسها فوق القانون)، وفيها لا تستطيع سلطة الحاكم أو الإدارة أن تتخذ أيَّ إجراء تجاه الفرد إلا وفقًا لقواعد قانونية موضوعة سلفًا. [أماني صالح]: ٤٧٦

سيادة الأمة

الأمة هي مصدر السلطات ومانحها:

- إذا كان الحكم مِلكًا لله، فهو ملك للناس كلِّهم، وليس للحُكّام المستكبرِينَ، وإذا كانت الثروة مِلكًا لله، فهي أيضًا مِلكٌ للناس بأَسْرِهم [علي شريعتي]: ٣٥٠

- الخليفة في الإسلام لا يمكن أن يعطي لنفسه حقَّ التعبير عن الإرادة الإلهية؛ فإنها لجماعة المسلمين فقط؛ أيْ: مجموع الأمة. [عبد الرزاق السنهوري]: ٤٨٩

- الشرعية السياسية تؤخذ بالرضا والانتحاب من الأمة؛ ؤ في الأمة، وهم زعماء الأمة، وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم في طاعة من يولونه عليها، فينتظم به أمرها، ويكون بمأمنٍ من عصيانها وخروجها عليه. [محمد رشيد رضا]: ٤٨٨

- الشريعة الإسلامية لا تعترف بالسيادة لأية هيئة أو جماعة أو طائفة متميزة عن مجموع الأمة؛ فإن الإسلام لا يعترف بوجود هيئة دينية متميزة؛ مثل رجال الكنيسة في الديانة الكاثوليكية؛ بل السيادة في الإسلام حقٌّ إلهيٌّ للأمَّةِ، والخليفة ـ كأيِّ حاكم في الإسلام ـ ليس مُمثِّلا للسلطة الإلهية، ولا يستمد

سلطانه من السيادة الإلهية؛ بل هو يمثل الأمة التي اختارته، ويستمد منها سلطته المحدودة في المسائل التنفيذية أو القضائية دون الناحية التشريعية. [عبد الرزاق السنهوري]: ٤٩٠

- إن الله لم يتركنا بغير مرشدٍ بعد وفاة الرسول الكريم؛ بل إنه استخلَفَنا في الأرض، ومنحَنَا شرفَ خلافتِهِ؛ بأن اعتبر إرادة الأمة مستمَدَّةً من إرادة الله، وجعل إجماع الأمة شريعةً مُلزمةً؛ فكأنَّ السيادة الإلهية والحق في التشريع أصبح بعد انقطاع الوحي وديعة في يد مجموع الأمة، لا في يد الطغاة من الحكام أو الملوك، كما كان الشأن في الدول المسيحية التي ادعى ملوكها حقًّا إلهيًّا، بذلك يمكن القول: إن السيادة في الإسلام لا يملكها فرد مهما كانت مكانته، سواء أكان خليفةً، أو أميرًا، أو ملكًا، أو حاكمًا، أو هيئة من أيِّ نوع، وإنما هي لله القدير؛ الذي فوضها للأمة في مجموعها. [عبد الرزاق السنهوري]: ٤٨٩

- إن روح التشريع الإسلامي تفترض أن السيادة - بمعنى: السلطة غير المحدودة - لا يملكها أحدٌ منَ البشر، فكلُّ سلطةٍ إنسانيَّةٍ محدودة بالحدود التي فرضها الله؛ لأن السيادة بمعنى السلطة المطلقة هي لله وحده؛ فهو وحده صاحب السيادة العليا، ومالك الملك، وإرادته هي شريعتنا التي لها السيادة في المجتمع، ومصدرها، والتعبير عنها هو كلام الله المنزل في القرآن وسُنَّة الرسول المعصوم الملهم ثم إجماع الأمة. [عبد الرزاق السنهوري]: ٤٨٩

- إن سلطة الأمة لها، وأمرَها شُورَى بَينَها، وإن حكومتها ضرب من الجمهورية، وخليفة الرسول فيها لا يمتاز في أحكامها على أضعف أفراد الرعية؛ وإنما هو منفذ لحكم الشرع ورأي الأمة، وأنها حافظة للدين ومصالح الدنيا، وجامعة بين الفضائل الأدبية، والمنافع المادية، وممهدة لتعميم الأخوة الإنسانية؛ بتوحيد مقومات الأمم الصورية والمعنوية. [محمد رشيد رضا]: ١٩٥

- تنتخب الأمة رئيس السلطة التنفيذية، كما ينبثق عن الأمة بالانتخاب المباشر مجلسٌ نيابيٌّ، تتمثل صلاحياته في: (١) منح أو حجب الثقة عن أعضاء الحكومة التي يشكِّلُها رئيس السلطة التنفيذية. (٢) يُحدِّدُ المجلس أحدَ البدائل الفقهية التي كثيرًا ما تجتمع في الموضوعات المختلفة إثر تعدُّدِ الاجتهادات في الفقه. (٣) مهامُّ هذا المجلس الرئيسة هي الإشراف على سير تطبيق الدستور، ومراقبة عمل السلطة التنفيذية، ومساءلة أعضاء الحكومة إن تطلَّبَ الأمر. (٤) يتولَّى هذا المجلس ملءَ ما يعبَّرُ عنه بـ: (منطقة الفراغ التشريعي)؛ بوضع قوانين مناسبة، تستلهم من روح الشريعة، وتراعى فيها المصالح العامة. [محمد باقر الصدر]: ٣٥٩

- مما هو معلوم بالضرورة أنه لا يمكن حفظ شرف استقلال أيَّةِ أمَّةٍ أو قومية، وحفظ خصائصها الدينية والوطنية، إلا إذا كان النظام الحاكم فيها منتزعًا منها، وكانت الإمارة عليها من نوعها، وإلا ذهب ناموسهم الأعظم، وشرف، استقلالهم، وقوميَّتُهُم هباءً منثورًا، وإن بلغوا أعلى درجات الثروة

والقوة، ونالوا ما نالوا من التقدم والرقي [محمد حسين النائيني]: ٣٤٢

- وضع الناس الحكومات لأجل خدمتهم، والاستبداد قَلَبَ الموضوعَ؛ فجعل الرعية خادمة للرعاة [عبد الرحمن الكواكبي]: ٢٧٤

آلية تحقيقها:

- إنَّ في كلِّ عضوٍ من الجماعة سلطةً معنويَّةً؛ أيْ: حقًّا لحراسة سير السلطة ومراقبتها، وهذا الحق يستدعي واجبًا معنويًّا على كل من يملكه، ولذلك لا يصح أبدًا أن يتخلى فرد من أفراد الأمة عن العمل السياسي؛ أي: عن مراقبة السلطة وأعمالها؛ فالفكر الأساسي في السياسة ـ اعتبار المصلحة العامة ـ لا يمكن أن يتم عمليًّا، إلا إذا أصبح خلق الاهتمام بسير الشؤون العامة، والاستعلام عنها، والتعليق عليها، والتفكير فيها، والنقد لها ـ مُتيقِّظًا حارسًا في أغلب طبقات الأمة؛ لأنه بذلك يتحقق وجود رأيٍ عامٍّ؛ كقوة يُحسَبُ لها حسابها، وهذا معنى سيادة الأمم التي لا تزال تنادِي بها مختلِفُ الدساتيرِ العصرية؛ فالأمة هي صاحبة السلطة والحفيظة عليها؛ لأن السلطة كامنة في الأمة، ومنها تصعد إلى أيدي الرؤساء وأولي الأمر، ومن حق الأمة وواجبها أن تظل حارسة على مواطن الاستعمال لما هو منها وإليها. [علال الفاسي]: ٤٩٢

- يجب العمل على بعث الوجدان السياسي؛ حتى تعود الأمة إلى الاهتمام بشؤونها، ومراقبة أعمال حاكميها، والمطالبة بإعطاء الاهتمام والمراقبة بالوسائل الدستورية العصرية التي تمنع من العبث بحقوق البلاد وحرمان أبنائها من المشاركة في تدبير شؤونهم، والإشراف عليها، وإن تقصيرنا في هذا الجانب لَيُوقِعُنا في تحمُّلِ أعظم مسؤولية في التاريخ. [علال الفاسي]: ٤٩٣

أهميتها وغايتها:

- مبدأ سيادة الأمة هو الحلُّ الناجع للاستبداد السياسي الناتج عن التعسف في استعمال السلطة من جانب المسؤولين؛ فلا تكفي المشروعية العددية للحاكم؛ بل ينبغي أن يمارس حكمه وفقًا لمبدأ المشروعية، والذى يعني الاحتكام للدستور والقوانين. [محمد طه بدوي]: ٥٧

حق الأمة على الحاكم:

- هناك قوتان في المجتمع: القوة المحكومة؛ أي: الشعب أو الرعية، وهي لا بد أن تكون مُحرِزة لكمال الحرية، ومتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٣

حقها في اتخاذ القرار:

- اتخاذ القرار وممارسة الفعل السياسي حقٌّ عامٌّ للأمة، ومسؤولية مشتركة بين المسلمين. [لؤي صافي]: ٦٤

- الدولة الإسلامية هي التي تقوم على الشورى في مبدئها، وفي سيرها، وقانونها، والحاكم ليس إلا منفذًا للشريعة، والأمة هي صاحبة السيادة ومصدر السلطات. [محمد ضياء الدين الريس]: ٤٩٧

حقها في المحاسبة والمؤاخذة:

- إحكام المراقبة والمحاسبة، وإيكال هذه الوظيفة إلى هيئة مسددة من عقلاء الأمة

وعلمائها، الخبراء بالحقوق الدولية، المطلعين على مقتضيات العصر، وهؤلاء هم مندوبو الأمة، وتلك الهيئة مسؤولة أمام كل فرد من افراد الأمة، ومشروعية هذه الهيئة وصحة تدخلها في الأمور السياسية متحقِّقةٌ طبقًا للمذهبين السُّنِّي والجعفري معًا [محمد حسين النائيني]: ٣٤٠

- الإسلام لم يدع ما لقيصر لقيصر، بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ما له، ويأخذ على يديه في عمله. [محمد عبده]: ١٨٧، ٤٨٧
- أمَّا بعدُ، فَقَدْ وُلِّيتُ عَلَيكُم، ولَستُ بخَيرِكُمْ، فَإِذَا اسْتَقَمْتُ، فَأَعِينُونِي، وَإِذَا زِغْتُ، فَقَوِّمُونِي. [أبو بكر الصديق]: ٤٨٨
- حق الأمة في مراقبة أولي الأمر؛ لأنها مصدر سلطتهم، وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم؛ (إِنْ رَأَيْتُمُونِي عَلَى حَقٍّ، فَأَعِينُونِي، وَإِنْ رَأَيْتُمُونِي عَلَى بَاطِلٍ، فَسَدِّدُونِي)؛ فالكلمة الأخيرة للأمة، وليست لهم... لم يكن أبو بكرٍ ينطق بهذا من تفكيره الخاص وفيض نفسه الشخصي؛ بل كان يستمد ذلك من الإسلام، ويخاطب المسلمين يوم ذاك بما علموه. [عبد الحميد بن باديس]: ٤٩٠
- للأمة خلعُ الإمام وعزله؛ بسبب يوجبه. [عضد الدين الإيجي]: ١٩٦، ٤٨٨

حقها في تنصيب الحاكم وعزله:

- إذا أردنا وصف الحكومة التي أقامها أبو بكر والخلفاء الراشدون من بعده بلغة القانون العام العصري، وجب القول: إنها كانت جمهورية، وكانت ديمقراطية، وأن هذه الجمهورية تأثرت بظروف عصرها من ناحية إجراءات اختيار الخليفة، وأنها كانت متغيرة، وهذا يُعَدُّ تطبيقًا للمبدأ الإسلامي الذي يوجب التفرقة بين الأصول الثابتة، والأحكام الفرعية المتغيرة باختلاف الزمان والمكان، فالمبدأ الأساسي الثابت هو أن ولاية الحكم يجب أن تستند إلى موافقة عامة الشعب، وهذا هو مبدأ الشورى الذي استحدثه الإسلام. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٣
- الإمام هو وكيل الأمة، وهم الذين يولُّونه ملك السلطة، ويملكون خلعه وعزله؛ لأن مصدر قوة الخليفة هو الأمة، وإنما يَستمِدُّ سلطانه منها، وإن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات كلها. [محمد بخيت المطيعي]: ٤٩١
- الأمة هي صاحبة الحق في تنصيبه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. [محمد عبده]: ١٨٧
- الخليفة... ثم هو مطاع ما دام على المَحَجَّةِ، ونَهجِ الكتاب والسُّنة، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا اعوج، قوَّمُوهُ بالنصيحة والإعذار إليه، فإذا فارق الكتاب والسُّنَّة في عمله، وَجَبَ عليهم أن يستبدلوا به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدةٌ تَفُوقُ المصلحة فيه، فالأمة أو نائب الأمة هو الذي يَنْصِبُهُ، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه... ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج السلطان الإلهي. [محمد رشيد رضا]: ١٩٨

- الذي يبدو لنا أن أقرب الأقوال إلى سند السيادة في الإسلام هو الرأي القائل بأنها عقد بين الله وبين الخلق من جهة، وعقد بين الراعي والرعية من جهة؛ فالسيادة السياسية للشعب؛ الذي يملك حق انتخاب المشرعين والحكومات وإقالتهم، أما السيادة الحقيقية، فستكون من الناحية الأساسية مبادئ الإسلام. [عباس محمود العقاد]: ٤٩٠

- الرئاسة العامة هي حق الأمة التي لها أن تعزل الإمام (الخليفة) إذا رأت موجبًا لعزله، معتبرًا أن أولي الأمر في القرآن هم الأمة. [فخر الدين الرازي]: ١٩٦، ٤٨٨

- السلطان أو الخليفة، الأمَّة أو نائب الأمة هما اللَّذانِ يُنَصِّبانِهِ، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه. [محمد عبده]: ٤٨٧

- الشرعية السياسية تؤخذ بالرضا والانتحاب من الأمة؛ فمن ينصب الخليفة ويعزله هم أهل الحل والعقد في الأمة، وهم زعماء الأمة، وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم في طاعة من يولونه عليها، فينتظم به أمرها، ويكون بمأمنٍ من عصيانها وخروجها عليه. [محمد رشيد رضا]: ٤٨٨

- أمَّا بعدُ، فَقَدْ وُلِّيتُ عَلَيكُم، ولَستُ بخَيرِكُمْ، فَإِذَا اسْتَقَمْتُ، فَأَعِينُونِي، وَإِذَا زِغْتُ، فَقَوِّمُونِي. [أبو بكر الصديق]: ٤٨٨

- إن سلطة الأمة لها، وأمرَها شُورَى بَينَها، وإن حكومتها ضرب من الجمهورية، وخليفة الرسول فيها لا يمتاز في أحكامها على أضعف أفراد الرعية؛ وإنما هو منفذ لحكم الشرع ورأي الأمة، وأنها حافظة للدين ومصالح الدنيا، وجامعة بين الفضائل الأدبية، والمنافع المادية، وممهدة لتعميم الأخوة الإنسانية؛ بتوحيد مقومات الأمم الصورية والمعنوية. [محمد رشيد رضا]: ١٩٥

- لا حق لأحد في ولاية أمر الأمة إلا بتولية الأمة؛ فالأمة هي صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل؛ فلا يَتَولَّى أحدٌ أمرَها إلا بإرادتها ورضاها؛ طِبقًا لقوله: (إنِّي وُلِّيتُ عَلَيْكُمْ)؛ أيْ: ولَّانِي غَيرِي، وهو أنتم. [عبد الحميد بن باديس]: ١٢١، ٤٩٠

- للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه. [عضد الدين الإيجي]: ١٩٦، ٤٨٨

- مما هو معلوم بالضرورة أنه لا يمكن حفظ شرف استقلال أيَّةِ أمة أو قومية، وحفظ خصائصها الدينية والوطنية، إلا إذا كان النظام الحاكم فيها مُنتَزَعًا منها، وكانت الإمارة عليها من نوعها، وإلا ذهب ناموسهم الأعظم، وشرف استقلالهم، وقوميتهم هباءً منثورًا، وإن بلغوا أعلى درجات الثروة والقوة، ونالوا ما نالوا من التقدم والرقي. [محمد حسين النائيني]: ٣٤٢

خلل تطبيقه في الفكر الغربي:

- تطبيق مبدأ سيادة الأمة أدى في أعقاب الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) إلى دولة بقوة واحدة مركزية طاحنة، يزحف إليها الانتهازيون مجمعين في مجالس (برلمانات) تتسلط باسم كيان خيالي لا وجود له (الأمة)، وانتهى الأمر من طاغية واحد (الحاكم) إلى طغاة

متعددون (أعضاء المجالس النيابية)، وإحلال مَلِكَة متخيَّلة (الإرادة العامة) محلَّ مَلِكٍ حيٍّ. [محمد طه بدوي]: ٥٨

ظهور الفكرة في الفكر الغربي:

- ظهرت فكرة سيادة الأمة في الفكر الغربي لمواجهة سلطات الملوك المطلقة، وامتيازات النبالة حينذاك، ولحساب البرجوازية النامية فيما بعد. [محمد طه بدوي]: ٥٨

ما يعبر عن إرادتها:

- الإجماعُ هو التعبير الحقيقي عن إرادة الامة، وأن وجود الإجماع ـ مصدرًا ثالثًا للتشريع بعد القرآن والسُّنَّة ـ أمرٌ ضروريٌّ؛ لأن المصدرَينِ الأولَينِ قد أخذا صورة نهائية بعد وفاة الرسول، في حين أن الشريعة يجب أن تبقى بعد ذلك في نموٍّ مستمرٍّ وتطور متواصل؛ مما يستلزم وجود مصدر ثالث دائم يدخل عنصر المرونة والتطور في أحكام الشريعة الإسلامية، وهذا المصدر هو الإجماع. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٦
- تنظيم هيئة للإجماع وكيفية اختيار أشخاصها وتوسيعها؛ لتصبح في شكل مجلس شورى، يَسَعُ كل التخصصات. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٦، ٤٩٠
- سينتج عن تطبيق الإجماع وتطوير نظام حكم نيابي إسلامي. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٦

واجبها في تطبيق الشريعة:

- الأمة هي الموكلة بتطبيق الشريعة، والمحافظة عليها، وصونها من العبث. [محمد عبده]: ١٨٧
- المسؤولين عن تطبيق الشريعة هم الأفراد وليس الحاكم ـ كما سبق أن قررناه، وتعرضنا له في تحدي الشرعية السياسية والسيادة ـ فالمجتمع المسلم هو المنتِج للدولة، وليست الدولة هي المنتِجة للمجتمع المسلم؛ فالنظام السياسي لا يُنتِج مجتمعًا مسلمًا؛ إذ إن النظام السياسيَّ إفرازٌ للمجتمع، ووظيفتُهُ أن يُشكِّلَ ويُهيِّئ محيطًا أو فضاء صالحًا ورشيدًا، يستطيع المجتمع من خلاله أن يعبر عن ذاته وهويته وقيمه ومصالحة وطموحه، المتمثلة في تطبيق الشريعة. [عبد الله المالكي]: ٥٣٧
- إننا المسلمين تجب علينا المحافظة على تطبيق الشريعة، وصونها من العبث، وإن الجمهور الأعظم يعتقدون أن أحكام الشريعة الإسلامية وافية بسد حاجات طلاب العدل في كل زمان ومكان. [محمد عبده]: ٤٨٧
- أيَّةُ صورةٍ للديمقراطية الحديثة لا يمكن أن تكون أبلغ مما قرره الإسلام؛ من أن إرادة الأمة هي التعبير عن إرادة الله، وأن التشريع يكون بإجماع صادر عن إرادة الأمة؛ فلها وحدها دون حكامها ـ حتى لو كانوا خلفاء ـ حقُّ التعبير عن الإرادة الإلهية بعد القرآن والسُّنَّة النبوية. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٦، ٤٨٩

شروط النهضة

اختصاص الولاء بالأمة:

- مَبنَى دينِنَا على أن الولاء فيه لعامة المسلمينَ. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٨٩

إطلاق العِنان للاجتهاد والتجديد:

- الإسلام دين الفطرة، وهو مبنيٌّ على العقل المحض، والقرآن لا يكلف الإنسان الإذعانَ لشيء فوق العقل؛ بل يحذره وينهاه عن الإيمان اتباعًا لرأي الغير، أو تقليدًا للآباء. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩٠

- الحركةُ سُنَّةٌ عامَّةٌ في الخليقة، دائبة بين شخوص وهبوط، فالتَّرقِّي هو الحركة الحيوية؛ أي: حركة الشخوص، ويقابله الهبوط، وهو الحركة إلى الموت أو الاستحالة أو الانقلاب، وهذه السُّنَّة كما هي عاملة في المادة وأعراضها، عاملة أيضًا في الكيفيات ومركباتها. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٨٩

- إن التجديد يفقدك أنصارًا؛ لأنك تتحدي تقاليد راسخة استقرت في المجتمع، في حين أن العمل السياسي يجعلك تحرص على كسب الأنصار؛ فتُحجِم عن إثارة قضايا شائكة لا يريد الناس أن يفتحوها. [هبة رؤوف عزت]: ٤٣٢

- ما أحوجَ الشرقِيِّينَ أجمعِينَ إلى حكماء يجددون النظر في الدين، فيرجعون به إلى أصله المبين البريء؛ من حيث تمليك الإرادة، ورفع البلادة من كل ما يشين؛ فهو المخفِّفُ شقاءَ الاستبداد والاستعباد، المبصِّرُ بطرائق التعليم والتعلم الصحيحين؛ لقيام التربية الحسنة، واستقرار الأخلاق المنتظمة؛ مما به يصير الإنسان إنسانًا، وبه لا بالكفر يعيش الناس إخوانًا. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩٠

- نهضة المسلمين تتوقف على الاجتهاد في الشرع، وأن تسلك الأمة فيه مسلك العلم الاستقلالي، المعبَّرِ عنه بالاجتهاد، فالترقِّي الإسلامي يتوقف عليه في تجديده؛ مثلما توقَّفَ عليه في مبدئِهِ. [محمد رشيد رضا]: ٤٢٧

إعادة الوحدة إلى الأمة:

- الأمة: مجموعة أفراد، جمع بينهم روابط: جنس، ولغة، ووطن، وحقوق مشتركة. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٨٩

- النظام العثماني هو نظام سُنِّيّ وغير ديمقراطي، وهو فاسد من الناحية الاخلاقية، ولكن إذا تجاوزنا قضية كوننا شيعة، فاعتَبَرَهُ الشيعيُّ نظامًا إسلاميًّا يقف بوجه المد المسيحي، واعتبره المستنيرُ سَدًّا منيعًا بوجه الغزو الاستعماري الغربي الذي يهدد وجودنا كشرقيين، فإن الحكم عليه ربما سيختلف آنذاك من تلك الزاوية، سوف يتمنى الشيعي أن يظهر صلاح الدين الأيوبي مرة أخرى في فلسطين، ويجرد خالد بن الوليد سيفه للهجوم على عساكر الروم، وسيتمنى أن ينهض العثمانيون ليطردوا الأجانب الغربيين من أراضي المسلمين. [علي شريعتي]: ٣٤٨

- الوحدة التي من شأنها إيقاظ روح التضامن الإسلامي؛ إذا نادى مؤذِّنها: حَيَّ على الفَلاحِ، في رأس الرجاء، يبلغ أقصى الصين صداه. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٨٨، ٢٦٠

- عقد اتحاد إسلامي تضامني تعاوني. . . وفتح باب النظر والاجتهاد؛ تمحيصًا للشريعة، وتيسيرًا للدين. . . وبذلك يتم تجديد عز الاسلام. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٨٨، ٢٥٩

- في ضوء ذلك الواقع يمكن أن نفهم سر تركيز أجهزة الدعاية الصفوية على نقاط الإثارة والاختلاف بين السُّنَّة والشيعة، وإهمال نقاط الاشتراك أو تأويلها بالشكل الذي يحيلها إلى نقاط خلاف، أو يفرغها من قدرتها على أن تكون أرضية صلبة لموقف مشترك بين الفريقين، وكنتيجة لهذا الفصل المذهبي، حصل فصل اجتماعي وثقافي، تبعه فصل على الصعيدين القومي والسياسي. [علي شريعتي]: ٣٤٨

- كان الألمانيون يختلفون في الدين المسيحي على نحو ما يختلف الإيرانيون مع الأفغانيين في مذاهب الديانة الإسلامية، فلما كان لهذا الاختلاف الفرعي أثرٌ في الوحدة السياسية، ظَهَرَ ضعفٌ في الأمة الألمانية، وكثرت عليها عادياتُ جيرانها، ولم يكن لها كلمة في سياسة أوروبا، وعندما رجعوا إلى أنفسهم، وأخذوا بالأصول الجوهرية، وراعَوُا الوحدةَ الوطنية في المصالح العامة، أرجع الله إليهم من القوة والشوكة ما صاروا به حُكَّامَ أوروبا وبيدهم ميزان سياستها. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٣

إعادة بناء مفهوم السياسة:

- الحل للخروج من المأزق السياسي الراهن الذي تعيشه الأمة هو إعادة بناء مفهوم السياسة؛ وذلك بتوافر ثلاثة شروط: (١) بناء فضاء آمن للحرية الفكرية. (٢) إعادة النظر في مفهوم الدولة الوطنية والدولة الدينية والدولة عامة. (٣) إعادة النظر في استراتيجية التغيير الحضاري من منطلق أن التغيير من شأنه أن يتم من خلال المجتمع، لا الدولة. [برهان غليون]: ٦٥

التحديث والتطوير في الإجراءات والآليات:

- الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدَّنَ بلاد الدنيا على الإطلاق. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٤

- اللحظة الراهنة اقتضت أن تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر، بما حدث فيها من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والإعطاء من أمم الأنام. [رفاعة الطهطاوي]: ١٧٤

- إن الزمان قد استدار دَورتَهُ، والقوافل الإنسانية في طريقها، وهي لا تعرف الانتظارَ، ولا التريُّثَ بمن يتأخرون عن إدراكها، وإن كلَّ لحظة نَقضِيهَا في غفلة عن الأحوال، وعدم اهتمام بالمآل، لا تزيد إلا في إرجاعَنا القهقرَى؛ حيث نزداد بُعدًا عنِ الرَّكبِ الإنساني الذي يوجب الفكر الإسلامي أن نكون في مقدمة هداته الأولين. [علال الفاسي]: ٤٣٠

- باب الاجتهاد لم يغلق، ولن يغلق؛ فالأوائل كانوا رجالًا ونحن رجال؛ ومن ثم فإن باب الاجتهاد لا بد أن يُفتَحَ باتساع أكثر من الاتساع الذي فتحه به القدماء؛ ومن ثم فإن البعث والإحياء لهذه الحضارة العربية الإسلامية وشعوبها بفتح باب الاجتهاد، إنما هي قَدَرٌ محتومٌ لا بد من النضال في سبيل إحداثه ووضعه موضع الممارسة والتطبيق. [جمال الدين الأفغاني]: ١٨٢

- سعادة الممالك وشقاوتها في أمورها الدنيوية إنما تكون بقدر ما تيسر لملوكها من ذلك، وبقدر ما لها من التنظيمات السياسيَّة المؤسسة على العدل ومعرفتها واحترامها من

رجالها المباشرين لها. [خير الدين التونسي]: ١٧٧

- لا مناص أمام الأمة سوى الإفادة من كل ما وصلت إليه البشرية من آليات لإصلاح مجتمعاتها، فمن المؤكَّد أن إقامة حكم سياسي بقِيَم حديثةٍ تقوم على مشاركة شعبية تحترم إرادة الأمة وحرية الفرد ـ هو السبيل إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية. [محمد المختار الشنقيطي]: ٥٤٣

- مؤسسات تعليمية على كل المستويات، يصممها ويديرها مجتمع مدني مستقل بالكامل، وتشكله جدلية الشروط الخمسة السابقة. [وائل حلاق]: ٨٠

- نظام تعليمي وابتدائي وعالٍ، يطرح أسئلة عن معنى الحياة الفاضلة الأخلاقية. [وائل حلاق]: ٨٠

الشعور بالانتماء إلى الوطن:

- يجب خلق جيل من الشباب، يحبون أوطانهم حب من يعلم أنه خلق من ترابه. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٨٩

العناية بالعمل الجماعي:

- إن سبب هذا الفتور هو فِقدان الاجتماعات والمفاوضات؛ وذلك أن المسلمين في القرون الأخيرة قد نسوا بالكلية حكمة تشريع صلاة الجماعة والحج. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩٠

تحرير العقل وتنوير الفكر:

- اجتهدوا (الأنبياء) في تنوير العقول بمبادئ الحكمة، وتعريف الإنسان كيف يملك إرادته؛ أي: حريته في أفكاره، واختياره في أعماله، وقد قيل: لو جازت عبادة غير الله، لاختار العقلاء عبادة الإرادة. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩٠

- إذا كان التفكير في عمومه فريضة إسلامية؛ كما يقول المجتهدون، فإن البحث العلمي النظري والتجريبي يُشكِّلُ أداةَ هذا الفكر، وأهم شروطه أن تمتلك المؤسسات البحثية والعلماء المتخصصون حريَّةً أكاديمية تامَّةً في إجراء التجارب، وفرض الفروض والاحتمالات واختبارها بالمعايير العلمية الدقيقة. [وليد عبد الرحمن]: ٥٧٢

- الإسلام دين الفطرة، وهو مبنيٌّ على العقل المحض، والقرآن لا يكلف الإنسان الإذعانَ لشيء فوق العقل؛ بل يحذره وينهاه عن الإيمان اتباعًا لرأي الغير، أو تقليدًا للآباء. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٩٠

- العقل هو جوهر إنسانية الإنسان، وهو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقة، ولقد تآخي العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس بتصريح لا يقبل التأويل... بلغ هذا الأصل بالمسلمين أن قال القائلون من أهل السُّنَّة: إن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق، ثم لم يصل إليه، ومات طالبًا غير واقف عند الظن، فهو ناج، فأيُّ سعة لا ينظر إليها الحرج أكمل من هذه السعة؟. [محمد عبده]: ١٨٦

- المرء لا يكون مؤمنًا إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به، فمن رُبِّيَ على التسليم بغير عقل، وعمل ولو صالحًا بغير فقه ـ فهو غير مؤمن؛ لأنه ليس القصد من الإيمان أن يُذَلَّلَ الإنسان للخير كما يذلل الحيوان؛ بل

القصد منه أن يَرتَقِيَ عقلُهُ، وتتزكى نفسه بالعلم بالله، والعرفان في دينه. [محمد عبده]: ١٨٦

- تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتبار الدين من ضمن موازين العقل البشري. [محمد عبده]: ١٨٦

- حماية العقل تنطلق من حقيقة أن العدوان على العقل إهدارٌ لقيمة عالية من قيم الشريعة، وعدوانٌ على معيارٍ أساسيٍّ من معايير الشرع، وفي الجملة: تحريم كل ما ينتهي المطاف فيه إلى غَيبة العقل، كُليًّا أو جُزئيًّا، مُؤَقَّتًا أو دائمًا؛ لأن العدوان العمد على الإنسان العاقل هو في المحصلة النهائية عدوان على إنسانية الإنسان، وحماية العقل حقٌّ من حقوق الإنسان في النظرية الشرعية، ليجعل العقول تنفتح على كل العلوم الإنسانية، وعلى كل التجارب البشرية؛ فكل علم نافع يُعتَبر استظهارُهُ من أركان نظرية حفظ العقل في الإسلام؛ يستوي في ذلك العلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية. [محمد كمال إمام]: ٥٧١

- شجاعة الأولين وإطلاقهم؛ لأنهم غير مسبوقين بما يوثق أفكارهم وأقلامهم، أما المتأخرون، فقد أصيبوا بداء المتابعة أبدًا. [الطاهر ابن عاشور]: ٥٧١

- عقد اتحاد إسلامي تضامني تعاوني... وفتح باب النظر والاجتهاد؛ تمحيصًا للشريعة، وتيسيرًا للدين... وبذلك يتم تجديد عز الإسلام. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٨٨، ٢٥٩

- لقد اتفق أهل الملة الإسلامية - إلا قليلًا ممن لا يُنظَر إليه - على أنه: إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دلَّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثانية: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل... فالإسلام لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري. [محمد عبده]: ١٨٦

- مؤسسات تعليمية على كل المستويات، يصممها ويديرها مجتمع مدني مستقل بالكامل، وتشكله جدلية الشروط الخمسة السابقة. [وائل حلاق]: ٨٠

- نظام تعليمي وابتدائي وعالٍ، يطرح أسئلة عن معنى الحياة الفاضلة الأخلاقية. [وائل حلاق]: ٨٠

- يجب النظر إلى العقل باعتباره قوَّةً من أفضل القوى الإنسانية؛ بل هي أفضلها على الحقيقة. [محمد عبده]: ١٨٦

تحقيق سيادة الأمة وحراستها:

- الحكومات المستبدة التي تنفرد بالحكم دون إرادة الأمة - هي المسؤولة عن انحطاط المسلمين وتخلفهم، والسبيل الوحيد للخروج من الأزمة يكمن في تبني الحكومة الدستورية (المشروطة)؛ على غرار الحكومات الغربية، والتي تكون فيها السيادة للأُمَّةِ؛ بل وجعل العدوان على تلك السيادة بمثابة شرك عقدي. [محمد حسين النائيني]: ٤٩٤

رعاية خصائص الأمة وقِيَمها الذاتية:

- مبدئيًّا يستحيل غرس مؤسسات بلد في بلد

آخر؛ حيث تختلف طباع الناس، وعاداتهم، وثقافاتهم، وكذلك ظروفهم المناخية. [خير الدين التونسي]: ١٧٦

عمق الدراية بفقه الواقع:

- لا بد من فقه الواقع، إن أردنا حقًّا نصرة الإسلام؛ وذلك بمعرفة واقع الأمة، ومدى استعداد الناس لحكم الشريعة الإسلامية، ويشير واقع الأمة الحالي إلى أن المسلمين - في عمومهم - يريدون أن يعيشوا بأمان، يريدون حياة كريمة لأولادهم، تتمثل في تعليم جيد، وخِدْمات صحية جيِّدةٍ، ومستوَى معيشةٍ جيِّدٍ ووضع اقتصادي معقول، في المقابل لا يريد الناس وليس لديهم استعداد للعيش تحت حكم جماعة تَقصِفُها عشرات الدول برًّا وبحرًا وجوًّا، فيحاصرون ويموتون جوعًا ومرضًا، وتتعطل حياتهم التعليمية، والصحية، وكل مجالات الحياة العادية؛ ذلك الوضع لن تصبر عليه الأمة، وإن سكتت فتره لخوفها. [علي القاضي]: ٦٣١

قيادة التغيير السياسي والاجتماعي:

- المثقفون الإسلاميُّون التقدميُّون هم وحدهم القادرون على تحليل الواقع الإسلامي، مستخدمين لغة تكون في وقت واحد مفهومة للجماهير، وكافية لتقديم تفسير شامل لهذا الواقع، مع إمكانية استخدام أدوات تحليل غربية. [علي شريعتي]: ٣٤٩

معالم طريق النهضة الإسلامية:

- بالنضال ضد الخرافات، والجمود والاستحمار، والرجعية، والتعصب الأعمى، والمصلحية الطبقية والصنفية، والنفي الحاسم لكل ما يطرح ويمارس باسم الإسلام والتشيع؛ من توجيه النظم الطبقية الاستبدادية، وتخدير الجماهير، ومسخ العقل، وحرية الفكر... واستخدام الأئمة واسطة في التوسل، والشهادة سببًا للبكاء، والإمام المنتظر أداة لتوجيه الحاكمية القهرية للظلم، والمحكومية الجبرية للعدل. [علي شريعتي]: ٣٤٦

شورى الفقهاء

حقيقتها وغايتها:

- التبشير بفكرة الشورى لكل من الأُمة والفقهاء؛ فشورى الأُمة تتمثل في انتخابهم لشورى الفقهاء؛ بما لهم من منصب من قبل الإمام؛ فيكون الحكم للأُمة والفقهاء؛ حيث لا يتم تنصيب الفقهاء إلا برضا الأُمة، وكذا بالنسبة إلى نفوذ حكمهم، وفوق ذلك: فرأيُ الأُمة مقدَّم على رأي الفقهاء؛ إذ لو لم ترضَ الأكثرية بحكم، وأنفذه الفقهاء، فلن يَصدُقَ عليه قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، رغم أن حكومة الحاكم منصوبة من قبل المعصوم. [مرتضى الشيرازي]: ٣٣٤

علاقتها بولاية الفقيه:

- أقبل جماعة من العلماء على نقد الممارسات التي اتبعتها السياسة الحاكمة، ودعوا إلى ضرورة اتخاذ الشورى للفقهاء مع رضا الأمة؛ كمبدأ أساسي في الحكم. [مرتضى الشيرازي]: ٣٣٤

عصر الغيبة

المسؤولية السياسية للعامة فيه:

- عصر الغيبة هو عصر مسؤولية الناس في

القيادة الاجتماعية، وهو العصر الذي يختار الناس فيه قائدًا لهم تحت عنوان نائب الإمام [علي شريعتي]: ٣٥٠

- لا يوجد أي أساس فقهي شيعي لإقامة دولة عالمية إسلامية في زمن الغيبة. [محمد مهدي شمس الدين]: ٣٦٧

عقد الإمامة

حقوقه والتزاماته:

- يترتب على هذا العقد حقوق يسأل الإمام عن أدائها قِبَل الأمة، فاذا أدى الإمام واجباته هذه، تنشأ له حقوق قِبَلَ الأمة، تتلخص في واجب الطاعة، غير أن واجب الطاعة هذا يقابله التزام يرتبط به؛ ألا وهو التزام الإمام بعدم الانقياد إلى الهوى، وعدم الخروج على أحكام الشرع، فإن هو اتبع هواه وفسق؛ فظلم وجار، خرج عن الإمامة. [محمد طه بدوي]: ٦١

علم السياسة

المصطلح والمفهوم:

- السياسة ـ كما عرَّفها جوليان فروند (Julien Freund) ـ هي: الفعالية الاجتماعية التي تأخذ على عاتقها ـ عن طريق القوة المرتكزة إجمالًا على القانون ـ تأمينَ السلامة الخارجية، والوفاق الداخلي لوحدة سياسية خاصة، وصيانة النظام وسط الصراعات الناجمة عن تنوع واختلاف الآراء والمصالح. [جوليان فروند]: ٣٨

- السياسة ـ وَفقًا للرؤية الإسلامية ـ ليست إلا قيامًا بالأمر بما يصلحه شرعًا، وقد وردت النصوص بما يحدد مدلولها نظرًا وعملًا من خلال آيات الحكم، ونصوص الإمارة، والنهي عن المنكر، والتي تحيط كلها بالمفهوم وتحدد مكوناته. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٤

- أما علم السياسة... فهو علم دراسة الدولة والسلطة، ومؤسساتها، وعلاقتها بعضها مع بعض ومع المجتمع، وإدارة علاقات الدولة مع القوى الخارجية، والغرض النهائي من السياسة هو تحقيق مصالح المجتمع، وحل الخلافات، وتحقيق الانسجام بين الحُكَّام والمحكومين، وَفْقَ قاعدة الحقوق والواجبات، وتنظيم الصراع السياسي بشكل سلمي. [إبراهيم إبراش]: ٣٩

مجاله:

- حقل علم السياسة: هو نظام التفاعلات الذي يوجد في جميع المجتمعات المستقلة، والذي يقوم بوظائف التوحيد والتكيف، ويؤدِّيها في الداخل وتجاه المجتمعات الأخرى، ويمارس هذه الوظائف باستخدام القسر المادي أو بالتهديد باستخدامه، سواء أكان استخدامه شرعيًّا شرعيَّةً تامَّةً، أو بعض الشيء؛ فالنظام السياسي هو القَيِّم أو القائم الشرعي على أمن المجتمع، والصانع الشرعي لما يحدث فيه من تغيير. [Gabriel almond and james coleman]: ٣٩

موضوعه:

- السلطة هي الموضوع الخاص بعلم السياسة، ولجميع فروع هذا العلم موضوعٌ مشتركٌ؛ هو دراسة السلطة في المجتمع من مختلف وجوهها؛ فموضوع هذا العلم ليس الدولة فقط؛ وإنما أيضًا الجماعات المحلية

والنقابات والمؤسسات والكنائس؛ فكل تجمع يعود لعلم السياسة فور حيازته سلطة. [مارسيل بريلو]: ٣٩

- يجب أن يتجاوز البحث عن ظاهرة السلطة، وينطلق من مفاهيم أكثر رحابة؛ كالتوحيد، وتأثيراته على مجمل الحياة السياسية، والاستخلاف، والشرعة، والشريعة؛ باعتبارها مفاهيمَ إطاريَّةً كليَّةً، تشكل إطار المرجع، وتنبثق عنها مجموعة أخرى من المفاهيم العامة والأساسية، تفضي بدورها إلى مفاهيم فرعية، كما أن هدف العلم لا يجب أن يقتصر على الوصف أو التحليل والتفسير لما هو قائم؛ بل يجب أن يتعدى ذلك إلى تقويم هذا الواقع ومحاولة إصلاحه. [سيف الدين عبد الفتاح]: ٥٥

علي شريعتي

فكره السياسي:

- إذا أردت أن تعرف أيديولوجية أحدهم، فتش عن مصدر معيشته. [علي شريعتي]: ٣٤٩
- إذا كان الحكم مِلكًا لله، فهو ملك للناس كلِّهم، وليس للحُكَّام المستكبِرِينَ، وإذا كانت الثروة مِلكًا لله، فهي أيضًا مِلكٌ للناس بأسْرِهم، وإذا كان الدين نفسه جاء من عند الله، فهو مِلك لعامة المسلمين، وليس للمؤسسة الدينية الرسمية. [علي شريعتي]: ٣٥٠
- الكفاح من أجل الحقيقة والحرية ومن أجل فلاح الإنسان هو أعظم السعادة. [علي شريعتي]: ٣٤٥
- أؤمن بالتشيع العلوي؛ تشيُّعِ الشهادة الأحمر، لا تشيع العزاء الأسود. [علي شريعتي]: ٣٤٧
- تدوين علم اجتماع ديني على أساس الإسلام، وبمصطلحات مقتبسة من نصوص القرآن الكريم والمصادر الإسلامية. [علي شريعتي]: ٣٤٦
- طرح مقولة: إسلام بلا رجال دين، أو بلا مؤسسة دينية. [علي شريعتي]: ٣٥١
- عصر الغيبة هو عصر مسؤولية الناس في القيادة الاجتماعية، وهو العصر الذي يختار الناس فيه قائدًا لهم تحت عنوان نائب الإمام. [علي شريعتي]: ٣٥٠
- قدَّمَ أطروحة (ولاية المفكر الملتزم) التي تقوم على إعادة تفسير الشريعة الإسلامية بشكل يحررها من الممارسات الزائفة، وصياغتها بما يتناسب مع المستجدات المعاصرة، وبرغم انطباق شروط المفكر الملتزم على فقهاء الشيعة، إلا أن شريعتي قيّد ولايتهم باعتبارها لا بد ألا تتعدى المرحلة الانتقالية، كما يجب أن تتم بصورة جماعية، واشترط شريعتي في ولاية المفكر الملتزم؛ وجود المفكر الذي يملك الأيديولوجيا ولا يكتفي بالمعارف الدينية التقليدية. [علي شريعتي]: ٣٤٩
- لا إصلاح دينيًا في الإسلام بمعنى: إعادة النظر في الدين؛ بل إعادة النظر في رؤيتنا وفهمنا الديني. [علي شريعتي]: ٣٤٥
- ما ألقي في بعض الأذهان من أن زمان الغيبة ألغيت خلاله مسؤولية الحكم عند الشيعة حتى ظهور الإمام، وينحصر عمل الشيعة بالقعود والانتظار وبناء أنفسهم.. فهذه

النظرية صنعتها قُوَى باسم التشيع؛ لِتَحْجُبَهُم عن التدخُلِ في المهام السياسية والاجتماعية للأمة، والتفكير المسؤول بمصير الجماهير؛ إذ إن تلك القوى تريد شعبًا لا دخل له في الحكم، وهو ما يشبه ركوب مطية لا دخل لها براكبها. [علي شريعتي]: ٣٤٦

- معالم طريق النهضة الإسلامية... بالنضال ضد الخرافات، والجمود والاستحمار، والرجعية، والتعصب الأعمى، والمصلحية الطبقية والصنفية، والنفي الحاسم لكل ما يطرح ويمارس باسم الإسلام والتشيع؛ من توجيه النظم الطبقية الاستبدادية، وتخدير الجماهير، ومسخ العقل، وحرية الفكر... واستخدام الأئمة واسطة في التوسل، والشهادة سببًا للبكاء، والإمام المنتظر أداة لتوجيه الحاكمية القهرية للظلم، والمحكومية الجبرية للعدل. [علي شريعتي]: ٣٤٦

- معنى الانتظار: أن الإمام القائم هو الذي ينتظر ثورة الناس على الظلم المهيمن على العالم. [علي شريعتي]: ٣٥٠

- وحدة التشيع والتسنن محال، لكن وحدة الشيعة والسُّنَّة هو أمر حياتي. [علي شريعتي]: ٣٤٦

- وظيفة كل مفكر إسلامي واع في هذا العصر، أن يعرف الإسلام باعتباره المدرسة الفكرية التي من شأنها أن توقظ الفرد والأمة، وباعتباره الرسالة الإنسانية التي تقود مستقبل البشرية، وعلى كل واعٍ أن يعتبر هذه المسؤولية وظيفة عينية متعلقة به. [علي شريعتي]: ٣٤٦

فلسفة المدنية

موقفها من الدين:

- لا تعتبر فلسفة المدنية ذاتها ضد الدين؛ بل تقف على الحياد منه كما يرى كثيرون؛ ففي الولايات المتحدة نجد الفِكرَ المدنيَّ قد حَمَى الدين من تدخل الدولة والحكومة، ومنع استغلاله سياسيًّا؛ من خلال حمايته وضمان استقلاله لا العكس. [كارين آرمسترونج]: ٥١٧

قتل المرتد

تفسيره تفسيرًا مقاصديًّا:

- الدولة الإسلامية كانت قائمة على الدين؛ فمن خرج منه، فقد ناوَأها، وخرج عليها، وهو يشبه الآن من يرتكب الخيانة العظمى، وقد أجمعتِ الدول المتحضرة الآن على قتل من يتهم بالخيانة العظمى. [محمد أبو زهرة]: ٥٥٦

- حكم الردة عن الإسلام إنما هو حكمٌ لجريمة سياسية؛ تتمثَّلُ في الخروج عن نظام الدولة؛ وبالتالي يُترَكُ للنظام السياسي الحاكم، أو المؤسسة الحاكمة معالجتُها بما يناسبها من العقوبات، وليست جريمة عقَدِيَّة تدخل ضمن جرائم الحدود التي هي من حق الله، وقد قصد بها حياطة المسلمين، وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية من نيل أعدائها. [راشد الغنوشي]: ٥٥٦

- عقوبة الردة ليست حدًّا بقدر ما هي تعزير، وأن التحريم لم يقصد به التضييق على حرية الاعتقاد؛ بل العمل على تحطيم هوية الأمة، كما يردون على الأحاديث الآمرة بالقتل بأحد وجهين: **الأول**: عدم قَبول العمل بأحاديث الآحاد في العقائد، **الثاني**: حمل حديث:

«مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» على المرتد المقاتل، ولا يكون السببُ في قتله رِدَّتَهُ؛ بل قتاله للمسلمين. [عبد المتعال الصعيدي]: ٥٥٨

- في ظل الدولة الإسلامية الأولى كان يُنظَر إلى مَن أعلن إسلامه على أنه قد التزم أحكام الإسلام وعقيدته، فإذا ارتد، فقد أخل بالتزامه، وأساء إلى الدولة، وتجرأ عليها فيستحق العقاب. [عبد الكريم زيدان]: ٥٥٦

- قد يتغير وجه النظر في المسألة إذا لوحظ أن كثيرًا من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحًا للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين، والعدوان عليهم، ومحاولة فتنتهم عن دينهم، وإن ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تَأبَى الإكراه في الدين. [محمود شلتوت]: ٥٥٦

- لقد جاء بها الإسلام من زمن بعيد (حرية الاعتقاد)، ولم نقبلها نحن هنا في بريطانيا إلا في وقت متأخر جدًا. [أرنولد توينبي]: ٥٥٨

محمد باقر الصدر

فكره السياسي:

- إقامة الدولة الإسلامية التي تأتي موضوعيًا بعد ثورة الأمَّة وتحريرها لمقدراتها، من شأنها أن تعيد حقَّ الخلافة إلى الأمة؛ باعتباره خليفة الله في أرضه، فتمارس تلك الأمَّةُ دورها السياسي والقيادي في إدارة البلاد. [محمد باقر الصدر]: ٣٥٣

- إن الله ﷻ هو مصدر السلطات جميعًا، وهذه الحقيقة الكبرى تعتبر أعظم ثورة شنَّها الأنبياء ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان من عبودية الإنسان، وتعني هذه الحقيقة: أن الإنسان حر ولا سيادة لإنسان على آخر، أو طبقة، أو لأي مجموعة بشرية عليه، وإنما السيادة لله وحده، وبهذا يوضع حدٌّ نهائيٌّ لكل ألوان التحكم وأشكال الاستغلال وسيطرة الإنسان على الإنسان. [محمد باقر الصدر]: ٣٥٤

- قدَّمَ أطروحةً تحتوي على تصوُّراتٍ لدولة فيها رقابة شعبية، وهنالك مجلسُ شورى محلِّيٌّ إلى جانب هذه الرقابة؛ فقد أصَّلَ الصدر لمفرداتٍ عدَّةٍ، تتعلق مباشرةً بالفكر السياسي الإسلامي؛ فبيَّنَ مفهوم الإسلام بصفتِهِ عقيدةً وشريعة ومبدأ كاملًا، ينبثق عنه نظام اجتماعي وسياسي. [محمد مهدي الحكيم]: ٣٥٤

- يؤكِّدُ على نظرية: (ولاية الفقيه على قاعدة الشورى). [محمد باقر الصدر]: ٣٥٣

محمد حسين النائيني

فكره السياسي:

- أصبحَت السلطة الاستبدادية الدينية إضفاء صفاتِ الذاتِ الأحديَّةِ للظالمين؛ كالفعال لما يشاء، والحاكم بما يريد، والمالك للرقاب، وعدم المسؤولية عما يفعل، منافية للدين الإسلامي. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٧

- الانقياد للمستبد السياسي الذي يستمد استبداده من الدين هو من مراتب الشرك بالذات الأحدية - في المالكية، والحاكمية بما يريد، والفعالية لما يشاء، وعدم المسؤولية عما يفعل - إلى غير ذلك من الصفات الخاصة بالألوهية، والأسماء

القدسية الخاصة به جلَّ شأنه. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٧

- التحرر من الرِّقِّيَّة الخبيثة الخسيسة علاوة على كونه موجبًا لخروج الأمة من النشأة النباتية والورطة البهيمية إلى عالم الشرف والمجد الإنسانيّ؛ فإنه يعد من مراتب التوحيد، ولوازم الإيمان بالوحدانية؛ لذا كان استنقاذُ حرية الأمم المغصوبة وتخليصُ رقابها من الرِّقية المنحوسة، والإنعام عليها بالحرية ـ من أهم مقاصد الأنبياء. [محمد حسين النائيني]: ٣٤٢

- الحكومات المستبدة هي المسؤولة عن انحطاط المسلمين وتخلُّفِهم، والسبيل الوحيد للخروج من الأزمة يكمن في تبني الحكومة الدستورية (المشروطة) على غرار الحكومات الغربية. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٦، ٤٩٤

- الدولة الديمقراطية في زمان الغيبة ضرورة لا بد منها؛ وذلك لأن ظلم الدولة الدستورية أقل من ظلم دولة الشاة المطلقة، وفي الترجيح بين الدولتين لا بد من اختيار الدولة الأقل تلوُّثًا بمعصية الظلم. [محمد حسين النائيني]: ٣٤٠

- السبب الرئيسي لتراجع المسلمين وتخلفهم؛ عندما لم يُسمَح للأمة بالمشاركة في صنع القرار السياسي، وأبعدت عن مصدر القرار، فتفوق عليهم المسيحيون والأوربيون، وكان ذلك نتاجًا طبيعيًّا لخلود المسلمين إلى ذلِّ الأسر والاستعباد، ورزوحِهم تحت نير حكم استبدادي موروث عن معاوية، واستئثار الحكام بالحكومة والسلطة التي نصت عليها الشريعة الإسلامية. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٩، ٤٩٤

- النائيني هو كواكبي الشيعة، وطبائع الاستبداد النَّصُّ الذي امتصه الإمام النائيني، وأعاد بناءه في رسالته (تنبيه الأمة وتنزيه الملة)؛ بما ينسجم مع حركة (المشروطة) في إيران، التي قام أساسها الفقهي على نظرية: ولاية الأمة على نفسها. [محمد جمال باروت]: ٣٣٧

- الهيئة المسددة التي يراد تأسيسها وَفْقًا لمذهبنا نحن الإمامية تحل محل العصمة بدرجة ما، ووفقًا لأهل السُّنَّة تحل محل القوة العلمية وملكة التقوى والعدالة، والهدف من هذه القوة هو حفظ السلطة الإسلامية وصيانتها من الانحراف والتبدل، ومراقبتها لئلَّا تتجاوز الحدود المرسومة لها، وإبقاؤها داخل النطاق الطبيعي لها. [محمد حسين النائيني]: ٣٤١

- إن تحديد السلطة ـ لئلا تؤول إلى الاستبداد والقهر ـ هو من أظهر ضروريات الدين الإسلامي؛ بل جميع الشرائع والأديان، ومن الواضح أن كل مظاهر الظلم والعدوان والاستبداد قديمًا وحديثًا تستند على طغيان الفراعنة والطواغيت وتزويرهم للحقائق. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٩

- أهم الخصوصيات التي يجب أن تمتاز بها الحكومة الإسلامية الحقيقية التي تعبر عن سيادة الأمة ـ هي في تأسيس مجالس وهيئات رقابية، تضطلع بمسؤولية الإشراف والرقابة على سلوك وتصرفات الحاكم؛ لكي لا يحيد عن القانون، أو يتجاوز الدستور، وبذلك سيكون الحاكم ملزمًا باتباع القانون، ومقيدًا به، وذلك في جميع المراتب من الحاكم الأعلى وحتى أصغر موظف فيها، مرورًا

بحكام الولايات، وتعرضهم دائمًا للمساءلة والمحاسبة، وأن هذا التفاوت في صيغة الحكم مطلوب عقلًا وشرعًا، ويعتبر من الواجبات في الحكومة الإسلامية الحقيقية. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٩

- أيَّدَ تقسيمَ الاستبدادِ إلى استبداد سياسي، وآخر ديني، وربط كلًّا منهما بالآخر، واعتبرهما توأمين متآخين يتوقف أحدهما على وجود الآخر، وأن قلع هذه الشجرة الخبيثة لا يكلفنا سوى الوعي والانتباه... وواقعنا نحن الإيرانيين واقع مُتَردٍّ؛ يجمع النوعين، وتختلط فيه الشعبتان؛ حيث شهد الاستبداد والاستعباد بكلا نوعيه. [محمد حسين النائيني]: ٣٤٢

- تألق نجم المسلمين في النصف الأول من القرن الأول الهجري كان بسبب كون الحكومة الإسلامية حكومة عادلة؛ تعمل بمبدأ الشورى، وترفع شعار الحرية، وتسوِّي بين آحاد المسلمين وبين الخلفاء وبطانتهم في العطاء والقانون. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٩

- سلوك الحاكم محدود بحدود الولاية على هذه الأمور، ومشروط بعدم تجاوُزها، وأفراد الشعب شركاء معه في جميع مقدرات البلد التي تنتسب للجميع بشكل متساوٍ، وليس المتصدُّونَ للأمور إلا أمناء للشعب، لا مالكين أو مخدومين، وهم - كسائر الأمناء - مسؤولون عن كل فرد من أفراد الأمة، ويؤاخَذون بكل تجاوز يرتكبونه، ولكل فرد من أفراد الشعب حق السؤال والاعتراض في جوٍّ يسوده الأمن والحرية. [محمد حسين النائيني]: ٣٤٠

- لا تقوم السلطة على المالكية، ولا القاهرية، ولا الفاعلية بما يشاء، ولا الحاكمية بما يريد، وإنما على أساس إقامة الوظائف والمصالح النوعية المطلوبة من تلك السلطة، وأن تكون اختيارات الحاكم محدودة بحدود هذه الوظائف ومشروطة بعدم تجاوزه حدود الوظائف المقررة عليه. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٨، ٤٩٤

- يقول القائل: الملك يبقى مع الكفر، ولا يبقى مع الظلم. [محمد حسين النائيني]: ٣٣٨

محمد مهدي شمس الدين

فكره السياسي:

- خمس قيم أساسية تقوم عليها فكرة الدولة في الإسلام؛ **الأولى**: مجتمع سياسي يحكم نفسه، وله القدرة على التصرف من دون وصاية. **الثانية**: مجتمع متميز ومنفتح. **الثالثة**: الوسطية والشهادة. **الرابعة**: القسط. **الخامسة**: الشورى. [محمد مهدي شمس الدين]: ٣٦٦

- عارض نظرية ولاية الفقيه؛ مطلقًا عليها وصف: (الاستبداد الديني)، كما رفض نزوعها نحو العالمية؛ إذ قال: إيران دولة إسلامية قائمة على ولاية الفقيه، هذا جيد، ولكن في حدود إيران، أما خارج إيران، فلا ولاية لهم على أحد. [محمد مهدي شمس الدين]: ٣٦٣

- من اشتغل بالسياسة بغير فقه، ارتطم بالخيالية، أو التجريدية، أو بالفشل، وربما الانحراف؛ من هنا فالتنزيل الواقعي والتأسيس التطبيقي للمبادئ العامة هو أقصر طريق للقضاء على مظاهر العنف. [محمد مهدي شمس الدين]: ٣٦٥

فكرها السياسي:

- إقامة تحالف ووحدة بين الدول الإسلامية؛ من خلال إنشاء منظمة دولية تجمعهم، وذلك في محاولة للتوفيق بين ظروف الواقع المفروض وبين الالتزام الشرعي، ومبدأ الوحدة الإسلامية الذي تفرضه عقيدتنا وشريعتنا. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٦١
- الإسلامية... قضت بالتساوي حتى بين الحاكمين وبين فقراء الأمة في نعيم الحياة وشظفها؛ فأحدثوا في المسلمين عواطفَ أخوة، وروابط هيئة اجتماعية اشتراكية، لا تكاد توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أبٍ واحد وفي حضانة أم واحدة... وهذا الطراز هو الطراز السامي النبوي، الذي تناقص عبر التاريخ، والذي يجب أن تستعوضه الأمة بطراز سياسي شوري. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٢٦٥
- التمسك بإحياء الخلافة الإسلامية بشكلها التقليدي، وتقديمها على العديد من الأولويات والأهداف، هو أمر لا يلبي احتياجات التطور الحادث في مجتمعاتنا الإسلامية. [محمد سليم العوا]: ٢٥٩
- الحاكم إذا كانت ديانته تلزمه باتباع الشريعة، والاقتداء بمن سلف من الخلفاء الراشدين، الذين هم نجوم الاهتداء، كيف يتوهم منه ترجيح جانب المسلم على غيره؟! [خير الدين التونسي]: ٢٦٤
- الحاكم ملتزم شرعًا بالشورى، ولكن هل يلزم باتباع الرأي الذي يشار عليه به؟ إن سيرة الرسول والخلفاء الأوائل الأربعة تؤكِّدُ أنهم كانوا يلتزمون بالنصائح الموجهة لهم من المسلمين دائمًا تقريبًا. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٦٩
- الحاكم يحمل تبعة ما يصنع، وهو مسؤول أمام الله وأمام الناس، فهو مسؤول في إطار الشرعية العامة المهيمنة على الجماعة كلها، والتي توجب العدل في الحكم، وتحضُّ على الأخوة والتضامن والتعاون، وتوجب الدفاع عن الديار والأوطان، وهو في هذا مسئول أمام هيئات الشورى والهيئات الأخرى؛ وفقا للأسس والأوضاع التي ترسمها الجماعة لإدارة أمورها العامة في كل زمان ومكان. [طارق البشري]: ٢٧٣
- الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني؛ فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها مُنضَمٌّ إليه؛ لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم السياسية... متساوية، وهذا مُسلَّمٌ به عند أخص مشايخ الأزهر، الذين يعضدون هذا الحزب، ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقَّةَ تنهى عن البغضاء، وتعتبر الناس في المعاملة سواء. [محمد عبده]: ١٨٧، ٢٦٤
- الخلافة ليست اسمًا؛ بل مضمون له مقومات وأصول؛ لا تقوم بدونها؛ أهمها: أن تكون مرتبطة بالمجتمع المسلم، وانعكاسًا لسيادته السياسية وإرادته الحرة، فإذا وجدت، فلتُسَمَّ الدولةُ: خلافةً، أو إمارةً، أو جمهوريَّةً، أو غير ذلك من التسميات، المهم: الالتزام بالمقاصد والمعاني، لا الألفاظ والمباني. [جميلة تلوت]: ٢٦٣

- الخلافة ما هي إلا أسلوب حكم، استخدم تاريخيًّا، وهو غير مُلزِم للمسلمين بشكله التقليدي القديم. [أحمد الكاتب]: ١٧٩

- الدعوة إلى اتحاد عقلاء الأقطار الإسلامية؛ لتكوين جماعة أهل الحَلِّ والعقد، بما يتفقون عليه من النظام؛ لقيادة الرأي العام، ولعقد مؤتمر عاجل؛ لتقرير ما يُتَّخَذ من الوسائل. [محمد رشيد رضا]: ١٩٨، ٢٦١

- الدعوة إلى تشكيل حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل، الذي يجمع بين الاستقلال في فهم الدين، وحكم الشرع الإسلامي، وكُنْهِ الحضارة الأوروبية. [محمد رشيد رضا]: ٢٦٠

- الدعوة إلى تشكيل حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل... هذا الحزب هو الذي يمكنه إزالة الشقاق من الأمة؛ على ما يجب عمله في إحياء منصب الإمامة، إذا اشتد أزره، وكثر ماله ورجاله، على أن يكون موقفه وسطًا بين مقلدة الكتب الفقهية من (حزب حشوية الفقهاء الجامدين)، ومقلدة القوانين والنظم الأوروبية؛ فيتثنى له جذب المستعدين لتجديد الأمة من الطرفين. [محمد رشيد رضا]: ٢٦٠

- الدعوة إلى تطوير الخلافة، وتحويلها من منصب شخصي وفردي لرئاسة الدولة، إلى رئاسة مجسدة في مؤسسات متعددة ومتميزة ومنفصلة، تعمل كل منها في نطاق اختصاصاتها الذي يهيمن عليه مبدأ الفصل بين السلطات؛ لوقاية المجتمع الإسلامي من الحكم الشمولي. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٢، ٢٦١

- الديمقراطيَّةَ إحدى آليات تطبيق الشريعة؛ إذ تجعلُ الشَّعبَ صاحبَ السيادة، والحقيق بتطبيق الشريعة؛ باعتباره المسؤول عن حماية وحراسة الدين. [يوسف القرضاوي]: ٥٤٢

- السيادة لله ابتداء، وقد تجسدت هذه السيادةُ في الشريعة، التي هي مُعطًى إلهيٌّ، وليست إفرازًا بَشَريًّا ولا طبيعيًّا، غير أن دور الإنسان هو البناء على هذه الشريعة الإلهية، والتفصيل لها، والتقنين لأصولها، والتفريع لكلياتها، وكذلك لهذا الإنسان سلطة الاجتهاد فيما لم ينزل به شرع سماوي، شريطة أن تظل السلطة البشرية محكومة بإطار الحلال والحرام الشرعي. [محمد عمارة]: ٢٧٠

- الشريعة الإسلامية لا تفرض شكلًا معينًا لنظام الحكم، وكل نظام يتوفر فيه الخصائص المميزة للخلافة هو نظام شرعي وصحيح، وأنه لكي نجعل العودة لنظام الخلافة الراشدة ممكنًا، فإنه يجب علينا البحث عن حلول يمكنها في وقت واحد أن توفق بين متطلبات الشريعة، وأن تتجاوب مع الظروف الحالية، وذلك مع الأخذ في الاعتبار دروس التاريخ. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٦٢

- الشورى ذات الصلة ببناء السلطة لا بد أن تكون ملزمةً، وإلا فقدت مدلولها الشرعي وثمرتها المصلحية، وكل نصوص السُّنَّة في الموضوع تدل على وجوبها ابتداء، وإلزاميتها انتهاء؛ بل تتوعد بأسوأ العواقب من يخرج على جماعة المسلمين بعد أن يستقر رأيهم على اختيار قائد يرضونه لدينهم ودنياهم، ومن يفتات عليهم في أمر اختيار قادتهم، وهذا أبلغ وأقوى تعبير عن إلزاميتها، كل ما

في الأمر أن على الأمة اتباعَ مبدأ الشورى عند اختيار القادة، ثم إلزام أولئك القادة بمبدأ المشاورة بعد اختيارهم، حتى يبقى الأمر بيد الأمة؛ بدءًا وختامًا. [محمد المختار الشنقيطي]: ٢٧٠

- الشورى قد جاءت الإشارة إليها بشكل عام في القرآن الكريم؛ ليَتَسَنَّى للبشر في كل زمان ومكان إدراك النظم والأساليب العلمية والتطبيقية التي يتحقق بها هذا المبدأ. [طارق البشري]: ٢٧١

- الشورى هي آلية المشاركة في صنع القرار بالدولة الإسلامية، وهي السبيل إلى تحقيق سلطة الأمة المستخلَفَة عن الله في إقامة شريعته، وفي اختيار السلطة التي تراقبها الأمة، وتحاسبها، وتعزلها عند الاقتضاء؛ فالحكم الشوريُّ الجماعيُّ هو أحدُ شروط وجوب الطاعة على الأمة لولاة أمورها، أما الحكام الذين لا يحكمون بالشورى، فإنه يجب عزلهم. [محمد عمارة]: ٢٦٨

- المشاورة أصل في الدين، وسُنَّةُ الله في العالمين، وهي حق على عامة الخليقة، من الرسول إلى أقل الخلق. [أبو بكر ابن العربي]: ٢٦٨

- النظرة الإسلامية الموضوعية والفاحصة للعلاقة بينهما ـ تنفي تناقُضَهما بإطلاق، أو تَطابُقَهما بإطلاق؛ فمن حيث الآليات والسبل والنظم التي تحقق المقاصد والغايات من كل من الديمقراطية والشورى؛ فإنها تجارب وخبرات إنسانية ليس فيها ثوابت مقدسة، عرفت التطور في التجارب الديمقراطية، وتطوُّرُها وارد كذلك في تجارب الشورى الإسلامية؛ وَفْقَ الزمان والمكان والملابسات، والخبرة التي حققتها تجارب الديمقراطية في تطور الحضارة الغربية، والتي أفرزت النظام النيابي والتمثيل عبر الانتخابات ـ إنما هي خبرة غنية وثروة إنسانية، ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إنها تطوير لما عرفته حضارتنا الإسلامية مبكرًا من آليات البيعة وتجاربها. [محمد عمارة]: ٢٧٠

- الوحدة التي من شأنها إيقاظ روح التضامن الإسلامي؛ إذا نادى مؤذِّنها: حَيَّ على الفَلاحِ، في رأس الرجاء، يبلغ أقصى الصين صداه. [عبد الرحمن الكواكبي]: ١٨٨، ٢٦٠

- إن خيال الخلافة لن يتحقق، وإن المسلمين سينتهون يومًا ما إن شاء الله إلى هذا الرأي. [عبد الحميد بن باديس]: ٢٦٢

- إننا نحب الإنسانية ونعتبرها كُلًّا، ونحب وطننا، ونعتبره منها جزءًا، ونحب من يحب الإنسانية ويخدمها، ونبغض من يبغضها ويظلمها، وبالأحرى: نحبُّ مَن يحبُّ وطنَنا ويخدمه، ونبغض من يُبغِضُهُ ويَظلِمُهُ؛ فلهذا نبذل غاية الجهد في خدمة وطننا الجزائري، وتحبيب بنيه فيه، ونخلص لكل من يخلص له، ونناوئ كل من يناوئه. . [عبد الحميد بن باديس]: ٢٦٧

- أيَّةُ وَحدةٍ يتحقق من خلالها نهضة المسلمين، إنما هي وحدة شرعية، واقترح إقامة اتحاد إسلامي تعاوني؛ فقال: (عقد اتحاد إسلامي تضامني تعاوني. . . وفتح باب النظر والاجتهاد؛ تمحيصًا للشريعة، وتيسيرًا للدين. . . وبذلك يتم تجديد عز الإسلام. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٢٥٩

- جعل من شعار مجلته: (المنتقد): الحق فوق كل واحد، والوطن قبل كل شيء. [عبد الحميد بن باديس]: ٢٦٧

- جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها يجب على أعضاء الوطن، من حقوق بعضهم على بعض؛ لما بينهم من الأخوة الوطنية، فضْلًا عن الأخوة الدينية؛ فيجب أدَبًا لمن يجمعهم وطن واحد، التعاون على تحسين الوطن، وتكميل نظامه، فيما يخص شرف الوطن وغِناه وثروته؛ لأن الغِنَى إنما يتحصَّل من انتظام المعاملات، وتحصيل المنافع العمومية، وهي تكون بين أهل الوطن على السوية؛ لانتفاعهم جميعًا بمزية النَّخْوَة الوطنية. [رفاعة الطهطاوي]: ٢٦٤

- حكومة الخلافة الإسلامية هي حكومة مدنية قائمة على أساس العدل والمساواة والشورى، وإنَّ تجاوزات الخلافة التقليدية تاريخيًّا لا تعبر عن الإسلام؛ بل هي خروج عن مقاصد الشريعة. [محمد رشيد رضا]: ٢٦٠

- خلق جيل من الشباب الذين يحبون أوطانهم حُبَّ مَن يعلم أنه خلق من ترابه، الذين يعشقون الإنسانية، ويعلمون أن البشرية هي العِلم، والبهيمية هي الجهالة، الذين يعتبرون أن خير الناس أنفعهم للناس. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٢٦٥

- ضرورة التزام الحاكم المستشير بما اتفق عليه مستشاروه كلهم أو أكثرهم؛ استنادًا إلى الحديث الشريف القائل: «**اجْعَلُوهُ شُورَى بَيْنَكُمْ، وَلَا تَقْضُوا فِيهِ بِرَأْيِ وَاحِدٍ**»، فهو يدلُّ على ضرورة اتباع الرأي الجماعي، وتحاشي الرأي الفردي؛ فهو ﷺ لم يقل: تتشاوَرُونَ فيه، ثم يقضي فيه أميركم؛ بل نهي عن التفرد في الأمر. [أحمد الريسوني]: ٢٦٩

- ضرورة التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي؛ إذ إن جمع الاختصاصات الدينية والسياسية في يد هيئة واحدة سيؤدي في النهاية إلى تغليب الاعتبارات السياسية، وسيطرة الهيئات والمؤسسات السياسية على الاختصاصات الدينية وامتصاصها لها تدريجيا، ومن ناحية أخرى: فإن الفقه الإسلامي يعلمنا أن هذين النوعين من الاختصاصات مختلفان، وتمارِسُهما هيئتان مستقلتان كل منهما عن الأخرى. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٣، ٢٦٢

- ضرورة القبول بالدولة الوطنية القطرية؛ انطلاقًا من أنَّ الفقهاء قد أقروا بإمكانية وجود أكثر من دولة وخلافة إسلامية في آن واحد. [رشيد رضا]: ٢٦٣

- على الحكومة ـ وهذا التزام قانوني قبل اتخاذ القرارات في المسائل المهمَّة ـ أن تستشير الأمة؛ ممثلة في أهل الحَلِّ والعقد؛ الَّذين لهم الحق؛ بل عليهم التزام؛ بتقديم المشورة والنصح. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٥، ٢٦٨

- كلمة الوطن إذا رنت في الآذان، حركت أوتار القلوب وهزت النفس هزًا. [عبد الحميد بن باديس]: ٢٦٧

- لقد تمحص عندي أن أصل الداء هو الاستبداد السياسي، ودواؤه هو دفعه بالشورى الدستورية. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٢٦٨

- لم يكن ممكنًا في تلك الأزمنة أن يوضع

للخلافةِ نظامٌ يكفل أن تجري على سُنَّة الخلفاء الراشدين، في الجمع بين عظمة الدنيا ومصالح الدين، فلم تهتد إلى مثل ما اهتدى إليه الإفرنج؛ من القضاء على استبداد ملوكهم، فمنهم من قضى على الحكومة الملكية قضاءً مُبْرمًا، ومنهم من قَيَّدَ سُلطةَ الملوك فلم يكن لهم من الأمر والنهي في الحكومة أدنى استبداد. [محمد رشيد رضا]: ٢٦٠

- لم يوجد من علماء المسلمين من اهتدى إلى وضع نظام شرعي للخلافة بالمعنى الذي يسمى في هذا العصر بالقانون الأساسي، يقيدون به سلطة الخليفة بنصوص الشرع، ومشاورتهم في الأمر، ولو وضعوا كتابًا في ذلك معززًا بأدلة الكتاب والسنة وسيرة الراشدين، ومنعوا فيه ولاية العهد للوارثين، وقيَّدوا اختيار الخليفة بالشورى، وبينوا أن السلطة للأمة؛ يقوم بها أهل الحل والعقد منها، وجعلوا ذلك أصولًا مُتَّبعةً، لما وقعنا فيما وقعنا فيه. [محمد رشيد رضا]: ٢٦٠

- لو اختفى لفظُ الخلافةِ والخليفةِ من حياة المسلمين إلى الأبدِ، ما نَقَصَ ذلك من دينهم مثقالَ ذرة ولا أصغرَ منها، ولكن إذا اختفى العدل، واختفت الشورى، وشرعية الحكم ليوم واحد، فتلك طامة كبرى. [أحمد الريسوني]: ٢٦٢

- ليس الدين دائرًا مع الخلافة وجودًا وعدمًا؛ بلِ الدين موجود بوجود الإنسان الخليفة، لا دولة الخلافة، ومن ثم فهذا من سلبيات تضخم الجانب السياسي في مشروع الخلافة على حساب تقزيم الخليفة/الإنسان، كما أنه تم رفع شأن الخليفة فوق مصاف بني البشر؛ بأن صار نائبًا عن رسول الله؛ وعليه أصبحت الخلافة أشبه بالرئاسة الثيوقراطية. [جميلة تلوت]: ٢٦٣

- ليستِ الخلافةُ مجرَّدَ منصبٍ شاغرٍ، تتسابق الهيئات والمؤتمرات الإسلامية في البحث عمن يشغله، بل إنه يحتاج إلى تطوير فقه الخلافة ذاته؛ ليتلاءم نظامها مع الظروف العالمية في هذه المرحلة الجديدة التي تضطر فيها الأمة الإسلامية إلى إنشاء منظمة دولية سياسية ومنظمات شعبية تقوم بمسؤولية الخلافة في الشؤون الدينية والثقافية والاجتماعية، واعتبر أن هذه ستكون بداية لخلافة راشدة في المستقبل. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٠٢، ٢٦١

- ما هي الأمة؛ أيِ: الشعب؟ هل هي ركام مخلوقات نامية؟ أو جمعية عبيد لملك متغلب؟ أم هي مجموعة أفراد جمع بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة؟. [عبد الرحمن الكواكبي]: ٢٦٥

- معرفة هؤلاء (أهل الشورى) يكون بالانتخاب، أما إجراءات الشورى، فتراعى فيها ظروف الزمان والمكان، ومما يؤسف له أن هذه الإجراءات لم تحظ باهتمام الفقهاء؛ لأنهم لم يجدوا في السوابق التاريخية في عهد الصحابة ـ الذي دام لفترة قصيرة في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل ـ ما يمكن أن يكون أساسًا لتنظيم دائم ومستقر للشورى. [عبد الرزاق السنهوري]: ٢٦٩

- مفهوم الخلافة لم يعد مُعبِّرًا عن معناه الحقيقي؛ ومن ثم أصبح رمزًا ظاهريًا مُقدَّسًا ـ ليس من الإسلام في شيء؛ فيوم ألغى

الأتراك الخلافة، لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي، وإنما ألغوا نظاما حكوميا خاصًا بهم، وأزالوا رمزا خياليا فُتن به المسلمون لغير جدوى. [عبد الحميد بن باديس]: ٢٦٢

- مُلْكُ الإسلام مؤسَّسٌ على الشرع، الذي من أصوله المشار إليها سابقًا: وجوب المشورة، وتغيير المنكر. [خير الدين التونسي]: ٢٦٨

- من المستحسن التمييز منهجيًا بين مبدأ الشورى ومبدأ المشاورة؛ فكِلا اللفظينِ وردا في القرآن الكريم؛ إذ الشورى ترتبط بالمداولات المتعلقة بوجود السلطة ابتداء وبشرعيتها؛ أي: بطريقة انتخاب الرئيس - أما المشاورة، فترتبط بالمداولات المتعلقة بأداء السلطة وإدارتها وتسييرها خلال فترة الولاية. [محمد المختار الشنقيطي]: ٢٦٩

- نعم، إن لنا وراء هذا الوطن الخاص أوطانًا أخرى عزيزة علينا، هي دائما منًا على البال، ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص الجزائر، فإننا نكون قد خدمنا هذه الأوطان. [عبد الحميد بن باديس]: ٢٦٧

- هذا وإنَّا لا ننكر إمكان أن يوجد في الملوك من يحسن تصرفه في المملكة بدون مشورة أهل الحل والعقد، ويحمله حبُ الإنصاف على الاستعانة بالوزير العارف النصوح فيما يشكل عليه من المصالح، لكن لكون ذلك من النادر الذي لا يعتبر؛ لاستناده إلى أوصاف قلما تجتمع في إنسان، وعلى فرض اجتماعها ودوامها له، تزول بزواله، وجب علينا أن نجزم بأن مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة، مع جعل المسئولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها، بمقتضى قوانين مضبوطة، مراعًى فيها حال المملكة، أجلب لخيرها وأحفظ له. [خير الدين التونسي]: ٢٦٨

مدنية الإسلام

تجلياتها في التشريع الإسلامي وممارسة الصدر الأول:

- ظهرت مدنية الإسلام مشرقة من أفق هداية القرآن، مبنية على أساس البدء بإصلاح الإنسان، ليكون هو المصلح لأمور الكون وشئون الاجتماع، فكان جُلُّ إصلاح الخلفاء الراشدين إقامةَ الحق والعدل، والمساواة بين الناس في القسط، ونشر الفضائل وقمع الرذائل، وإبطال ما أرهق البشر من استبداد الملوك والأمراء، وسيطرة الكهنة ورؤساء الدين على العقول والأرواح. [محمد رشيد رضا]: ١٩٨

- والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع؛ فالإسلام حكم وتنفيذ؛ كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منهما عن الآخر. [حسن البنا]: ٢٥٣

نظرية العقد الاجتماعي

نشأة المصطلح:

- اقترح مصطلح: (التفويض)، وليس التنازل؛ أي: تفويض الشعب للحاكم بالسيادة، وهو ما يعني أن السيادة تبقى بيد الشعب، أما التنازل، فهو عملية انتقال كاملة للملكية والسيادة إلى الحاكم. [جان جاك روسو]: ٤٨٥

ولاية الأمة على نفسها

حجيتها واعتبارها:

- المشروع السياسي الإسلامي من وجهة نظر الشيعة الإمامية في العصر الحاضر له صيغتان: صيغة الولاية العامة للفقيه، مع عدم الالتزام بأيِّ دور للأمة، وصيغة ولاية الأمة على نفسها، مع دور محدود للفقهاء، ومصدر الشرعية المباشر للسلطة في الصيغة الأولى هو الإمام المعصوم، أما الصيغة الثانية ـ ولاية الأمة على نفسها ـ فإن دليل شرعيتها هو الآيات والروايات الدالة على هذه الولاية من الكتاب والسُّنَّة. [محمد مهدي شمس الدين]: ٥١١

- إن الغيبة الكبرى علقت ولاية الإمام المعصوم العملية الفعلية إلى حين الظهور، واستعادت الأمة ولايتها على نفسها، التي ثبتت لها بموجب الآيات المحكمة في الكتاب العزيز، التي نصت على أن المؤمنين بعضهم أولياء بعض، وما ورد في السُّنَّة مما يدل على ذلك. [محمد مهدي شمس الدين]: ٣٦٤

- يتحتم أن يكون النظام قائمًا بصورة حقيقية على الإرادة الشعبية؛ أي: الإرادة العامة للمجتمع، والتي تعبر عن نفسها بالانتخابات والاستفتاءات العامة في جميع الأطر المكونة لنظام المجتمع، من مستوى الوحدات الصغرى في القرى، إلى مستوى المجتمع ككل. [محمد مهدي شمس الدين]: ٣٦٤

ولاية الفقيه

أدلة من يرى حجيتها واعتبارها:

- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]: الأمانة: هي الإمامة التي أداها الرسول إلى أمير المؤمنين علي، وهو يؤديها إلى من يليه، وهكذا. [روح الله الموسوي الخميني]: ٣٢٧

- الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي، ويكمن الفرق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية الملكية منها والجمهورية في أن ممثلي الشعب أو ممثلي الملك هم الذين يقننون ويشرعون، في حين تنحصر سلطة التشريع بالله ﷻ، وليس لأحد أيًا كان أن يشرع، وليس لأحد أن يحكم بما لم ينزل الله به من سلطان. [روح الله الموسوي الخميني]: ٣٢٧

- الرسول الأعظم كان يترأس جميع أجهزة التنفيذ في إدارة المجتمع الإسلامي وإضافة إلى مهام التبليغ والبيان وتفصيل الأحكام والأنظمة كان قد اهتم بتنفيذها حتى أخرج دولة الإسلام إلى حيز الوجود، في حين كان الرسول لا يكتفي بتشريع القانون الجنائي مثلًا؛ بل يسعى إلى تنفيذه... ومن بعد الرسول كانت مهام الخليفة لا تقل عن مهام الرسول، ولم يكن تعيين الخليفة لبيان الأحكام فحسب، وإنما لتنفيذها أيضًا، وهذا هو الهدف الذي أضفى على الخلافة أهمية وشأنًا؛ بحيث كان يعتبر الرسول لولا تعيينه الخليفة من بعده غير مبلغ رسالته. [روح الله الموسوي الخميني]: ٣٢٦

- الشرع والعقل يفرضان علينا ألا نترك الحكومات وشأنها والدلائل على ذلك واضحة؛ فإن تمادى الحكومات في غيها يعني تعطيل نظام الإسلام وأحكامه، في حين توجد نصوص كثيرة تصف كل نظام غير

إسلامي بأنه شرك، والحاكم أو السلطة فيه طاغوت، ونحن مسؤولون عن إزالة آثار الشرك من مجتمعنا. [روح الله الموسوي الخميني]: ٣٢٦

- إن تشكيل حكومة الرسول الأكرم ليست منحصرة ومحدودة بزمانه، فهي مستمرة أيضًا بعد رحيله؛ بسبب الحاجة إليها؛ لمنع الفوضى والفساد. [روح الله الموسوي الخميني]: ٥٣٣

- لقد مر على الغَيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام، وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر في طول هذه المدة المديدة، فهل تبقى أحكام الإسلام معطلة، يعمل الناس في خلالها ما يشاؤون؟! ألا يلزم من ذلك الهرج والمرج القوانين التي صدع بها نبي الإسلام، وجهد في نشرها وبيانها وتنفيذها طيلة ثلاثة وعشرين عامًا؟! هل كان كل ذلك لمدة محدودة؟! هل حدد الله عمر الشريعة بمائتي عام مثلًا؟! هل ينبغي أن يخسر الإسلام من بعد الغيبة الصغرى كل شيء؟! [روح الله الموسوي الخميني]: ٣٢٦

تطويرها بنظرية شورى الفقهاء:

- أقبل جماعة من العلماء على نقد الممارسات التي اتبعتها السياسة الحاكمة، ودعوا إلى ضرورة اتخاذ الشورى للفقهاء مع رضا الأمة؛ كمبدأ أساسي في الحكم. [السيد مرتضى الشيرازي]: ٣٣٤

تقويم النظرية:

- الحكومة الإسلامية - في رؤية الكثير من مدارس المذهب الشيعي الحديثة والمعاصرة - حكومةٌ مشروطة بأحكام الإسلام وقوانينه التي يصدرها الولي الفقيه أو يوافق عليها، ولا يجوز للشعب التدخل أو المشاركة في التشريع أو الحكم، فسلطة التشريع من حق الله سبحانه وحده. [عبد الإله بلقزيز]: ٥١٠

- تتناقض ولاية الفقيه مع مبدأ سيادة الأمة؛ وبخاصة في القرارات المصيرية التي يتخذها الولي الفقيه منفردًا؛ مثل قرارات الحرب، والسياسة، والاقتصاد، وحتى القضايا والاجتهادات والفتاوى الدينية والاجتماعية جميعها؛ فإنها في النهاية قرارُ الولي الفقيه، ولا يشاركه فيه لا رئيس الجمهورية، ولا مجلس النواب، وبالطبع ليس بقية أبناء الشعب. [أحمد الكاتب]: ٣٣١

- ولاية الفقيه العامة تفتقد إلى الأصالة، وإلى السند الفقهي المعتبر، وتؤسِّسُ لنظام حكم كهنوتي. [محمد جمال باروت]: ٣٣٢

حدود ولايته:

- نظرًا للتطبيق الفعلي لولاية الفقيه بعد الثورة الإسلامية؛ نشأت الحاجة لطرح مسألة صلاحية الولي الفقيه خارج الحدود الجغرافية للدولة، وعرفت هذه المسألة فقهيًا بعنوان: الفقيه مبسوط اليد. [علي الكوراني]: ٣٣١

حقيقتها وتعريفها:

- هي المسؤولية التي يتصدى لها أحد الفقهاء الذي يكون عالمًا عادلًا ومجتهدًا يستطيع استنباط الأحكام الشرعية من الشريعة المقدسة، وهو يتصدى لشؤون المسلمين؛ بحيث يدير قضاياهم العامة التي ترتبط بشؤون الأمة والحكومة بشكل عام، وبمعني آخر: الفقيه هو الذي يتحمل المسؤولية في

الإدارة السياسية والمالية وإدارة الشؤون العامة للدولة والأمة معًا، وهو المتصدي لأمور الحكومة والإدارة، ومتابعة الشأن السياسي والاجتماعي. [روح الله الموسوي الخميني]: ٣٢٧

من لا يرى حجيتها واعتبارها:

- الإسلام لا يشترط بأي حال من الأحوال أن يكون نظام الحكم دينيًّا كهنوتيًّا ثيوقراطيًّا على النمط الذي تعيشه إيران الخميني، حيث تتركز السلطان في قبضة الفقيه، أما العكس هو الصحيح، فالقرآن لم ينص على قيام سلطة سياسية شرعية فلم تتعرض آية واحدة من آياته لكيفية تنظيم السلطة السياسية. [مراد هوفمان]: ٣٢٩
- إن تشكيل الحكومة الدينية في إيران وتصدر علماء الدين والفقهاء سدة الحكم جعلا من الفقه الشيعي ملازمًا لنظرية واحدة في الحكم حتى أضحى الاعتقاد راسخًا بأن النظرية السياسية الوحيدة في فقه الشيعة هي ولاية الفقيه التعيينية المطلقة. [محسن كديفور]: ٣٣٣
- إن نظرة الفقهاء إلى القضايا العامة انطلقت غالبًا من زاوية الأمور الفردية؛ حيث تتركز الأبحاث الفقهية على الأشخاص، وقلَّما تتطرق إلى الشخصيات الحقوقية والمؤسسات الاجتماعية، ومن ثم: فإن قضايا الحكم والدولة غالبًا ما كانت تأتي في سياق الحديث عن شروط الحاكم ووظائفه، ومن يجب أن يحكم، وليس عن كيفية نظام الحكم، وبناء الدولة؛ باعتبارها شخصية حقوقية لها أحكامها ووظائفها. [محسن كديفور]: ٣٣٣
- رفع مكانة فكر الجمهورية الإسلامية، وتطهيره من آفة الاستبداد الديني، وسلامة السلطة السياسية التي خالطتها صبغة دينية ـ رهنُ بقائها قيد الرقابة والمساءلة، وعرضة للنقد الحر. [محسن كديفور]: ٣٣٣
- صيغة الإمامة المعصومة على الفقيه أمر لا يسلم به العقل الإسلامي، وكذلك المذهب السني؛ فالفقيه ليس معصومًا، وهي من جهة أخرى عالمية تقتضي طاعة وانقياد المسلمين عامة لها أو المسلمين الشيعة على الأقل الذين يعتقدون بالإمامة المعصومة ويتدينون بها، سواء أكانوا داخل حدود سلطتها، أم كانوا لا ينتمون إلى أرضها ولا يحملون جنسيتها. [محمد مهدي شمس الدين]: ٣٦٢
- عارض نظرية ولاية الفقيه؛ مطلقا عليها وصف: (الاستبداد الديني)، كما رفض نزوعها نحو العالمية؛ إذ قال: إيران دولة إسلامية قائمة على ولاية الفقيه، هذا جيد، ولكن في حدود إيران، أما خارج إيران، فلا ولاية لهم على أحد. [محمد مهدي شمس الدين]: ٣٦٣

من يرى حجيتها واعتبارها:

- إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل، فإنه يلي أمور المجتمع ما كان يليه النبي منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا. [روح الله الموسوي الخميني]: ٣٢٧
- إن من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقامًا لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل. [روح الله الموسوي الخميني]: ٣٢٧
- عليكم أن تُظهروا الإسلام كما ينبغي؛ عرفوا

الولاية للناس كما هي، قولوا لهم: إننا نعتقد بالولاية، وبأن الرسول استخلف بأمر من الله، ونعتقد كذلك بضرورة النضال من أجل تشكيل الحكومة توأم الإيمان بالولاية، اكتبوا وانشروا قوانين الإسلام ولا تكتموها، وخذوا على أنفسكم تطبيق حكم إسلامي. [روح الله الموسوي الخميني]: ٣٢٦

- فوض الله الحكومة الإسلامية الفعلية المفروض تشكيلها في زمن الغيبة نفس ما فوضه إلى النبي وأمير المؤمنين من أمر الحكم، والقضاء، والفصل في المنازعات، وتعيين الولاة والعمال، وجباية الخراج وتعمير البلاد. [روح الله الموسوي الخميني]: ٣٢٧

- ولاية الأمة في ظل استتار الإمام تؤول إلى أعدل وأعلم وأتقى رجل في الأمة؛ ليدير شؤون البلاد، ويفوض الدستور المرشد الأعلى الاضطلاع بمسؤولية القائد العام للقوات المسلحة، وإعلان الحرب، وتعيين وعزل رؤساء مؤسسات الدولة الإيرانية. [الدستور الإيراني: المادة الخامسة]: ٣٣٠

- ولاية الفقيه هي فكرة علمية واضحة، قد لا تحتاج إلى برهان، بمعنى: أن من عرف الإسلام أحكامًا وعقائد يرى بداهتها، لكن وضع المجتمع الإسلامي ووضعُ مجامعنا العلمية على وجه الخصوص يضع هذا الموضوع بعيدًا عن الأذهان، حتى لقد عاد اليوم بحاجة إلى برهان. [روح الله الموسوي الخميني]: ٣٢٥

ولاية المفكر الملتزم

حقيقتها وقوامها:

- تقوم بالأساس على إعادة تفسير الشريعة الإسلامية بشكل يحررها من الممارسات الزائفة، وصياغتها بما يتناسب مع المستجدات المعاصرة، وبرغم انطباق شروط المفكر الملتزم على فقهاء الشيعة، إلا أن شريعتي قيّد ولايتهم باعتبارها لا بد ألا تتعدى المرحلة الانتقالية، كما يجب أن تتم بصورة جماعية، واشترط شريعتي في ولاية المفكر الملتزم؛ وجود المفكر الذي يملك الأيديولوجيا ولا يكتفي بالمعارف الدينية التقليدية. [علي شريعتي]: ٣٤٩

قائمة المصادر والمراجع[1]

أولًا: الكتب والموسوعات العلمية:

أ ـ الكتب:

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ الكتب المقدسة.

٣ ـ إبراهيم إبراش، **النظرية السياسية بين التجريد والممارسة**، القاهرة، دار الجندي للنشر، ٢٠١٢م.

٤ ـ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، دار الكتاب العربي، ج٣، ١٩٩٧م.

٥ ـ أحمد أمين، **المهدي والمهدوية**، دار نوابغ الفكر للنشر، ٢٠٠٩م.

٦ ـ أحمد بن حنبل، **السُّنَّة**، تحقيق: إسماعيل الأنصاري، دار البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، ١٤١٦هـ.

٧ ـ أحمد الخطيب البغدادي، **تاريخ مدينة السلام (تاريخ بغداد) وذيله والمستفاد**، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١م.

٨ ـ أحمد الخولي: **الدولة الصفوية، تاريخها السياسي والاجتماعي**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة، ١٩٨١م.

٩ ـ أحمد داود أوغلو، **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

١٠ ـ أحمد داود أوغلو، **الفلسفة السياسية**، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم، تقديم: محمد عمارة، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

---

(١) بلغ عدد الرجوع إلى مصادر هذه الدراسة نحو ١٤٩٤، من خلال ما يقارب ٥٠٧ مرجع، من بينها ٣١١ كتاب و٩٠ بحث منشور في دوريات ومجلات علمية، و١٠٦ بحث ودراسة منشورة على شبكة المعلومات الدولية وتم تقسيم المصادر والمراجع نوعيًّا، وترتيبها أبجديًّا.

١١ ـ أحمد شاكر الحسيني، **الكتاب والسُّنَّة يجب أن يكونا مصدر التشريع في مصر ومعه: الشرع واللغة**، القاهرة، دار الكتب السلفية، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.

١٢ ـ أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي السُّنِّي.. نحو خلافة ديمقراطية**، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

١٣ ـ أحمد الكاتب، **المرجعية الدينية وآفاق التطور، الإمام محمد الشيرازي نموذجًا**، الدار العربية للعلوم، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

١٤ ـ أحمد محمد سالم، **إقصاء الآخر، صناعة التكفير في علم العقائد**، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، العدد ١٢٣، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

١٥ ـ أحمد ولد مولاي عبد الكريم، **في الدولة المحايدة: حول طبيعة الدولة في ما بعد الدولتين العلمانية والدينية**، دراسة منشورة بمجلة الباب، مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، العدد السابع، خريف ٢٠١٦م.

١٦ ـ أحمد النراقي، **عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام**، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٧ ـ أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩م.

١٨ ـ أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠م.

١٩ ـ ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة: كريم عزقول، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٦٨م.

٢٠ ـ آمال السبكي، **تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (١٩٠٦ ـ ١٩٧٩م)**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٩م.

٢١ ـ إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية... دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٤م.

٢٢ ـ أماني صالح، **الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها**، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٢٣ ـ أمحمد جبرون، **مفهوم الدولة الإسلامية، أزمة الأسس وحتمية الحداثة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٢٤ ـ برنابي روجرسون، **ورثة محمد جذور الخلاف السُّنِّي الشيعي**، ترجمة: عبد الرحمٰن عبد الله الشيخ، القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠١٥م.

٢٥ ـ برهان غليون ومحمد سليم العوا، **النظام السياسي في الإسلام**، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٦ ـ برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١م.

٢٧ ـ البغدادي، **الفَرق بين الفِرَق**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٥م.

٢٨ ـ التفتازاني، **شرح المقاصد في علم الكلام**، دار المعارف النعمانية، ١٩٨١م.

٢٩ ـ تركي الدخيل، **سلمان العودة من السجن إلى التنوير**، بيروت، دار مدارك للنشر، الطبعة الرابعة ٢٠١١م.

٣٠ ـ تركي علي الربيعو، **الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦م.

٣١ ـ تقي الدين النبهاني، **نظام الإسلام**، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، ٢٠٠٢م.

٣٢ ـ تقي الدين النبهاني، **نظام الحكم في الإسلام**، تنقيح: عبد القديم زلوم، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، ٢٠٠٢م.

٣٣ ـ توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

٣٤ ـ توفيق مصطفى، **السيادة والحريات**، الخرطوم، مطبعة مصر، بدون سنة نشر.

٣٥ ـ ابن تيمية، **الاستقامة**، تحقيق: محمد رشاد سالم، المدينة المنورة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٣٦ ـ ابن تيمية، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٧ ـ ابن تيمية، **الحسبة**، تحقيق: علي بن نايف الشحود، الطبعة الثانية، بدون ناشر، ١٤٢٨هـ.

٣٨ ـ ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، القاهرة، دار زهور الفكر، ١٩٨٩م.

٣٩ ـ ابن تيمية، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٩٦م.

٤٠ - ابن تيمية، **قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم**، تحقيق: عبد العزيز آل حمد، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٢٤هـ.

٤١ - ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد للطباعة، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٥م.

٤٢ - ابن تيمية: **منهاج السُنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، المحقق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ج١، ١٩٨٦م.

٤٣ - جاسم سلطان، **أزمة التنظيمات الإسلامية، الإخوان نموذجًا**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

٤٤ - جاك دونيدو دو فابر، **الدولة**، ترجمة: سموحي فوق العادة، بيروت، دار عويدات، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.

٤٥ - جاكوب سكوجارد بيترسون، **تعريف الدولة المصرية بالإسلام، مفتو وفتاوى دار الإفتاء**، ترجمة: الدكتور السيد عمر، ولا تزال مخطوطة تحت الطبع، دار نشر نهوض، ٢٠١٦م، مقدمة المترجم.

٤٦ - جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، ترجمة: عادل زعيتر، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥م.

٤٧ - جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، ترجمة: محمد عرب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م.

٤٨ - جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، بيروت، دار المعرفة، ٢٠٠٣م.

٤٩ - جلال الدين السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م.

٥٠ - جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، **تفسير الجلالين**، سلسلة كتاب الشعب، القاهرة، دار الشعب، ١٩٧٠م.

٥١ - جمال البنا، **الإسلام دين وأمة وليس دينًا ودولة**، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٨م.

٥٢ - جمال البنا، **تجديد الخطاب الديني**، بدون ناشر، ٢٠٠٥م.

٥٣ - جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، تحقيق: محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

٥٤ - جمال الدين الأفغاني، **الخاطرات**، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢م.

٥٥ - جمال الدين عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠١م.

٥٦ - جودت سعيد، **لا إكراه في الدين... دراسات وأبحاث في الفكر الإسلامي**، دمشق، العلم والسلام للدراسات والنشر، ١٩٩٧م.

٥٧ - جوليان فروند، **ما هي السياسية**، ترجمة: يحيى علي أديب، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨١م.

٥٨ - جون س. جيب، **الإخوان السعوديون في عقدين (١٩١٠ - ١٩٣٠م)**، ترجمة: الدكتور صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٩م.

٥٩ - الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م.

٦٠ - الجويني، **غياث الأمم في التياث الظُّلَم**، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.

٦١ - حامد ربيع، **مدخل لدراسة التراث السياسي الإسلامي**، تعليق وتحرير: سيف الدين عبد الفتاح، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، ٢٠٠٧م.

٦٢ - الحافظ ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، طبعة دار المعرفة، بدون سنة طبع.

٦٣ - الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٣، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم - إيران، ١٤١٤هـ.

٦٤ - حزب التحرير، **منهج حزب التحرير في التغيير**، بيروت، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

٦٥ - ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي - القاهرة، الجزء الأول، ١٣٤٨هـ.

٦٦ - حسن إبراهيم حسن، وعلي إبراهيم حسن، **النظم الإسلامية**، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٧٠م.

٦٧ - حسن إبراهيم، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، القاهرة، مكتبة النهضة، المجلد الأول، ١٩٩١م.

٦٨ - أبو الحسن الأشعري، **رسالة إلى أهل الثغر**، تحقيق ودراسة: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.

٦٩ ـ حسن البنا، **رسالة المؤتمر الخامس**، ضمن مجموعة رسائل الإمام حسن البنا، منشورة على موقع الشبكة الدعوية الخاصة بجماعة الإخوان المسلمين، (www.daawa-info.net).

٧٠ ـ حسن البنا، **مجموعة الرسائل**، الإسكندرية، دار الدعوة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٧١ ـ حسن الترابي، **قضايا التجديد نحو منهج أصولي**، السودان، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٩٠م.

٧٢ ـ حسن أبو هنية ومحمد أبو رمان، **تنظيم الدولة الإسلامية... الأزمة السُّنِّية والصراع على الجهادية العالمية**، الأردن، مؤسسة فريدريش إيبرت، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

٧٣ ـ حسين عطوان، **الأمويون والخلافة**، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٦م.

٧٤ ـ حسين بن محمد المهدي، **الشورى في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة بالديمقراطية والنظم القانونية**، صنعاء، مكتبة الإرشاد، ٢٠٠٧م.

٧٥ ـ حسين مؤنس، **الدين والتطور الحضاري العربي**، بحث ضمن كتاب ندوة: «أزمة التطور الحضاري العربي»، الكويت، عام: (١٩٧٤م).

٧٦ ـ حسين مؤنس، **دستور أمة الإسلام**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.

٧٧ ـ ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٧٨ ـ خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق: معن زيادة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٧٩ ـ خير الدين التونسي، **مذكرات خير الدين**، تعريب: محمد العربي السنوسي، تونس، ٢٠٠٨م.

٨٠ ـ الفخر الرازي، **تفسير الرازي مفاتيح الغيب**، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٨١ ـ راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م.

٨٢ ـ رائد السمهوري، **نقْد الخِطاب السَّلفي (ابن تيميَّة نموذجًا)**، بيروت، دار مدارك للنشر، الطبعة الثانية، مارس ٢٠١٢م.

٨٣ ـ رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، بيروت، دار النشر للجامعات، ٢٠١٣م.

٨٤ - رضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر**، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٨٥ - رفاعة الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٨٦ - رفاعة الطهطاوي، **المرشد الأمين للبنات والبنين**، المطبعة المصرية، ١٨٧٢م.

٨٧ - رفاعة الطهطاوي، **تلخيص الإبريز في تلخيص باريز**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م.

٨٨ - رفاعة الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، المطبعة المصرية، ١٨٦٩م.

٨٩ - روح الله الموسوي الخميني، **الحكومة الإسلامية**، بيروت، مركز بقية الله الأعظم، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

٩٠ - رياض عيسى، **الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية**، تقديم: سهيل زكار، الطبعة الأولى، دمشق، بدون ناشر، ١٩٩٢م.

٩١ - زكي الميلاد: **وقائع مؤتمر نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني**، مركز القدس للدراسات السياسة، عمان، ٢٠٠٧م.

٩٢ - زهير هواري: **السلطة والمعارضة في الإسلام، بحث في الآليانية الفكرية والاجتماعية**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٩٣ - عبد الرحمٰن أبو الخير، **ذكرياتي مع جماعة المسلمين التكفير والهجرة**، دار البحوث العلمية الكويت، ١٩٨٠م.

٩٤ - ساري حنفي، **السرديات الإسلامية في مصر، خطب الجمعة، والمناهج الدراسية الدينية والبحث الشرعي**، مقترح مشروع بحثي مقدم إلى وقف نهوض، ٢٧ مايو، ٢٠١٦م.

٩٥ - سرمد الطائي، **تطوّر الفقه السياسي الشيعي.. مدخل إلى دراسة الحكم والإدارة عند الشهيد الصدر**، بيروت، مركز البحوث المعاصرة، مايو ٢٠١٤م.

٩٦ - سفيان الثوري، **تفسير الثوري**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.

٩٧ - سليمان محمد الطماوي، **عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٦م.

٩٨ - سيد قطب، **معالم في الطريق**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة العاشرة، ١٩٨٣م.

٩٩ ـ سيدي أحمد ولد أحمد سالم، **ندوة السلفية في العالم العربي، تطورات، تيارات وجماعات**، قطر، إصدارات مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٤م.

١٠٠ ـ سيف الدين عبد الفتاح: **النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي، منهجية التجديد الإسلامي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، الأردن، المركز العلمي للدراسات السياسية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١٠١ ـ الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٠٢ ـ شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، المحقق: بشار معروف وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة ١١، ١٩٩٦م.

١٠٣ ـ شهاب الدين بن أبي الربيع، **مقدمة كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق: حامد ربيع، القاهرة، مطابع دار الشعب، ١٩٨٠م.

١٠٤ ـ أبو الفتح الشهرستاني، **الملل والنحل**، الجزء الأول، صححه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.

١٠٥ ـ صالح العبود، **عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي**، المدينة المنورة، المجلس العلمي للجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٠٦ ـ صبحي الصالح، **النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.

١٠٧ ـ صلاح الخرسان، **حزب الدعوة... حقائق ووثائق**، مكتبة مؤمن قريش، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

١٠٨ ـ طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٠٩ ـ الطاهر ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

١١٠ ـ الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الميساوي، دار لبنان للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

١١١ ـ الطاهر بن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، دار سحنون، دار السلام، ٢٠٠٦م.

١١٢ ـ طعيمة الجرف، **نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم**، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٣م.

١١٣ ـ طلال المجدوب، **إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة**، دار ابن رشد للطباعة والنشر، ١٩٨٠م.

١١٤ ـ طه عبد الرحمٰن، **العمل الديني وتجديد العقل**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية ١٩٩٧م.

١١٥ ـ طه عبد الرحمٰن، **روح الدين.. من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م.

١١٦ ـ الطيب بوعزة، **فكر النهضة والواقع: الجدل المفقود، مقترح لورشة علمية**، مسودة مقدمة لدار نهوض للأبحاث والنشر، الكويت، ٢٠١٧م.

١١٧ ـ عباس محمود العقاد، **الديمقراطية في الإسلام**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م.

١١٨ ـ عباس ميرزا المرشد، **التيارات السياسية والفكرية لدى الجماعات الشيعية في البحرين والكويت**، مخطوطة مقدمة لوقف نهوض لدراسات التنمية، الكويت، غير منشورة.

١١٩ ـ عبد الإلٰه بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.

١٢٠ ـ عبد الأمير كاظم زاهر، **الفكر السياسي الإسلامي: جدل النظرية وإشكاليات التطبيق**، الطبعة الأولى، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٣م.

١٢١ ـ عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

١٢٢ ـ عبد الحميد بن باديس، **آثار ابن باديس**، إعداد: عمار الطالبي، الشركة الجزائرية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م.

١٢٣ ـ ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، تحقيق: مفيد محمد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.

١٢٤ ـ عبد الرحمٰن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

١٢٥ ـ عبد الرحمٰن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، المطبعة العصرية ـ حلب، طبعة جديدة منقحة ومضافة بقلم المؤلف، بدون تاريخ.

١٢٦ ـ عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، تحقيق: توفيق محمد الشاوي ونادية عبد الرزاق السنهوري، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، ومؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.

١٢٧ ـ عبد السلام العبد الكريم، **معاملة الحكام في ضوء الكتاب والسُّنَّة**، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

١٢٨ ـ عبد الكريم زيدان، **الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية**، الكويت، مكتبة المنار، ١٩٦٥م.

١٢٩ ـ عبد الله الطريقي، **أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم**، رابطة العالم الإسلامي، العدد ١٨٥، سنة ١٤١٩هـ.

١٣٠ ـ عبد الله الحامد، **الكلمة أقوى من الرصاص**، الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٤م.

١٣١ ـ عبد الله المالكي، **سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، نحو فضاء أمثل لتجسيد مباد الإسلام**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م.

١٣٢ ـ عبد المتعال الصعيدي، **الحرية الدينية في الإسلام**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٣م.

١٣٣ ـ عبد الملك بن هشام، **سيرة ابن هشام**، الجزء الثاني، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

١٣٤ ـ عبد الوهاب الأفندي، **الإسلام والدولة الحديثة.. نحو رؤية جديدة**، لندن، دار الحكمة.

١٣٥ ـ عبد الوهاب الأفندي، وآخرون، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٢م.

١٣٦ ـ عدنان إبراهيم، **حرية الاعتقاد في الاسلام ومعترضاتها**، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة فينا، ٢٠١٤م.

١٣٧ ـ ابن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م.

١٣٨ ـ العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٣٩ ـ العز بن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال في صالح الأقوال والأفعال**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت، منشورات دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.

١٤٠ ـ عصام محمد شبارو، **الدولة العربية الإسلامية الأولى (١ ـ ٤١هـ/ ٦٢٣ ـ ٦٦١م)**، بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م.

١٤١ ـ عضد الدين الإيجي، **المواقف**، تحقيق: عبد الرحمٰن عميرة، دار الجيل ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٤٢ ـ علال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، مؤسسة علال الفاسي، الدار البيضاء، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م.

١٤٣ ـ علال الفاسي، **النقد الذاتي**، القاهرة، المطبعة العالمية، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م.

١٤٤ ـ علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مؤسسة علال الفاسي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م.

١٤٥ ـ علي فياض، **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي**، تقديم: هاني نسيرة، مركز آفاق للدراسات والبحوث، ٢٠١٠م.

١٤٦ ـ علي شريعتي، **التشيع العَلَوي والتشيع الصفوي**، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

١٤٧ ـ علي شريعتي: **العودة إلى الذات**، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، تقديم: زكي الميلاد، مكتبة الإسكندرية، سلسلة في الفكر النهضوي الإسلامي، ٢٠١١م.

١٤٨ ـ علي شريعتي، **الأمة والإمامة**، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

١٤٩ ـ علي شريعتي، **دين ضد الدين**، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

١٥٠ ـ علي شريعتي، **منهج التعرف على الإسلام**، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

١٥١ ـ علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، القاهرة، مطبعة مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٢٥م.

١٥٢ ـ علي فهد الزميع، **التطور الفكري والتاريخي للحركة الإسلامية في الكويت**، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى جامعة اكستر بالمملكة المتحدة، لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة من قسم الدراسات العربية والإسلامية بكلية الآداب، نوفمبر ١٩٨٨م.

١٥٣ ـ علي محمد الصلابي، **الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط**، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٥٤ ـ علي محمد الصلابي، **الدولة الفاطمية**، بيروت، مؤسسة: اقرأ، ٢٠٠٦م.

١٥٥ ـ علي محمد الصلابي، **الانشراح ورفع الضيق في سيرة أبي بكر الصديق شخصيته وعصره**، دار التوزيع والنشر الإسلامية القاهرة، ٢٠٠٢م.

١٥٦ ـ عمر رشيد عبد العزيز، **حقوق ولاة الأمر**، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

١٥٧ ـ أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠١٠م.

١٥٨ ـ أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة، المطبعة الأدبية بسوق الحضارة، الطبعة الأولى، بدون سنة طبع.

١٥٩ ـ أبو حامد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٦٠ ـ أبو حامد الغزالي، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦م.

١٦١ ـ أحمد بن حسين البيهقي، **السنن الكبرى**، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.

١٦٢ ـ فاضل رسول، **هكذا تكلم شريعتي**، بيروت، دار الكلمة، ١٩٨٧م.

١٦٣ ـ فتحي عبد الكريم، **الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي**، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.

١٦٤ ـ فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣م.

١٦٥ ـ ابن قتيبة الدينوري، **الإمامة والسياسة**، بيروت، دار المنتظر، ١٩٨٥م.

١٦٦ ـ ابن قدامة، **المغني**، القاهرة، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨م.

١٦٧ ـ ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

١٦٨ ـ ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مجمع الفقه الإسلامي بجدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

١٦٩ ـ أمين الإسلام الطبرسي، **أعلام الورى بأعلام الهدى**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٤م.

١٧٠ ـ كارين آرمسترونج، **النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام**، دمشق، دار الكلمة، ٢٠٠٥م.

١٧١ ـ كارين ارمسترنونج، **حقول الدم: الدين وتاريخ العنف**، ترجمة: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٦م.

١٧٢ ـ ابن كثير، **البداية والنهاية**، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

١٧٣ ـ ابن كثير، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٦م.

١٧٤ ـ محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، الطبعة الإيرانية، منشورات الفجر، بيروت، ٢٠٠٧م.

١٧٥ ـ لويس بورال، **الإجرام السياسي**، ترجمة: حسن الجداوي، القاهرة، مطبعة حجازي، الطبعة الأولى، ١٩٣٧م.

١٧٦ ـ لؤي صافي، **الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

١٧٧ ـ لؤي صافي، **العقيدة والسياسية معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٩٦م.

١٧٨ ـ ماجد الزميع، **الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني**، المنصورة، دار الهدي النبوي للنشر والتوزيع، والرياض، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.

١٧٩ ـ ماجد الغرباوي، **الشيخ محمد حسين النائيني**، قم، ١٩٩٩م.

١٨٠ ـ مارسيل بريلو، **علم السياسة**، ترجمة: محمد برجاوي، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.

١٨١ ـ الماوردي، **الأحكام السلطانية**، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الكويت، دار ابن قتيبة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

١٨٢ ـ المجلسي، **بحار الأنوار**، بيروت، دار إحياء التراث، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

١٨٣ ـ مجموعة مؤلفين، «**تنظيم الدولة الإسلامية، النشأة التأثير المستقبل**»، الدوحة، مركز الجزيرة للدراسات، نوفمبر ٢٠١٤م.

١٨٤ ـ محمد باقر مجلسي، **جلاء العيون**، تعريب: السيد عبد الله شبر، دار المرتضى، بيروت، بدون سنة نشر.

١٨٥ ـ محسن كديفور، **نظريات الحكم في الفقه الشيعي**، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٠م.

١٨٦ ـ محمد الأمين الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٥م.

١٨٧ ـ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي أبو عبد الله، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، طبعة دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م.

١٨٨ ـ محمد بن الحسن، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الثانية، الجزء ١٣، ١٤١٤هـ.

١٨٩ ـ محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩١م.

١٩٠ ـ محمد باقر الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة الرابعة، ١٤٢٩هـ.

١٩١ ـ محمد بلتاجي، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**، دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته، دمشق، دار الفكر العربي، ١٩٧٠م.

١٩٢ ـ محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي لدى العرب وسيسيولوجيا الإسلام**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

١٩٣ ـ محمد جبريل عثمان، **العلمانية والنظام القانوني**، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م.

١٩٤ ـ محمد طه بدوي، **بحث في النظام السياسي الإسلامي ردًا على المستشرق الإنجليزي «أرنولد»**، منشور في: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية ـ الجزء الثاني، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، ١٩٨٥م.

١٩٥ ـ محمد طه عبد الحفيظ عليوة، **دور الدين في النظام الدستوري المصري في ضوء الاتجاهات العامة للأنظمة المعاصرة**، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، إشراف: د. يحيى الجمل، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، أبريل، ٢٠١٠م.

١٩٦ ـ محمد عمارة: **ثورة ٢٥ يناير وكسر حاجز الخوف**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

١٩٧ ـ محمد عمارة، **الإسلام والتعددية، الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة**، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

١٩٨ ـ محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤م.

١٩٩ ـ محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الأمم والملوك**، الجزء الثاني، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ١٩٣٩م.

٢٠٠ ـ محمد جمال باروت، **التشيع السياسي بين نظريتي «ولاية الفقيه» و: «ولاية الأمة على نفسها»**، لندن، دار الريس، ١٩٩٤م.

٢٠١ ـ محمد جمال باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر**، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٤م.

٢٠٢ ـ محمد جواد مغنية، **الشيعة والحاكمون**، بيروت، دار ومكتبة الهلال ـ دار الجواد، ١٩٨١م.

٢٠٣ ـ محمد حسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة**، دار المعارف، بيروت، ١٩٩٠م.

٢٠٤ ـ محمد حسين المظفر، **تاريخ الشيعة**، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨٥م.

٢٠٥ ـ محمد حسين النائيني، **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، تعريب: عبد المحسن النجف، تقديم: الشيماء العقالي دار الكتاب اللبناني بيروت، مكتبة الإسكندرية، سلسلة في الفكر النهضوي، ٢٠١٢م.

٢٠٦ ـ محمد حميد الله الحيدرآبادي، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، بيروت، دار النفائس، الطبعة السادسة، ١٤٠٧هـ.

٢٠٧ ـ محمد الخضري بك، **محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة العباسية**، المحقق: محمد العثماني، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٦م.

٢٠٨ ـ محمد الخضري بك، **محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة الأموية**، تحقيق: الشيخ محمد العثماني، بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بدون سنة نشر.

٢٠٩ ـ محمد رضا المظفر، **عقائد الإمامية**، الكويت، مطبعة صوت الخليج، ١٣٧٠هـ.

٢١٠ ـ محمد أبو رمان، **السلفيون والربيع العربي، سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٢١١ ـ محمد أبو رمان، **أنا سلفي.. بحث في الهويةِ الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين**، عمان، مؤسسة فريدريش إيبرت، ١٩١٤م.

٢١٢ ـ محمد الزحيلي، **حقوق الإنسان في الإسلام**، دار ابن كثير، ٢٠٠٥م.

٢١٣ ـ محمد أبو زهرة، **الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٨م.

٢١٤ ـ محمد سعيد البوطي، **فقه السيرة النبوية**، القاهرة، دار السلام، ١٩٧٧م.

٢١٥ ـ محمد سعيد العشماوي، **الخلافة الإسلامية**، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠١٤م.

٢١٦ - محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٢١٧ - محمد ضياء الدين الريس، **الإسلام والخلافة في العصر الحديث**، القاهرة، دار التراث، ١٩٨٦م.

٢١٨ - محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، بيروت، دار التراث، الطبعة السابعة، ١٩٧٦م.

٢١٩ - محمد عبد القادر أبو فارس، **النظام السياسي في الإسلام**، عمان دار الفرقان، ١٩٨٦م.

٢٢٠ - محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحقيق: محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢م.

٢٢١ - محمد عفان، **الوهابية والإخوان، الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة**، بيروت، جسور للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م، ص١١٥.

٢٢٢ - محمد علي الشوكاني، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، دار ابن حزم، الجزء الرابع، ٢٠٠٤م.

٢٢٣ - محمد عمارة، **رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م.

٢٢٤ - محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان... ضرورات لا حقوق**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد: (٨٩)، ١٩٨٥م.

٢٢٥ - محمد عمارة، **الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٢٢٦ - محمد عمارة، **الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧م.

٢٢٧ - محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٧م.

٢٢٨ - محمد عمارة، **المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده**، مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٥م.

٢٢٩ - محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

٢٣٠ ـ محمد عمارة، **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٢٣١ ـ محمد عمارة، **عبد الرحمٰن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام**، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٧م.

٢٣٢ ـ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي أبو عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، بيروت، مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

٢٣٣ ـ محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، القاهرة، دار نهضة مصر، الطبعة السادسة، ٢٠٠٥م.

٢٣٤ ـ محمد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، القاهرة، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م.

٢٣٥ ـ محمد الغزالي، **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٧م.

٢٣٦ ـ محمد فاروق النبهان، **نظام الحكم في الإسلام**، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٧٤م.

٢٣٧ ـ محمد كمال الدين إمام، **مقال في الاجتهاد والتجديد مفاهيم وآليات**، ضمن كتاب: مقالات في التجديد، مشيخة الأزهر، دار القدس العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

٢٣٨ ـ محمد بن مختار الشنقيطي، **الخلافات السياسية بين الصحابة، رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٢٣٩ ـ محمد بن مسلم بن شهاب الزهري، **المغازي النبوية**، المحقق: سهيل زكار، دمشق، دار الفكر، ١٩٨١م.

٢٤٠ ـ محمد مهدي شمس الدين، **الأمة والدولة والحركة الإسلامية**، بيروت، منشورات الغدير، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٢٤١ ـ محمد مهدي شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، تقديم: ذكي الميلاد، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢م.

٢٤٢ ـ محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، قم، دار الثقافة، ١٩٩٢م.

٢٤٣ ـ أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمذاني، **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، طبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٩هـ.

٢٤٤ ـ محمد نور الدين شحادة، **حزب الله بين الواقع والحقيقة**، عمان، دار صفاء، ط١، ٢٠٠٧م.

٢٤٥ ـ محمد يتيم، **العمل الإسلامي والاختيار الحضاري**، منشورات جمعية الجماعة الإسلامية، دار قرطبة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٢٤٦ ـ أثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف الأندلسي، **التفسير الكبير المسمى: البحر المحيط**، دار إحياء التراث العربي، بدون سنة طبع.

٢٤٧ ـ محمود شريف بسيوني، **الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان**، المجلد الثاني، الوثائق الإسلامية، دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٢٤٨ ـ محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٧م.

٢٤٩ ـ محمود شيت خطاب، **عمر الفاروق القائد**، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٦٦م.

٢٥٠ ـ مدحت ماهر الليثي، **فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

٢٥١ ـ مراد هوفمان، **الإسلام كبديل**، ترجمة: غريب محمد غريب، مجلة النور الكويتية، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

٢٥٢ ـ مرتضى الشيرازي، **شورى الفقهاء دراسة أصولية فقهية**، بيروت، مؤسسة الفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.

٢٥٣ ـ المسعودي، **مروج الذهب**، تحقيق: أسعد داغر، أربعة أجزاء، دار الهجرة، قم، ١٤٠٩هـ.

٢٥٤ ـ مشير عمر المصري، **المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة ـ دراسة فقهية مقارنة**، رسالة ماجيستير، قسم الفقه المقارن، كلية الشريعة، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٣م.

٢٥٥ ـ منصور الحفناوي، **سلطة الدولة في المنظور الشرعي**، القاهرة، مطبعة الأمانة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٢٥٦ ـ منصور عبد الحكيم، **الدولة الأيوبية**، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥م.

٢٥٧ ـ محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، **تفسير البحر المحيط**، المحقق: عادل أحمد ـ علي معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢٥٨ ـ مصطفى محمود، **الطريق إلى جهنم**، كتاب اليوم، أخبار اليوم، أكتوبر ١٩٩٤م.

٢٥٩ ـ أبو مصعب السوري، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، المقاومة الإسلامية العالمية، بدون ناشر، ٢٠٠٤م.

٢٦٠ ـ مذكرات ومحاضر مؤتمر الخلافة الإسلامية الذي عقد في القاهرة في الفترة من ١٣ إلى ١٩ مايو ١٩٢٦ لمناقشة إعادة إحياء الخلافة الإسلامية، **مجلة المنار**، السنة ٢٧، القاهرة: مطبعة المنار، الأعداد ٣ ـ ٦، يونيو ـ سبتمبر ١٩٢٦م.

٢٦١ ـ نادية عبد الرازق السنهوري، **عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية**، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨م.

٢٦٢ ـ ناجح إبراهيم عبد الله، وعلي محمد علي الشريف، **حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين**، سلسلة المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية المصرية، مكتبة التراث الإسلامي، يناير ٢٠٠٢م.

٢٦٣ ـ ناصر الحزيمي، **أيام مع جهيمان كنت مع الجماعة السلفية المحتسبة**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الثانية، ٢٠١١م.

٢٦٤ ـ نعيم قاسم، **حزب الله، المنهج، التجربة المستقبل**، بيروت، دار الحجة البيضاء، الطبعة السابعة، ٢٠١٠م.

٢٦٥ ـ نوح فيلدمان، **سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها**، ترجمة: الطاهر بوساحية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٤م.

٢٦٦ ـ النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

٢٦٧ ـ النووي، **منهاج الطالبين**، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.

٢٦٨ ـ ابن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الإبياري، وعبد الحفيظ الشلبي، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٥٥م.

٢٦٩ ـ أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، **الخراج**، القاهرة، دار المعرفة، ١٣٨٢هـ.

٢٧٠ ـ أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

٢٧١ ـ نواف القديمي، **أشواق الحرية مقاربة للموقف السلفي من الديمقراطية**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م.

٢٧٢ ـ نوري جعفر، **الصراع بين الأمويين ومبادئ الإسلام**، القاهرة، دار المعلم للطباعة، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

٢٧٣ ـ هبة رؤوف عزت، **الخيال السياسي للإسلاميين.. ما قبل الدولة وما بعدها**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

٢٧٤ ـ هبة رؤوف عزت، **نحو عمران جديد**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

٢٧٥ ـ وائل حلاق، **الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة: عمرو عثمان، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٢٧٦ ـ وجيه كوثراني، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٢٧٧ ـ وضاح شرارة، **دولة حزب الله**، بيروت، دار النهار، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

٢٧٨ ـ ويلفريد بوختا، **من يحكم إيران؟ بنية السلطة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٣م.

٢٧٩ ـ يحيى الجمل، **حصاد القرن العشرين في علم القانون**، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٦م.

٢٨٠ ـ يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر**، الكويت، دار القلم. الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٢٨١ ـ يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، القاهرة، دار الشروق، ط٢، ١٩٩٩م.

٢٨٢ ـ يوليوس فلهوزن، **الخوارج والشيعة أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام**، ترجمة: عبد الرحمٰن بدوي، القاهرة، مكتبه النهضة المصرية، ١٩٥٨م.

ب ـ الموسوعات العلمية:

٢٨٣ ـ **الموسوعة العربية العالمية**، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

٢٨٤ ـ **الموسوعة الفقهية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٩٩٣م.

٢٨٥ ـ أحمد الشرباصي، **موسوعة أخلاق القرآن**، بيروت، دار الرائد العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٢٨٦ ـ **موسوعة الإخوان المسلمين**، متوفرة على شبكة المعلومات الدولية وموقعها الرسمي هو: (www.ikhwanwiki.com).

٢٨٧ ـ عبد الوهاب الكيالي وآخرون، **موسوعة السياسة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥م.

٢٨٨ ـ **موسوعة العلوم السياسية**، الكويت، مطابع دار الوطن، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٢٨٩ ـ عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، الجزء الأول، ١٩٩٩م.

ت ـ الكتب الأجنبية:

290- Abdallah Laroui, Islamisme, modernism, Liberalisme: Esquisses critiques (Casablanca: Center culturel arabe, 1997).

291- Allen Buchanan, justice, legitimacy, and self-determination: moral foundations for international law. New York: oxford university press, 2004

292- Al-Ruhaimi, Abdul-Halim. "The Da'wa Islamic Party: Origins, Actors and Ideology." In Ayatollahs, Sufis and Ideologies, edited by Faleh Abdul Jabar, 149. London: Saqi Books, 2002.

293- Carrie Rosefsky Wickham, The Muslem Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement, Princeton University,2013.

294- Christopher Pierson, The Modern State, London, Psychology Press, 2004

295- Cyril Glassé, Concise Encyclopedia of Islam, Rowman Altamira, 2003.

296- E. P. Mathers and J. C. Mardrus, The Book of the Thousand Nights and One Night, Casanova Society, 1925.

297- F Garrisson: Histoire du droit et des institutions tome 2: la societe, des temps feodaux à la revolution, Montchrestien, Universite nouvelle Precis Domat, Paris, 1998.

298- Francois Delaware, Laicite de Combat, Laicite de droit, Paris, Hachette éducation, 1997.

299- Gabriel almond and james coleman, eds, the politics of the developing areas, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1960.

300- George burdeau: l'etat edition du sueil, Points Essais, Paris, 2009.

301- Held, David. Models of democracy. Cambridge, Stanford Univ Press. 2006.

302- Itamar Rabinovich, Haim Shaked, Middle East Contemporary Survey, Volume 11, 1987, The Moshe Dayan Center, 1989.

303- J. G. Merquior, Rousseau and Weber: Tow Studies in theory of legitimacy, Routledge, 2013.

304- Jean marc coicaud, legitimacy and politics: a contribution to the study of political right and political responsibility, edited and translated by David Ames Curtis (Cambridge, UK: Cambridge university press, 2002

305- Matthew Levitt, Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God, London: Hurst Publishers, 2013.

306- Matthew Levitt, 29 Years Later, Echoes of "Kuwait 17" Washington Institute, December 13, 2012.

307- Mohammad Asad, The principles of the state and Government in Islam, University of California, 1961, p. 11.

308- Mohammad Barakatullah, The Khilafet, second edition, Luzac & Co., London, 1925.

309- Paul Salem, Bitter Legacy, Ideology and Politics in Arb World, Syracuse University Press, 1944.

310- Ronald H. Chilcote, theories of Comparative politics: Search for a paradigm, Westview Press, 1994.

311- Ross. Arnold. Theory and method in the social science, Minnesota, the university press, 1954.

ثانيًا: أبحاث ومقالات:

أ ـ أبحاث ومقالات منشورة في دوريات ومجلات علمية:

١ ـ إبراهيم جواد، **التيار الشيرازي بين المطرقة والسندان**، صحيفة الأخبار، العراق، العدد ٢٤٦٨ الجمعة ١٢ ديسمبر، ٢٠١٤م.

٢ ـ إبراهيم عبد الحميد، **الأقليات في المجتمع الإسلامي**، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٧٧، الإثنين ٢ أكتوبر ١٩٩٥م.

٣ ـ أحمد الريسوني، **إلزامية الشورى ومسألة الأغلبية**، دراسة منشورة بمجلة الأزهر، القاهرة، عدد يوليو ٢٠١٤ م.

٤ ـ أحمد عبد الجواد زايدة، **مسارات الإصلاح**، مجلة الوعي الإسلامي، سبتمبر ٢٠١٣م.

٥ ـ أحمد محمد عزوز، **حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة**، جريدة الشرق الأوسط، العدد ٨٥٥١، ٢٧ أبريل ٢٠٠٢م.

٦ ـ الإفتاء: **التكفيريون يعتمدون على نظرية الصراع والصدام مع الآخر... ويعتبرون الديمقراطية كفرًا**، جريدة الأهرام المصرية، بتاريخ: ١٢ مايو، ٢٠١٤م.

٧ ـ أنور مغيث، **الدولة المدنية والدولة العلمانية.. هل هناك فرق؟** مقالة منشورة بجريدة اليوم السابع المصرية بتاريخ: الجمعة، ٢٢ أبريل، ٢٠١١م.

٨ ـ حاكم المطيري، **كشف الأستار عن شبهات الحوار**، مقال منشور بصحيفة الرأي العام بتاريخ: ١٢/ ٣/ ٢٠٠٤م.

٩ ـ حيدر البصري، **من حقوق الإنسان في الإسلام**، مجلة النبأ، العدد ٦٣، ٢٠٠١م.

١٠ ـ حيدر حب الله، **أعمال شريعتي من الثورة إلى الإصلاح**، مجلة نصوص معاصرة، العدد العاشر، ربيع عام ٢٠٠٧م.

١١ ـ خليل علي حيدر، **شيعة الكويت ومغامرات السياسة الإيرانية**، دراسة منشورة بجريدة الوطن الكويتية، بتاريخ: ٢/ ٥/ ٢٠١٥م.

١٢ ـ دار الإفتاء المصرية، **الانتخابات ليست كفرًا.. والإسلام سبق النظم السياسية بالديمقراطية**، جريدة الأهرام المصرية، بتاريخ: ٢٢/ ٠٤/ ٢٠١٤م.

١٣ ـ رسمي عجلان، **المواطنة من المنظور الإسلامي**، دراسة منشورة بمجلة الوعي الإسلامي، الكويت، العدد ٥٨٦، إبريل ٢٠١٤م.

١٤ ـ رضوان السيد، **وجهة نظر أخرى في «الغضب الإسلامي»**، مقالة منشورة بجريدة الحياة اللندنية، بتاريخ ٣٠/٦/٢٠٠٧م.

١٥ ـ ريم نجيب، **علي شريعتي... الإسلام والماركسية، هل هذا ممكن؟** أخبار الأدب، يوم ٣/٨/٢٠١٢م.

١٦ ـ ريهام أحمد خفاجي، **مبدأ ولاية الفقيه بين مثالية النظرية وتحولات التطبيق**، مجلة المسلم المعاصر، لبنان، العدد ١٢٩، الثلاثاء، ٣٠ أيلول ـ سبتمبر ٢٠٠٨م.

١٧ ـ سعيد بن سعيد العلوي، محاضرة بعنوان **«فكرة الدولة عند علال الفاسي»**، اللجنة الثقافية لمؤسسة علال الفاسي، البرنامج الثقافي لسنة ٢٠١٤، الجمعة ٢١، مارس ٢٠١٤م.

١٨ ـ سعيد بن سعيد العلوي، **السيادة الأصلية والسيادة العملية**، مقالة منشورة بجريدة الشرق الأوسط، بتاريخ ٢٨ مارس ٢٠١٤م.

١٩ ـ سليمان الضحيان، **الفكرتان الرئيستان لأيديولوجيا العنف الديني**، مقالة منشورة بجريدة مكة، بتاريخ ٢٧ أغسطس ٢٠١٤م.

٢٠ ـ سمير إبراهيم حسن، وسلطان محمد الهاشمي، **الإسلام بين اليوتوبيا والتاريخ**، المجلة العربية لعلم الاجتماع، تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، العددان: ٣٣ و٣٤، لعام: ٢٠١٦م.

٢١ ـ سهير طاهر، **الأفغاني رائد النهضة**، مقال بجريدة الأهرام المصرية بتاريخ: ١٥ أغسطس ٢٠١٢م.

٢٢ ـ سيد قطب، **«صيحة في وجه وزارة المعارف... صححوا أكاذيب التاريخ»**، مجلة الرسالة، القاهرة، العدد ١٠٠١، ٩ ـ ٨ ـ ١٩٥٢م.

٢٣ ـ السيد يسين، **أشباح الماضي وآفاق المستقبل**، جريدة الأهرام المصرية، ٢٥ فبراير، ٢٠١٠م.

٢٤ ـ السيد يسين، **التطرف الإيديولوجي والعنف السياسي**، جريدة الأهرام المصرية، بتاريخ ١٩ يونيو ٢٠١٠م.

٢٥ ـ سيف الدين عبد الفتاح، **النموذج المقاصدي وتنظير حقوق الإنسان «رؤية إسلامية»**، دراسة منشورة بمجلة المسلم المعاصر، العدد ١٣٦، بتاريخ ١ يونيو ٢٠١٠م.

٢٦ ـ سيف الدين عبد الفتاح، **رؤية إسلامية لمفهوم الشرعية**، دراسة منشورة بمجلة الديمقراطية، ١ يوليو، ٢٠١٣م.

٢٧ ـ صلاح الدين حسن، **الشيرازيون أكثر تيارات الشيعة تشددًا**، جريدة الوطن المصرية، بتاريخ: ٢٣/١١/٢٠١٢م.

٢٨ ـ طارق البشري، **حول النظام الديمقراطي**، دراسة منشورة بمجلة الأزهر، الصادرة عن مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، أغسطس سبتمبر ٢٠١٣م.

٢٩ ـ طارق البشري، **من عناصر التطور السياسي في الإسلام**، دراسة منشورة بمجلة الأزهر، القاهرة، عدد يوليو ٢٠١٤م.

٣٠ ـ الطاهر ابن عاشور، **مقال منشور بمجلة السعادة العظمى**، المجلد الأول، العدد ١٨ بتاريخ ١٦ رمضان ١٣٢٢هـ.

٣١ ـ عبد الجليل معالي، **الإسلام السياسي والعنف: القتل في سبيل الله**، جريدة العرب، ٤/١/٢٠١٣م.

٣٢ ـ عبد الحسيب الخناني، **رجال الدين يقولون، الاجتهاد ضرورة والتجديد أهم**، جريدة الأهرام المصرية، ٢٤ أغسطس، ٢٠٠٣م.

٣٣ ـ عبد الحميد الأنصاري، **المراجعات الفكرية للجماعات الأصولية.. ما حقيقتها؟** صحيفة «البيان» الإماراتية، الاثنين ٢٩ ذو الحجة ١٤٢٨هـ، ٧ يناير ٢٠٠٨م.

٣٤ ـ عبد الرازق خلف الطائي، **خير الدين التونسي ومشروعه النهضوي**، دراسة منشورة بصحيفة دنيا الوطن، بتاريخ: ٢١/٥/٢٠١٠م.

٣٥ ـ عبد الرحمٰن الجميعان، **إطلالة على أزمة التفكير السلفي**، مقالة منشورة بجريدة النهار الكويتية، العدد ١٨٤٨، بتاريخ ٦/٥/٢٠١٣م.

٣٦ ـ عبد الرحمٰن الجميعان، **السلفيون وصكوك الغفران**، مقالة منشورة بجريدة النهار الكويتية، بتاريخ ٣٠/٧/٢٠١٠م.

٣٧ ـ عبد الرزاق الجبران، **علي شريعتي وتجديد التفكير الديني... بين العودة إلى الذات وبناء الأيديولوجية**، جريدة الوسط ١٣/٩/٢٠٠٢م.

٣٨ ـ عبد الرزاق السنهوري، **الدين والدولة في الإسلام**، مجلة المحاماة الشرعية، ١٩٢٩م.

٣٩ ـ عبد الله عبد الحميد، **تمايز موقف حزب التحرير من الديمقراطية والحزبية عن مواقف الحركات الإسلامية الأخرى**، دراسة منشورة بمجلة الوعي، العدد: (٢٢٤)، رمضان ١٤٢٦هـ، تشرين الأول ٢٠٠٥م.

٤٠ ـ عبد المنعم سعيد، **في معنى الشرعية**، جريدة الشرق الأوسط، ٤ يوليو، ٢٠٠٧م.

٤١ ـ علي الكوراني، **صلاحيّات الوليّ الفقيه في ما وراء الحدود**، مجلة حكومت إسلامي، السنة الأولى، العدد الأوَّل، خريف عام ١٩٩٦م.

٤٢ ـ علي العبد الله، **الإسلام السياسي والعنف**، جريدة الجمهورية، سوريا، ١٢ تشرين الثاني، ٢٠١٣م.

٤٣ ـ علي المؤمن، **حزب الدعوة وإشكاليات التأسيس والانتشار والسلطة**، صحيفة دنيا الوطن بتاريخ ١٨/٨/٢٠١١م.

٤٤ ـ علي جمعة، **نماذج التعايش مع الآخر: تعامل الرسول مع المنافقين**، مقال منشور بجريدة الأهرام المصرية، ١٥ مايو، ٢٠١١م.

٤٥ ـ عمار علي حسن: **التجليات السياسية للأديان... الصالح والطالح**، مقالة منشورة بجريدة الاتحاد الإماراتية، بتاريخ: ٩ مايو، ٢٠١٤م.

٤٦ ـ العنف والإرهاب، **رؤية غربية أوروبية**، جريدة النبأ، جريدة شهرية، العدد ٧٨، لعام ٢٠٠٥م.

٤٧ ـ فلاح عبد الله المديرس، **الحركات والجماعات السياسية والدينية في الكويت**، الحركات والجماعات الدينية الشيعية، جريدة القبس بتاريخ: ٤/١٢/٢٠٠٦ م.

٤٨ ـ فهد بن صالح العجلان، **سؤال السيادة في الفكر الإسلامي المعاصر**، دراسة منشورة بمجلة البيان، العدد ٣٠٣، سبتمبر ٢٠١٢م.

٤٩ ـ فهمي هويدي، **داعش بين سخافتين**، مقالة منشورة بجريدة الشروق المصرية، عدد ٩ يوليو ٢٠١٤م.

٥٠ ـ فوزي فاضل الزفزاف، **شرعية الحكم للشعب**، دراسة منشورة بمجلة الأزهر، يصدرها مجمع البحوث الإسلامية، مصر، عدد سبتمبر ـ أكتوبر، ٢٠١٣م.

٥١ ـ قصي منصور الهيتي، **الدين الإسلامي والعنف... النشأة والانتشار**، مجلة الحوار العراقية، الأحد، ١٣ أبريل، ٢٠١٤م.

٥٢ ـ مجدي قرقر، **شبهات حول الإسلام والتعددية**، دراسة منشورة بجريدة الشعب المصرية، بتاريخ: ٢٦ فبراير، ٢٠١٣م.

٥٣ ـ محمّد الحدّاد ، **ولكنْ ما معنى «الدولة المدنيّة»؟** مقالة منشورة بجريدة الحياة: الأحد، ٢ مارس، ٢٠١٤م.

٥٤ ـ محمد المختار الشنقيطي، **السنة السياسية في بناء السلطة وأدائها**، دراسة منشورة بمجلة العصر، بتاريخ ٩/٧/٢٠١٠م.

٥٥ ـ محمد النجار، **جهاديو الأردن... انحياز للخلافة وعزل للشيوخ**، مجلة الجزيرة ـ الدولة والخلافة، العدد ٣٠، أغسطس، ٢٠١٤.

٥٦ ـ محمد بشاري، **الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها**، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة المؤتمر الإسلامي، في الدورة التاسعة عشرة، والتي أقيمت بإمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، أبريل، ٢٠٠٩م.

٥٧ ـ محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزي، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، المحقق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، المجلد الثالث، ١٩٩٨م.

٥٨ ـ محمد عبده حسنين، **النظام السياسي الإيراني... مؤسسات متشابكة لإحكام قبضة رجال الدين**، جريدة الشرق الأوسط، الأربعاء ١٧ يونيو، ٢٠٠٩م.

٥٩ ـ محمد عمارة، **الاجتهاد في الإسلام**، دراسة منشورة بمجلة العربي، الكويت، العدد ٤١٨، ١٩٩٣م.

٦٠ ـ محمد عمارة، **الإسلام والسياسة**، دراسة منشورة ضمن كتاب (فكر المسلم المعاصر... ما الذي يشغله؟ مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٦١ ـ محمد عمارة، **الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية**، دراسة منشورة بجريدة الأهرام المصرية، بتاريخ: ١ أكتوبر، ٢٠١٢م.

٦٢ ـ محمد عمارة، **المفهوم الإسلامي للمواطنة**، دراسة منشورة بمجلة الأزهر، مصر، عدد مارس، ٢٠١٣م.

٦٣ ـ محمد عياش الكبيسي، **التجربة الإسلامية المغربية**، دراسة منشورة بجريدة العرب القطرية بتاريخ: ٣١ مارس، ٢٠١٥م.

٦٤ ـ محمد كمال الدين إمام، **مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان**، دراسة مقدمة لمؤتمر تطوير العلوم الفقهية، والذي عقد في سلطنة عُمان في الفترة ٦ ـ ٩ أبريل، ٢٠١٤م.

٦٥ ـ محمد محفوظ، **العنف الديني.. محاولة للفهم**، جريدة الرياض، العدد ١٥٦٠٥، الأربعاء ١١ ربيع الآخر ١٤٣٢هـ ـ ١٦ مارس، ٢٠١١م.

٦٦ ـ محمد محفوظ، **ظاهرة العنف الديني.. مقاربة ثقافية**، مجلة الكلمة، العدد: (٤٩)، ٢٠٠٥م.

٦٧ ـ محمد وفيق زين العابدين، **موقف السنهوري من تطبيق الشريعة وتقنينها**، دراسة منشورة على مجلة البيان، العدد رقم ٣١٥، بتاريخ: ٩/٤/٢٠١٣م.

٦٨ ـ مصطفى الشقيري، **الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى تعايش لا صدام**، دراسة منشورة بجريدة الأهرام المصرية، بتاريخ ١٥ يونيو، ٢٠٠٩م.

٦٩ ـ المصطفى تودي، **إحياء الواجب الكفائي والعيني طريق لإقامة مجتمع العمران**، مجلة الوعي الإسلامي، مجلة كويتية، عدد يوليو، ٢٠١١م.

٧٠ ـ مصطفى حلمي، **نظام الخلافة في الفكر الإسلامي**، القاهرة، دار البيان للطباعة والنشر، ١٩٧٧م.

٧١ ـ مهدي البغدادي، **بين الحريات وحقوق الإنسان**، دراسة منشورة بمجلة النبأ، العددان (٣٠ ـ ٣١)، بتاريخ: ذو القعدة ـ ذو الحجة، ١٤١٩هـ.

٧٢ ـ ناصر حسين الأسدي، **شورى المراجع في آراء الفقهاء**، بحث منشور بمجلة النبأ، العدد ٥٧، لعام ٢٠٠١م.

٧٣ ـ نبراس الكاظمي، **المحاولة الجهادية لإحياء الخلافة**، دراسة منشورة في العدد السابع من مجلة التيارات المعاصرة في العقيدة الإسلامية، الصادرة عن مؤسسة هدسون للدراسات في واشنطن، يوليو، ٢٠٠٨م.

٧٤ ـ نبيل فازيو، **ورقة مشروع النظرية السياسية الإسلامية**، وهي مقدمة لوقف نهوض لدراسات التنمية، الكويت، ٢٠١٦م.

٧٥ ـ **ندوة فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية في بغداد وكربلاء**، منشور بمجلة البصائر، مجلة فصلية تصدر عن مركز الدراسات والبحوث، حوزة الإمام القائم العلمية، العدد ٣٥، عام ٢٠٠٥م.

٧٦ ـ نزار عثمان، **نظرية الفقه السياسي عند الشيعة**، جريدة السفير (لبنان)، ١٠ فبراير، ٢٠٠٣م.

٧٧ ـ نواف القديمي، **سؤال كبير... كيف تشكّلت داعش؟** مقالة منشورة بجريدة العربي الجديد، بتاريخ أغسطس ٢٠١٤م.

٧٨ ـ هيثم مزاحم، **محمد مهدي شمس الدين وولاية الأمة على نفسها**، جريدة الحياة اللندنية، بتاريخ ٣/٩/٢٠١١م.

٧٩ ـ وثيقة الأزهر، **وثيقة حول المرجعية الإسلامية للدولة المدنية**، والمنشورة بجريدة الأهرام المصرية بتاريخ ٢١ يونيو، ٢٠١١م.

٨٠ ـ وليد عبد الرحمٰن، **الأزهر يطلق مبادرة لدعم حرية العبادات والتعبير والبحث العلمي والفن**، جريدة الشرق الأوسط، ١٧ يناير ٢٠١٢، العدد: (١٢١٠٣).

٨١ ـ وليد عبد الناصر، **قراءة في فكر علي شريعتي**، جريدة الأهرام المصرية، ١ يوليو، ٢٠٠٧م.

٨٢ ـ ياسين الحاج صالح، **الإسلام، الإسلاميون، والعنف**، **جريدة** الجمهورية، سوريا، ١٨ آب، ٢٠١٤م.

٨٣ ـ يعود المولى، **الإمام شمس الدين في الذكرى السادسة لرحيله، التأصيل الفكري: الأمّة والتجزئة والولاية العامة**، مجلة المستقبل، العدد ٢٤٩٩، لعام ٢٠٠٧م.

٨٤ ـ يوسف بن عبد العزيز أبا الخيل، **العقيدة أو الفقه.. أيهما المحرك في جدلية العنف والتسامح؟** جريدة الرياض، العدد ١٦٧١٤ بتاريخ السبت ٢٩ مارس، ٢٠١٤م.

85- Mathew Coakely, on the value of political legitimacy, politics philosophy economics, vol.10.no.4,2011

86- Mattei Dogan, Political Legitimacy, New Criteria and anachronistic theories, international social science journal, vol.60, 2009

87- Rabinovich Itamar and Jehuda Reinharz, Israel in the Middle East: documents and readings on society, politics, and foreign relations, pre-1948 to the present, Volume 5 of Tauber Institute for the Study of European Jewry series, Tauber Institute for the Study, UPNE, 2008.

88- Kokosalakis, Nikos: Legitimation Power and Religion in Modern Society, Sociological Analysis: vol.46, 1985

89- oby Matthiesen,"Hizbullah al-Hijaz: A History of The Most Radical Saudi Shi‘a Opposition Group". The Middle East Journal 64 (2) (Spring 2010).

90- Yamao Dai,Transformation of the Islamic Da‘wa Party in Iraq: From the Revolutionary Period to the Diaspora Era, Asian and African Area Studies, 7 (2): 238-267, 2008

ب ـ أبحاث ومقالات منشورة على شبكة المعلومات الدولية:

١ ـ إبراهيم غرايبة، **الحركات الإسلامية وموجة العنف والتطرف**، دراسة منشورة على موقع الجزيرة بتاريخ: ٣/١٠/٢٠٠٤م.

٢ ـ إبراهيم غرايبة، **الحركة الشيعية في العراق التاريخ والمستقبل**، موقع الجزيرة بتاريخ: ٣/ ١٠/ ٢٠٠٤م.

٣ ـ إبراهيم غرايبة، **الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها**، بحث منشور على الجزيرة نت بتاريخ ٢٥/ ٣/ ٢٠١٥م، https://goo.gl/YBikkf

٤ ـ أبو محمد المقدسي، **رسالة أبو محمد المقدسي حول الخلافة**، مجلة الجزيرة ـ الدولة والخلافة، العدد ٣٠، أغسطس ٢٠١٤م.

٥ ـ أبو محمد المقدسي، **السلفية الجهادية**، دراسة منشورة على موقع منبر التوحيد والجهاد.

٦ ـ أبو محمد المقدسي، **ملة إبراهيم ودعوة الأنبياء والمرسلين**، دراسة منشورة على موقع منبر التوحيد والجهاد.

٧ ـ أبو مروان، **وثيقة المدينة أول دستور مدني في العصر الحديث (دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية كيف ولماذا؟)**، منشور على موقع:

ikhwanwayonline.wordpress.com

٨ ـ اجتماع سقيفة بني ساعدة وظهور الاتجاهات السياسية، شبكة الدفاع عن السُّنَّة، ١٩ يونيو، ٢٠١٥،

http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=42072

٩ ـ أحمد الريسوني، **الخلافة على منهاج النبوة والخلافة على منهاج داعش**، دراسة منشورة على موقع الجزيرة (www.aljazeera.net) بتاريخ: ٨/ ٧/ ٢٠١٤م.

١٠ ـ أحمد الكاتب، **النظام الإيراني بحاجة إلى ديموقراطية حقيقية تشمل منصب القائد (الولي الفقيه) وتسمح بمراقبته ومحاسبته ونقده وتغييره**، منشور على الموقع الرسمي للكاتب (www.alkatib.net)، بتاريخ ٢٦/ ٣/ ٢٠١٣م.

١١ ـ أحمد ولد أحمد سالم، **الولي الفقيه.. الدور والصلاحيات**، دراسة منشورة على موقع الجزيرة قسم البحوث والدراسات بتاريخ ٣/ ١٠/ ٢٠٠٤م، https://goo.gl/AjiFyV

١٢ ـ أحمد وهبان، **مقدمة في علم السياسة**، دراسة منشورة على موقع بوابة العرب (http: //vb.arabsgate.com) بتاريخ: ٢٨/ ٧/ ٢٠٠٨م.

١٣ ـ إخوان مصر، **الخلافة الراشدة وإحياء دولة الإسلام هدفنا**، خبر منشور على موقع مفكرة الإسلام، بتاريخ ٢٩/ ١٢/ ٢٠١١م.

١٤ ـ أشرف سليم، **أثر ابن تيمية في الفكر السلفي**، دراسة منشورة على موقع: (m.hespress.com) بتاريخ: ١٠/ ٧/ ٢٠١٤م.

١٥ - تركي الجاسر، **العنف المقدَّس وحتميّة الدم في التغييرات التاريخية**، ١٢ أغسطس، ٢٠١٤م.

١٦ - **تداول السلطة في الوطن العربي منذ ظهور الإسلام إلى الدولة العثمانية**، إعداد: قسم البحوث والدراسات، موقع الجزيرة بتاريخ: ٣/ ١٠/ ٢٠٠٤م،

http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/30e6f431-75bd-4797-9ce3-68cd2d485ef9

١٧ - **توصيات مؤتمر الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها**، الذي عقده مجمع الفقه الإسلامي الدولي، لمنظمة المؤتمر الإسلامي، في إطار فعاليات الدورة التاسعة عشرة، والتي أقيمت بإمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، أبريل، ٢٠٠٩م، منشور على موقع الأمانة العامة للأوقاف بحكومة الشارقة، وهو: (http://19sh.c-iifa.org/qrart-/twsyat)

١٨ - توفيق السيف، **الأحزاب المرتبطة بالولي الفقيه**، دراسة منشورة على موقع الجزيرة بتاريخ ٢٦/ ٤/ ٢٠٠٦م.

١٩ - جريدة الحياة، **داعش تفرض جزية على مسيحيي الرقة في سورية** جريدة الحياة، النسخة الرقمية، ٢٧ فبراير ٢٠١٤م، http://alhayat.com/Articles/789084

٢٠ - الجزيرة نت، **حوار العدد: وإلى الرقة والميداين في الخلافة الإسلامية**، مجلة الجزيرة، الدولة والخلافة، العدد ٣٠، أغسطس ٢٠١٤، ص٢١.

٢١ - **جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)**، دراسة منشورة على موقع بوابة الحركات الإسلامية: (www.islamist-movements.com)، بتاريخ: الخميس، ١٣ فبراير، ٢٠١٤م.

٢٢ - **جماعة المسلمين التكفير والهجرة**، إعداد: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، منشور على موقع صيد الفوائد.

٢٣ - جميل عودة، **العنف السياسي والعمل السياسي السلمي**، دراسة منشورة على موقع جريدة البينة (www.al-bayyna.com).

٢٤ - جميلة تلوت، **الخلافة من الحلم المنشود إلى الكابوس الموجود**، دراسة منشورة على موقع منتدى العلاقات العربية والدولية، بتاريخ ١٦/ ٩/ ٢٠١٤م.

٢٥ - **حزب الدعوة العراقي.. النسخة الشيعية لجماعة الإخوان المسلمين**، دراسة منشورة على موقع بوابة الحركات الإسلامية بتاريخ الأربعاء ١٨ فبراير ٢٠١٥م. (www.islamist-movements.com)

٢٦ - حسام العيسوي إبراهيم: **الفصل والوصل بين الديني والسياسي**، بحث منشور على موقع الألوكة الثقافي بتاريخ ٦/ ٣/ ٢٠١٣م.

٢٧ ـ حسين أحمد زين الدين، **قراءة في كتاب «علي شريعتي.. الهجرة إلى الذات»**، منشورة على موقع شبكة الحق الثقافية: (www.alhak.org)، بتاريخ ١٩/٩/٢٠١١م.

٢٨ ـ حميد المصباحي، **العنف الديني والإسلام**، الحوار المتمدن ـ العدد: ٣٩٣٤ ـ ٢٠١٢م ـ ١٢٧م، http://www.ahewar.org/search/Dsearch.asp?nr=3934

٢٩ ـ **داعش تعلن تأسيس دولة الخلافة وتسميتها «الدولة الإسلامية»**، خبر منشور على موقع السي إن إن العربية (arabic.cnn.com): بتاريخ: ٢٩/٦/٢٠١٤م.

٣٠ ـ دراسة بعنوان، **عرض ونقد لكتاب: نقد الخطاب السلفي**، منشورة على موقع الدرر السنية (www.dorar.net/art/1646)

٣١ ـ راغب السرجاني، **البيعة في الإسلام.. مفهومها وأهميتها وشروطها**، بحث منشور على موقع قصة الإسلام: بتاريخ ١٣/٥/٢٠١٠م.

٣٢ ـ راغب السرجاني، **سقوط الدولة الأموية**، دراسة منشورة على موقع قصة الإسلام، بتاريخ ٢٧/٢/٢٠١١م (http: //islamstory.com)

٣٣ ـ راغب السرجاني، **علاج رسول الله لمشكلة العنف والإرهاب**، بحث منشور على موقع قصة الإسلام (http: //islamstory.com)

٣٤ ـ رياض الصيداوي، **سوسيولوجيا الجهاد ولا تاريخيته**، دراسة منشورة على موقع الحوار المتمدن، العدد: ٤٤٥٠ بتاريخ: ١١/٥/٢٠١٤م،

ttp://www.ahewar.org/search/Dsearch.asp?nr=4450

٣٥ ـ سالم البهنساوي، **الخلافة والخلفاء الراشدون بين الشورى والديمقراطية**، منشور على موقع الراصد (http: //alrased.net) بتاريخ ١٤/٥/٢٠٠٦م.

٣٦ ـ سامح عسكر، **أكذوبة خير القرون وتأثيرها على خريطة الأفكار**، دراسة منشورة على موقع جسد الثقافة: http: //aljsad.com بتاريخ: ١٣/٤/٢٠١٣م.

٣٧ ـ سعد الدين الهلالي، **«الحاكمية لله» شعار سياسي رفعه «الخوارج»**، منشور على موقع محيط، (http: //tinyurl.com/d7nqh9g) بتاريخ: ٢٦/١/٢٠١٣م.

٣٨ ـ سعد الفقيه، **تحفظات السلفيين على الديمقراطية في التحفظات على الديمقراطية في البلاد العربية**، سبتمبر ٢٠٠١م.

٣٩ ـ سفر بن عبد الرحمٰن الحوالي، **موقف الإسلام من العنف؛ من محاضرة: المسلمون والعنف بين التهمة والحقيقة**، موقع سفر الحوالي،

http://www.alhawali.com/popups/print_window.aspx?article_no=3092&type=3&expand=1

٤٠ - سلوى زيتون، **لماذا لم تضع (إسرائيل) دستورًا لها حتى الآن؟**، ساسة بوست، ١٦ أكتوبر ٢٠١٥،

https://www.sasapost.com/what-are-the-reasons-beyond-lack-of-constitution-of-israel/

٤١ - سمير الحمادي، **قراءة في مصطلح السلفية الجهادية**، دراسة منشورة على موقع الحوار المتمدن، بتاريخ ١٠/٧/ ٢٠١٤م.

٤٢ - الشورى عند الإخوان المسلمون، بحث منشور على موقع الموسوعة الرسمية للإخوان المسلمين: (www.ikhwanwiki.com)

٤٣ - عادل جندي، **العنف المقدس**، دراسة منشورة على موقع الحوار المتمدن، العدد: ١٧٦١، بتاريخ: ١١/١٢/٢٠٠٦م،

http://www.ahewar.org/search/search.asp?U = 1&Q = %DA%C7%CF%E1 + %C-C%E4%CF%ED

٤٤ - عبد الحكيم الفيتوري، **مقاربة نقدية لحديث (خير القرون قرني)**، دراسة منشورة على موقع الحوار المتمدن، العدد ٢٩٢٥، بتاريخ ٢٣/ ٢/ ٢٠١٠م.

٤٥ - عبد العزيز كحيل، **الاجتهاد في زمن العولمة**، دراسة منشورة على موقع إسلام أون لاين، بتاريخ: ١٥سبتمبر، ٢٠١٣م،

http://www.moslimonline.com/index.php?page = artical&id = 3826

٤٦ - عبد الله أبو شرخ، **تاريخ الإسلام لم يعرف التداول السلمي للسلطة**، منشور على موقع الحوار المتمدن (www.ahewar.org)

٤٧ - عبد الله الحامد، **تجديد الفكر الديني**، منشور على موقع الجزيرة، بتاريخ ٤/ ٦/ ٢٠٠٤م.

٤٨ - عبد الله الحامد، **لقاء ببرنامج الشريعة والحياة على قناة الجزيرة** ومنشور على موقع القناة بتاريخ ٢٦/ ٥/ ٢٠٠٢م

٤٩ - عبد الوهاب الأفندي، **عن الخلافة وسلطة الأمة عود على بدء**، مجلة الجزيرة - الدولة والخلافة، العدد ٣٠، أغسطس ٢٠١٤م.

٥٠ - عبد الله بن بيه، **مفهوم الجهاد في الإسلام**، دراسة منشورة على الموقع الرسمي للكاتب (www.binbayh.net)

٥١ - عثمان بخاش، **رد على مقال (الخلافة على منهاج النبوة والخلافة على منهاج «داعش») المنشور في موقع الجزيرة**، المكتب الإعلامي لحزب التحرير، الإثنين ١٤ يوليو ٢٠١٤م،

http://www.hizb-ut-tahrir.info/ar/index.php/pressreleases/cmo/25876.html

٥٢ ـ عصام العريان، **الإخوان المسلمون ومفهوم الدولة**، مقالة منشورة على موقع مأرب برس (marebpress.net)، بتاريخ: الخميس ٨ نوفمبر ٢٠٠٧م.

٥٣ ـ عصام تليمة، **مفهوم المواطنة في الفقه الإسلامي**، دراسة منشورة على موقع مركز التنوع للدراسات، بتاريخ ٢٩/ ٣/ ٢٠١٣م، http://www.tanaowa.com/?p=1111

٥٤ ـ علاء الدين الزاكي، **ضوابط الاجتهاد السياسي**، بحث منشور على موقع رسالة الإسلام بتاريخ: ٢٤ ـ ١٢ ـ ٢٠١٣م.

٥٥ ـ علاء النادي، **الإخوان المسلمون والدولة... الرُّؤَي والإشكاليات**، دراسة منشورة على موقع الحوار المتمدن (www.ahewar.org)، العدد: ٣٥٤٩، بتاريخ: ١٧/ ١١/ ٢٠١١م.

٥٦ ـ علاء النادي، **السلفية دورة النهوض والانتكاسة**، دراسة منشورة على موقع (www.onislam.net) بتاريخ ٢٨/ ٥/ ٢٠٠٧م.

٥٧ ـ علي القاضي، **لا تكفي العاطفه لإقامة الشريعة**، مقال منشور على موقع الدرر الشامية، بتاريخ ٢٥ أغسطس ٢٠١٦م.

٥٨ ـ غازي التوبة، **ما هي الدولة المدنية؟** دراسة منشورة على موقع الجزيرة، بتاريخ ١٢/ ٨/ ٢٠١٢م.

٥٩ ـ فاروق يوسف، **الإسلام السياسي: إما الشريعة وإما العنف**، منشور على موقع مركز آفاق للدراسات والبحوث، بتاريخ ٤/ ٢/ ٢٠١٣م.

٦٠ ـ فائز عمر محمد جامع، **مفاهيم في نظريات العنف السياسي المعاصر**، دراسة منشورة على موقع مركز التنوير المعرفي ضمن سلسلة أوراق بحثية، السودان، والموقع هو: (tanweer.sd/arabic).

٦١ ـ فرج العشة، **فشل الإسلام السياسي وتركيا نموذج ناجح لذلك**، مقالة منشورة على موقع رويترز بتاريخ: ٢٦ مايو ٢٠٠٩م.

٦٢ ـ فهمي هويدي، **الدولة الديمقراطية قبل المدنية أو الدينية**، دراسة منشورة على موقع الجزيرة بتاريخ: ١٩/ ٤/ ٢٠١١م.

٦٣ ـ مالك مسلماني، **من مؤسِّسات العنف في الفكر الإسلامي**، بحث منشور على موقع: الحوار المتمدن، العدد: ٨٧٨، بتاريخ: ٢٨/ ٦/ ٢٠٠٤م، http://www.ahewar.org/search/Dsearch.asp?nr/878

٦٤ ـ محمد أحمد الخطيب، **العنف والتطرف في العالم الإسلامي عبر التاريخ**، الأربعاء، ١٢ أكتوبر ٢٠١١م، موقع وكالة أنباء أطلس.

٦٥ - محمد المختار الشنقيطي، **الديمقراطية تطبيق للشريعة في شقها الدستوري**، منشور على الموقع الرسمي للكاتب (www.shinqiti.net).

٦٦ - محمد المختار الشنقيطي، **الناس على دين دساتيرهم**، دراسة منشورة على موقع الجزيرة نت بتاريخ ٣٠/ ٣/ ٢٠١٠م.

٦٧ - محمد بن المختار الشنقيطى، **الجهاد على بصيرة**، دراسة منشورة على موقع مركز الجزيرة للدراسات بتاريخ: ١٢/ ٢/ ٢٠١٥م.

٦٨ - محمد بن سالم بن علي جابر، **التراتيب الإدارية في عهد عمر بن الخطاب**، منشور على موقع http: //www.alukah.net/Culture/0/5799

٦٩ - محمد تقي المدرسي، **بيان المرجعية حول حادثة استشهاد الشيخ حسن شحاته في مصر**، ٢٤ يونيو، ٢٠١٣م،

http://almodarresi.com/ar/archives/1632

٧٠ - محمد جمال باروت، **المصلحان العثماني الكواكبي والإيراني النائيني.. جوانب غير مكتشفة**، دراسة منشورة على موقع الأوان الثقافي (www.alawan.org) بتاريخ ١٦ فبراير، ٢٠١٠م.

٧١ - محمد حميد الصواف، **حوار مع خالد العرداوي، الإمام الشيرازي محطات تاريخية**، منشور على موقع شبكة النبأ، بتاريخ الثلاثاء ٢٦/ ١٠/ ٢٠١٠م.

٧٢ - محمد خريسات، **المفاهيم الأساسية التي أرسيت في مؤتمر السقيفة**، دراسة منشورة على موقع مجلة التاريخ العربى،

www.attarikh-alarabi.ma/Html/adad11partie12.htm

٧٣ - محمد زيدان، **البيعة**، بحث منشور على موقع: www.ikhwanwiki.com

٧٤ - محمد صالح المنجد، **ما هي الوهابية؟** مقال منشور على موقع قصة الإسلام، بتاريخ ٢٤/ ٧/ ٢٠٠٥م.

٧٥ - محمد عابد الجابري، **الكتلة التاريخية.. بأي معنى؟**، مجلة المستقبل العربي، عدد نوفمبر ١٩٨٢م،

http://www.aljabriabed.net/pouvoir_us_islam_4.htm

٧٦ - محمد عابد الجابري، **آيات القتال.. والنسخ، والعموم والخصوص!** منشور على موقعه الرسمي (www.aljabriabed.com)

٧٧ - محمد عبد العاطي، **حزب الله النشاة والتطور**، موقع الجزيرة بتاريخ ٣/ ١٠/ ٢٠٠٤م.

٧٨ ـ محمد عمارة، **الرؤية الحديثة لإحياء الخلافة الإسلامية**، منشور على موقع: http: //
www.nfaes.com/Articliesfiles/91nlkilu.doc

٧٩ ـ محمد فاروق النبهان، **مفهوم البيعة في الفكر الإسلامي**، دراسة منشورة على الموقع الرسمي للكاتب وهو (www.dr-mfalnbhan.com)، بتاريخ ٢/ ٢/ ٢٠١٤م.

٨٠ ـ محمد محمود أبو المعالي، **تداعيات الخلافة على جهاديٍّ المغرب العربي**، مجلة الجزيرة ـ الدولة والخلافة، العدد ٣٠، أغسطس ٢٠١٤م.

٨١ ـ محمد معروف، **الاجتهاد في الإسلام من خلال قواعده الأصولية العلمية ومقاصد الشريعة الإسلامية**، دراسة منشوره على موقع: (www.alukah.net) بتاريخ: ١٦/ ٤/ ٢٠١١م.

٨٢ ـ محمد نبيل الشيمي، **العنف السياسي في العالم العربي... دواعيه وتداعياته**، الحوار المتمدن، العدد: ٣٠٠٩ ـ ١٩/ ٥/ ٢٠١٠م،

http://www.ahewar.org/search/Dsearch.asp?nr = 3009

٨٣ ـ محمد نبيل الشيمي، **قراءة في الفكر السياسي للخوارج**، الحوار المتمدن، العدد: ٢٥٣٥ ـ ٢٣/ ١/ ٢٠٠٩م،

http://www.ahewar.org/search/Dsearch.asp?nr = 2535

٨٤ ـ مدحت ماهر الليثي، **النظر الحضاري الإسلامي ضرورة فكرية وحركية**، دراسة منشورة على موقع منتدى العلاقات العربية والدولية، بتاريخ ٢٩/ ٦/ ٢٠١٤م.

٨٥ ـ **مرجعيات شيعية تتحد ضدّ الطائفية والإساءة إلى الصحابة**، صحيفة الشرق، بتاريخ ١٣/ ١٠/ ٢٠١٣م،

https://www.saffar.org/?act = artc&id = 3232

٨٦ ـ معتز الخطيب، **الغضب الإسلامي وتفكيك العنف**، نقلًا عن: سامر رشواني، ضمن عرض للكتاب، منشور على موقع الجزيرة، بتاريخ ١٦/ ٩/ ٢٠٠٧م.

٨٧ ـ معتز عمر، **مكافحة الإرهاب في العالم الإسلامي**، الحوار المتمدن، العدد: ١٣٧٥ ـ ١١/ ١١/ ٢٠٠٥م،

http://www.ahewar.org/search/Dsearch.asp?nr = 1375

٨٨ ـ مفاهيم سياسة لحزب التحرير، **منشورات حزب التحرير**، ٢٠٠٥م، الطبعة الرابعة، ص٤، منشور على الموقع الرسمي للحزب:

http://hizb.net/wp-content/uploads/BookPDFfiles/mfahimsys.pdf

٨٩ ـ ممدوح أبو سوا قطيشات، **آلية تنصيب الخليفة... قراءة حزب التحرير**، مجلة الجزيرة.

٩٠ ـ منصور بن تركي الهجلة، **هل داعش نبتة سلفية؟** دراسة منشورة على موقع منتدى العلاقات العربية والدولية (http:/fairforum.org)، بتاريخ ١٩/٨/ ٢٠١٤م.

٩١ ـ موسوعة الإخوان المسلمين، **قرار حل جماعة الإخوان المسلمين**، على الموقع الرسمي للموسوعة: (http://www.ikhwanwiki.com/index.php)

٩٢ ـ موسوعة بيان الإسلام للرد على الافتراءات والشبهات، مقالة: **الزعم أن الإسلام دين لا علاقة له بالسياسة**، جمعية المعرفة، منشورة على موقع الموسوعة (www.bayaneslam.net).

٩٣ ـ موقع الإمام الشيرازي، **قراءة ورأي: كتاب الهويات القاتلة** ـ أمين معلوف، ٣ رمضان ١٤١٣هـ www.alshirazi.com/world/book/34.htm.

٩٤ ـ ميرزا الخويلدي، **ولاية الفقيه في مسيرة الفكر السياسي الشيعي**، صحيفة الشرق الأوسط، ١١ نوفمبر ٢٠٠٠م، العدد: (٨٠١٩).

٩٥ ـ نبيل الحديري، **حزب الدعوة من المعارضة إلى السلطة في العراق**، دراسة منشورة على موقع إيلاف (http: //elaph.com)، بتاريخ ١٢ إبريل ٢٠١٣م.

٩٦ ـ هاني إدريس، **الأمة والدولة في فكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين**، دراسة منشورة على موقع مركز آفاق للدراسات والبحوث، بتاريخ: ١٩/ ١٢/ ٢٠١٠م، //:http aafaqcenter.com/post/467

٩٧ ـ هبة رؤوف عزت، **إعادة بناء مفهوم الأمة، التصورات والتحولات**، بحث منشور على موقع منتدى العلاقات العربية والدولية بتاريخ: ٢٦ مايو ٢٠١٤م.

٩٨ ـ وصفي عاشور أبو زيد، **حفظ الحريات أساس مقاصد الشريعة**، دراسة منشورة على موقع إسلام أون لاين، ٤ مايو، ٢٠١٤م،

https://islamonline.net/6593

٩٩ ـ ياسر الزعاترة، **حول الهجوم على الإسلام بتهمة تفريخ العنف**، موقع الجزيرة، بتاريخ الأربعاء ٢٢ ـ ١٠ ـ ٢٠١٤م.

١٠٠ ـ يحيى اليحياوي، **قراءة في كتاب «الإسلام بين الدولة الدينيّة والدولة المدنيّة» للكاتب خليل عبد الكريم**، دراسة منشورة على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (www.mominoun.com) بتاريخ: ٢١/ ٢/ ٢٠١٤م.

١٠١ ـ يحيى محمد، **الشيعة بين ولاية الفقيه والشورى**، منشور على موقع فهم الدين (www.fahmaldin.com).

١٠٢ ـ يوسف القرضاوي، **نظرات في فقه جماعات العنف**، إسلام أون لاين: ١٤/ ٠٤/ ٢٠٠٥م.

103- Gregory Gause III, The Saudis can't rein in Islamic State, They lost control of global Salafism long ago, Los Angeles Times, July 19, 2016, http://www.latimes.com/opinion/op-ed/la-oe-gause-saudi-arabia-extremism-blame-20160719-snap-story.html.

104- Hezbollah Vows Revenge for Saudi Executions, los Angeles Times September 23, 1989, http://articles.latimes.com/1989-09-23/news/mn-658_1_saudi-arabia

105- Pew Research Center, Mapping the Global Muslim Population. (http://www.pewforu-m.org)

106- Review Essay. "Democracy of Self-Interest?" Harvard International Review, Vol. XXIV, No. 6, Summer 2003, http://hir.harvard.edu/china/democracy-or-self-interest.

في النظريّة السياسيّة الإسلاميّة

يُعتبر الحديث عن النظريّة السياسيّة في الإسلام في الوقت الراهن، من أهمّ واجبات وضرورات المرحلة التاريخيّة؛ إذ إن النظريّة السياسيّة لا تُعتبر فقط الرؤية التي تجسّد القيم والأفكار التي يتبنّاها أصحابها، بل كذلك تمثّل منهج النظر والعمل.

وما يميّز هذا الكتاب هو ما تضمّنه من رؤية تحليليّة لأهم الأفكار والتيّارات - السنّية والشيعيّة - التي تفاعلت مع النظريّة السياسيّة على مستوى التنظير والممارسة الميدانيّة، بحيث تمكّن المؤلّف من الربط بين الأمرين بمسيرة واحدة، مع الحرص على إبراز ودراسة التراكم العلمي المتحقّق في نسق أفكار النظريّة السياسيّة عبر التاريخ، وسياق تأثّره الاجتماعي والثقافي..

قام المؤلّف في هذا الكتاب بإبراز أهم التحدّيات التي تواجه المسيرة الفكريّة والحراك الميداني لفهم وتنزيل النظريّة السياسيّة في واقع التاريخ السياسي الإسلامي القديم والمعاصر، عبر بُعده الزمني التاريخي، وامتداده العرضي عبر تيّاراته ومذاهبه السنّية والشيعيّة.

يتضمّن الكتاب بابين، يتحدّث أولهما عن: «رصد مسار وتطوّر التجربة الإسلاميّة في الفكر السياسي»، وثانيهما: يشرح «تحدّيات وإشكاليّات بناء نظريّة سياسيّة إسلاميّة».

كما يتضمّن الباب الأوّل أربعة فصول: أوّلها مثّل مدخلاً للتنظير السياسي الإسلامي، والثاني تحدّث عن تطوّر التجربة السياسيّة في التاريخ الإسلامي منذ عهد الرسول حتى سقوط الخلافة العثمانيّة، ثم في الفصل الثالث عن تطوّر الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر، ثم تحدّث في الفصل الرابع عن تطوّر الفكر السياسي الشيعي الحديث والمعاصر.

كما تضمّن الباب الثاني ستة فصول، ومبحثاً ختامياً، تحدّث في الفصل الأول عن «تحدّيات وإشكاليّات الاجتهاد في المجال السياسي»، وفي الفصل الثاني تحدّث عن «تحدّيات وإشكاليّات نظام الحكم في المنظور الإسلامي»، وفي الفصل الثالث تحدّث عن «تحدّيات وإشكاليّات بناء مفاهيم السيادة والشرعيّة»، وفي الفصل الرابع تحدّث عن «إشكاليّات مدنيّة الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، وفي الفصل الخامس تحدّث عن «تحدّيات وإشكاليّات تقنين الحالة الحقوقيّة في الإسلام»، وفي الفصل السادس اهتمّ المؤلّف ببيان «تحدّيات وإشكاليّات قضيّة العنف السياسي في الفكر الإسلامي». وفي المبحث الختامي حرص المؤلّف على بيان وإظهار تجلّيات الواقع السياسي الإسلامي المعاصر، وآفاق المستقبل.

حاول المؤلّف في هذا الكتاب أن يقدّم للمكتبة العربيّة كتاباً مرجعيّاً وهو يُعدّ من القلائل الذين جمعوا بين التخصّص الأكاديمي والممارسة السياسيّة الشعبيّة والرسميّة.

مجموعة
وقف نهوض
لدراسات التنمية
NOHOUDH
ENDOWMENT FOR
DEVELOPMENT STUDIES

السعر:
20 دولاراً أمريكياً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-470-011-2
9 786144 700112

INFO@NOHOUDH.ORG | WWW.NOHOUDH.ORG